جوزف فان أس

علم الكلام والمجتمع
في القرنين الثاني والثالث للهجرة

تاريخ الفكر الديني في صدر الإسلام

الجزء الثاني

ترجمة

د. محي الدين جمال بدر   د. رضا حامد قطب

مراجعة وتقديم

د. محسن الدمرداش

منشورات الجمل

جوزف فان أس:

علم الكلام والمجتمع
في القرنين الثاني والثالث للهجرة
(الجزء الثاني)

جوزف فان أس

علم الكلام والمجتمع

في القرنين الثاني والثالث للهجرة

تاريخ الفكر الديني في صدر الإسلام

الجزء الثاني

ترجمة

د. محي الدين جمال بدر   د. رضا حامد قطب

مراجعة وتقديم

د. محسن الدمرداش

منشورات الجمل

جوزف فان أس: **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، الجزء الثاني
الطبعة الأولى
ترجمة: د. محي الدين جمال بدر ود. رضا حامد قطب
مراجعة وتقديم: د. محسن الدمرداش

تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*,
Band 2, Berlin, New York, 1992.

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

مُقدِّمة مُرَاجعة الترجمة

يعتمد الكتاب الماثل جزؤه الثاني بين أيدينا الآن للمستشرق الألماني المعاصر جوزف فان أس «علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة»، على التحليل الإستومولوجي [نظرية المعرفة]، والسسيولوجي [اجتماعي]، والأنثروبولجي [علم الإنسان] للعلاقة بين علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة؛ حيث الاشتباكات العاصفة بسبب المقارنات بين الأفكار التأسيسيَّة المحوريَّة.

لقد وجب علينا عند مراجعة ترجمة الجزء الثاني من هذا العمل القيام بما يلي:

* ترجمة مُقدمة المؤلف الواردة في الجزء الأول حتى لا يتعسَّر على القارئ السير في أجزاء العمل الستَّة، التي تحتمت ترجمة فهارسها كاملة أيضاً، وذلك بسبب رجوع المؤلف إليها دائماً أبداً في الهوامش معتمداً على صفحات ورودها في الأصل الألماني. وسوف نأتي بها مباشرة بعد هذه المُقدمة، ونضم إليها إضافات عديدة بين أقواس معقوفة [-] للإيضاح؛ وهذا هو الحال أيضاً داخل ترجمة نص هذا الجزء وهوامشه.

* الالتزام بالإتيان بأصول النصوص العربية التي ترجمها المؤلف بحريَّة إلى الألمانية عند تناوله إياها. ولا يتعلَّق هذا الأمر بالأدب العربي فحسب؛ مثل بيت أبي العتاهية:

سقى الله عبدان غَيْثاً مُجلَّلاً فإن لهما فَضلاً جديداً وأوَّلا (٢/ ١٠٢)

وقول يحيى اليزيدي في مرثية:

يا طالب النحو ألا فابكه بعد أبي عمرو وحماد (٣٧٦)

لكن يتعلّق أيضاً بالحديث الشريف؛ مثل:

«مَنْ سرَّه أن يجلس مع أهل الصوف» (السيوطي، لآلئ) (٢/ ١٢٩)

وكذلك بالعهدين:

«لا أعود أسمِّيكم عبيداً . . .» (يوحنا ١٥ : ١٥) (٢/١٧)
«اخلع حذاءك من رجليك . . .» (الخروج ٣/ ٥)
وكذلك بنصوص الكلاميين؛ مثل قول عبد العزيز بن الماجشون
«في أمر القَدَر» (٦٩٤)

* قام المؤلف بترقيم الهوامش في كل فقرة أو عدة فقرات ترقيماً متسلسلاً، لكنه دائماً أبداً يوقِف هذا الترقيم ثم يبدؤه من جديد. وقد واجه المترجمان هذه المشكلة بوضع ترقيم جديد متسلسل في الكتاب بأكمله. إلا أن مُراجعة الترجمة أوضحت أن المؤلف قد أشار إلى تلك الهوامش سالفة الذكر داخل هوامش أخرى جديدة ذات ترقيمات متقطّعة أيضاً. ولم نجد حلاً لهذه المشكلة سوى تحديد الموضوع ثم النظر تحت هذا الرقم فيما سلف حتى نصل إلى الهامش الذي يخص هذا الموضوع في النص الألماني نفسه؛ مثل هامش ٧٩٥ في الترجمة العربية، يخص هامش ٥٢ في النص الألماني.

كما وجدنا أن العديد من الهوامش تشير إلى صفحات من الأصل الألماني في أجزاء أخرى من الكتاب لم تتم ترجمتها إلى العربية بعد. لهذا وجب علينا ذكر العنوان الرقمي الذي تندرج تحته هذه الصفحات بالرجوع إلى فهارس تلك الأجزاء التي نقلناها إلى العربية في المقدّمة؛ على سبيل المثال: .S ٩٨، .Anm ٣٥ ، يكون المقصود طبقاً للفهرست :٢-٢-٢-٢-٢. وحين يفوت المترجم نقل أحد الهوامش إلى العربية، نقوم بنقله ثم تدوينه تحت الرقم المسلسل مضافاً إليه حرف أبجدي.

* هناك أخطاء من المؤلف نفسه نقلها المترجم دون تصويب؛ نذكر منها على سبيل المثال: راجع ٢-٢-٣-٣ من الجزء الأول من هذا الكتاب. (٩٢)

الصواب: (. . .) من هذا الجزء من الكتاب.

والدليل على ذلك ليس السياق فحسب، بل أيضاً نتيجة عدم وجود هذا الترقيم مطلقاً في الصفحة المُشار إليها في الجزء الأول، بل هو موجود بالفعل في الجزء الثاني. وقد أوضحنا هذا في كل الحالات مثل ما سلف بوضعه بين أقواس معقوفة.

* هناك مراجع كثيرة لدى المؤلف، نُقِلَتْ إلى العربية. لذلك رأينا ضرورة الإشارة إلى هذه الترجمات؛ على سبيل المثال: Milieu basrien (٩٢)

والترجمة هي: الجاحظ في البصرة، شارل بيلا، ترجمة إبراهيم الكيلاني، طبعة أولى، دار اليقظة، دمشق ١٩٦١.

نذكر أيضاً عمل إيفالد فاجنر (١٥٧) «أسس الشعر العربي الكلاسيكي»، ترجمة وتقديم سعيد حسن بحيري، الطبعة الأولى، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة ١٤٢٧/٢٠٠٨.

* من الواجب ترجمة : قائمة الاختصارات غالبة الاستعمال (دون اختصارات الدوريّات) التي جاء بها المؤلف بعد مقدّمة هذا العمل، وذلك حتى يتيسَّر الاعتماد عليها أثناء ترجمة باقي الأجزاء.

* للحديث الشريف سبعة عشر نوعاً، ذكر المؤلف بعضها؛ مثل الحسن، والضعيف، والمرفوع، والمُدْلَس، والغريب، والموضوع، ولم يذكرها في حالات عديدة، مما جعلنا نؤثر ذكر هذا النوع بين قوسين معقوفين.

* كل الإضافات إلى النص أو إلى الهوامش من أجل الإيضاح سوف تتم الإشارة إليها بوضعها بين قوسين معقوفين، أو الإشارة إليها بإحدى العلامتين: (+)، أو (مراجعة الترجمة).

* أبقينا على العلامتين « > » [= فلان > (روى عنه) فلان]، و « < » [= فلان < (روى عن) فلان]. وذلك لأن المؤلف التزم بهما من أجل الاختصار والإيضاح المتكرر في الهوامش؛ مع مراعاة أن هاتين العلامتين تسيران مع اتجاه الكتابة أو عكسه؛ لذلك فهما في الألمانية متضادتان مع نظيرتيهما في العربية نتيجة تضاد سير الكتابة في كلتا اللغتين؛ على سبيل المثال: جعفر بن برقان > [= روى عنه] كثير بن هشام. ٢-٢-٣-٤ الجزء الثاني من الكتاب.

قائمة الاختصارات الأكثر استعمالاً
(دون اختصارات الدوريّات)

Aġ.	*الأغاني* ، الأصفهاني
Anfänge	فان أس: *بدايات علم الكلام الإسلامي*
AZ	أبو زرعة: *تأريخ*
Buḫārī	البخاري: التأريخ الكبير
CHAL	تاريخ كامبريدج للأدب العربي
CHI	كامبريدج تاريخ إيران
Conc.	فنسنك: *مفتاح كنوز السُنَّة*
DSB	قاموس التراجم العلميّة
EI[1]	دائرة المعارف الإسلامية ١ [ألماني]
EI[2]	دائرة المعارف الإسلامية ٢ [إنجليزي]
EIran	الموسوعة الإيرانية
EJud	[د. عبد الوهاب المسيري] الموسوعة اليهودية
ER	موسوعة الأديان
Faḍl	القاضي عبد الجبّار: *فضل الاعتزال*
Fasawī	فَسَوي (أو بَسَوي): *المعرفة والتاريخ*
GAL	بروكلمان : *تاريخ الأدب العربي*
GAP	الأساس في فقه اللغة العربية
GAS	سزكين: *تاريخ التراث العربي*
GdQ	نولدكه: *تاريخ القرآن*

GIE	موسوعة إيران
ḤaḪ	حاجّي خليفة: *كشف الظنون*
HT	فان أس: *بين الحديث والكلام*
IAH	ابن أبي حاتم: *الجرح والتعديل*
IAW	ابن أبي الوفاء: *الجواهر المضيئة*
IḪ	ابن خلكان: *وفيَات الأعيان*
IM	ابن المرتضى: *طبقات المعتزلة*
IS	ابن سعد: *طبقات*
LexMa	موسوعة العصر الوسيط [ألماني]
LThK	موسوعة اللاهوت والكنيسة
Maq.	الأشعري: *مقالات الإسلاميين*
Mīzān	الذهبي: ميزان الاعتدال
RAC	معجم العصور القديمة والمسيحية
RCEA	مجلة التاريخ العربي
ŠNB	ابن أبي الحديد: *شرح نهج البلاغة*
TB	الخطيب البغدادي: *تاريخ بغداد*
TD	ابن عساكر: *تاريخ دمشق*
TH	الذهبي: *تذكرة الحُفّاظ*
TT	ابن حَجَر: *تهذيب التهذيب*
TTD	ابن عساكر: *تهذيب تاريخ دمشق*
WKAS	قاموس اللغة العربية الكلاسيكية

إلى هيلموت ريتر بمناسبة مئويته (٢٧/ ٢/ ١٨٩٢)

٢-٢- البَصْرَة

بدأت نهضة مدينة البصرة بموت علي بن أبي طالب، وانتهى دور الكوفة التي كانت لفترة قصيرة عاصمة للخلافة؛ حيث استطاع مُعاوية ، بسبب أخواته من صِلة الأم من أهل البصرة، أن ينال حب هذه المدينة بضمانه لأهلها الاحتفاظ بملكيّة أراضيهم [١]. من ذلك الحين فصاعداً أصبحت حركة الأموال تُدار من البصرة، فقد فاق دورها دور الكوفة فيما يتعلق ببعثات سك العملة للعراق وإيران[٢]. وكان ولاة الأمصار الأوائل قد اتخذوا من البصرة مقراً لهم، فمنهم مثلاً زياد الذي كان معاوية قد اعترف به شقيقاً له من خلال ما يعرف بـ«الاستلحاق»، وكذلك عبيد الله، وهو ابن زياد. وعرفاناً لفضل الأمويين فقد دانت المدينة لهم بالولاء، لدرجة أن الكوفيين كانوا ينعتون سكان البصرة بـ«العثمانية» [٣]. غير أن الحال قد تبدلت في فترة حكم الحجاج؛ نظراً لأن بعض القراء البصريين قد شاركوا في الثورة التي قام بها ابن الأشعث[٤]. لذلك قصد الحجاج إلى نقل مقر حكمه إلى مدينة الواسط؛ إلا أن ذلك لم يكن بمثابة تحول نهائي عن مدينة البصرة. إلاّ أن الحسن البصري - الذي تم اعتباره في الأزمنة اللاحقة بمثابة الشخصية المحورية الأهم بين علماء البصرة - قد نأى بنفسه عن هذا التمرد[٥]. وهذا ما فعله أيضاً جابر بن زيد الأزدي الذي كان ينتمي إلى فرقة الإباضية، والذي لم يكن يبدي تعاطفاً كثيراً تجاه التيار السياسي السائد[٦]. أما قتادة، وهو تلميذ الحسن البصري وخليفته، فقد عمل مستشاراً لأصحاب السلطة[٧]. وذات مرة عندما جاء حماد بن أبي سليمان - شيخ أبي حنيفة- إلى البصرة قادماً من الكوفة بعد عام ١١٠ هـ /٧٢٨ م لاحظ أن البصريين يشبهون أهل الشام[٨]. لم يجد

---

(١) قارن موروني Morony ضمن (The Islmaic Middle East) ١٦١ .

(٢) جاوبي Gaube، (Arabosasanidische Numismatik) ٤-٦ .

(٣) قارن موفق بن أحمد (مناقب أبي حنيفة) ٢؛ ١٠١، ٢-٤؛ البرادي (جواهر) ٨٦، ٣-٥ عن الحسن البصري. وفيما يخص «العثمانية» بوجه عام قارن بيلاّ Pellat (Milieu basrien) ١٨٩-١٩١؛ مثال جيد على هذا الاتجاه واضح في السيرة الذاتية التي عرضت صورة عثمان بن عفان بشكل إيجابي والموجودة في كتاب (تاريخ المدينة) لعمر بن شابة (تحقيق شلتوت ٩٥٢-٩٥٤).

(٤) سيد Sayed (ثورة ابن الأشعث Revolte des Ibn al-Saat) ٣٤٨-٣٥٠.

(٥) انظر ٢-٢-١-٥ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦) انظر ٢-٢-٥-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٧) انظر ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٨) (طبقات ابن سعد) ٦؛ ٢٣٢، ٢٠-٢١؛ هذا ما تم تفسيره عند مادلونغ Madelung على نحو مختلف بعض الشيء، أنظر *قاسم* ٢٣٥. عن حماد أنظر الجزء الأول ١٨٤-١٨٦.

يزيد الثالث تأييداً للانقلاب الذي قام به إلا لدى أولئك الذين يعتنقون أفكار القدريين[٩]؛ ذلك لأن جل البصريين ناضل ضده[١٠]. قام واصل بن عطاء بزيارة شرفية إلى مدينة الواسط ونزل عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز والي يزيد[١١]؛ غير أن الناس في البصرة كانوا يحتفون آنذاك أكثر بسعيد بن عمرو بن جعدة المخزومي، وهو أحد الشيوخ القرشيين، والذي ساند فيما بعد مروان الثاني[١٢]. وعندما تولى العباسيون الخلافة احتجب علية القوم في البصرة عن الظهور أمام السفاح، وكان بعضهم قد لاذ بالفرار[١٣].

كان مركز مدينة البصرة مقسماً إلى خمسة أحياء قائمة على القبلية، عُرفت هذه الأحياء الخمسة بـ«الأخماس»[١٤]. وتدريجياً تشكلت من بين هؤلاء السكان الأصليين طبقة من كبار ملاك الأراضي، التي كانت تُدعم دعماً سخياً من خلال الحماية[١٥]. وكانت قبيلة أزد هي الأخيرة من بين أقدم من استوطن البصرة، حيث نزح إليهم في عامي ٦٠ و٦١ هـ/ ٦٧٩ و٦٨٠م الكثيرون من بني عمومتهم الراجع نسبهم إلى عُمان[١٦]. وقد كان هؤلاء ماهرين في ركوب البحر منذ زمن بعيد[١٧]؛ لذا أمكن من خلالهم السيطرة على حركة التجارة من عُمان إلى الهند وفي الخليج الفارسي. كانت مدينة البصرة مكاناً خصباً لاستئناف هذا النشاط؛ إذ إنها اشتملت على ميناء، وكانت تبعد مسافة ١٥ كم فقط عن شط العرب. ونظراً لأن أهل البصرة

---

(٩) حتى وإن كان هذا لا يمثل صورة تاريخ القدرية اللاحق. (انظر فيما بعد ٢٣٥-٢٣٦)

(١٠) Caetani, Chronographia، ١٥٩١.

(١١) انظر ٢-٢-٦-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) مُؤرج السدوسي (نسب قريش) ٧٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، الذي حمل بعد موت وليد الثاني لقب «*صاحب الفتنة*». فيما يتعلق بعلاقاته مع مروان قارن الطبري٣؛ ٢٢٤، ١٤-١٦و٢٠٤، ١٠-١٢.

(١٣) ابن المقفع (رسالة في الصحابة) § ٤٥ PELLAT. قارن أيضاً ٢-٢-٣-٣ و٢-٢-٧-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب وكذلك مادلونج Madelung في SI ٧٠/ ١٩٨٩/ ٢٣.

(١٤) قارن بالتفصيل صالح أحمد العلي (خطط البصرة ومنطقتها) ٨١-٨٣، وكذلك موروني Morony (Iraq) ٢٤٥-٢٤٧؛ بيلاً Pellat ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclpaedia of Islam, New Edition ١؛٢؛ ١٠٨٥-١٠٨٦ تحت كلمة «البصرة».

(١٥) قارن موروني Morony ضمن T. Khalidi Land Tenure and Social Transformation in the Middle East ٢١١-٢١٣.

(١٦) صالح العلي٩٦-٩٨؛ موروني Morony (Iraq) ٢٤٨-٢٤٩؛ وStrenziok ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١؛٢؛ ٨١١ -٨١٢ تحت كلمة «أزد».

(١٧) قارن كذلك Caskel (جمهرة النسب Gamharat an-nasb) ٢؛ ٢١٧ ب.

كانوا تجاراً فقد كانت لهم ضياعهم الخاصة، وكانوا معتادين على الحياة الاستقلاليّة، لكنهم لم يتمتعوا بتميز خاص؛ حيث إنهم لم يشاركوا في الغزوات، ونظراً كذلك لأن المناصب الشرفية قد تم توزيعها بعيداً عنهم منذ زمن بعيد، حتى فكرة الخلافة لم يستفيدوا منها كثيراً، فالأحداث التي دارت حول عُمان في بداية العصر الإسلامي مضى عليها زمن بعيد. وتشكلت بينهم نواة «الإباضية» التي تُعد في التصنيفات الموضوعة للهراطقة ضمن جماعات الخوارج بمثابة جماعات مسالمة ومرنة. وقد استتبت أوضاعهم مع نهاية القرن الأول الهجري(١٨)؛ حيث استطاعوا الصمود لأكثر من جيلين(١٩).

نمت مدينة البصرة على نحو سريع، فيذكر يحيى بن الأكثم الذي عينه المأمون قاضياً عليها(٢٠) أن المدينة كان بها ١٠٩ ألف مسجد (منها ١٦ ألفًا غير مستخدمة)، و١٠٠ ألف ورشة للتطريز، و٣٠٠ ألف قناة مائية تقوم بمد المدينة بحاجتها من المياه. وقد ذكر الرازي في «تأريخ صنعاء» أن هذه الأعداد الضخمة تثير العجب والدهشة(٢١). لكن لا جدال في أن مدينة البصرة كانت بمثابة حاضرة كبيرة امتد تأثيرها حتى بلغ جزيرة «عبادان» التي كانت تبعد عنها مسيرة يوم ونصف(٢٢). كما اكتظت المدينة بالأجانب الذين لم يرتحلوا إليها من بلاد فارس ، أو أولئك القادمين من الخليج فحسب، وإنما كانوا أيضاً من الهنود، والماليزيين ، وأولئك القادمين من شرق أفريقيا(٢٣). فمما يُروى أن غلمان الشوارع كانوا يصيحون على الشاعر يَزِيد [بن ربيعة] بن مُفَرَّغ [الحميري] باللغة الفارسية، ذلك عندما كان يُساق به في أنحاء البصرة تحقيراً له بعد أن نال من سمية أم زياد، وكان الشاعر يرد عليهم أيضاً بالفارسية(٢٤).

---

(١٨) قارن دونر Donner ضمن Khalidi، Land Tenure ١٠٧.

(١٩) انظر كذلك ٢-٢-٥ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٠) قارن ج- ٣-٣-٥- من الجزء الثالث من هذا الكتاب

(٢١) ١١٦، ٣-٥ والخبر مقتبس من أحد أعمال البصري. فيعقوب مثلاً يتحدث عن سبعة آلاف مسجد فقط، وحتى هذا العدد يبدو كبيراً جداً (انظر «البلدان»، ٣٦١، ٤-٥، ترجمة فيت Wiet ٣٦١). وهناك أعداد طوبوغرافية أكثر دقة عند صالح العلي *خطط البصرة* ١٤٤-١٤٦ (يخص قنوات المياه) و٢٥٣-٢٥٤ (عن المساجد).

(٢٢) عن هذه الجزيرة انظر ٢-٢-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٣) قارن بيلاّ Pellat (Milieu basrien) ٣٤-٣٦.

(٢٤) ماير Meier (Die schöne Mahsati) ٩-١١؛ بيلاّ Pellat ضمن دائرة المعارف الإسلاميّة *EI* ٢؛ ٣ ٨٨١-١٨٢، انظر تحت اسم *ابن مُفَرَّغ* .

كذلك تواجد الهنود أيضاً بكثرة في البصرة، وتدل على ذلك تلك القصة التي تروي عن عالم اللغة عيسى بن عمر الثقفي، أنه عندما أصابته تقلصات في قلبه أخذ يتكلم لأولئك الملتفين من حوله بكلام غريب غير مفهوم، فعلم هؤلاء أنه يتكلم بالهندية(٢٥). ومعظم الصرّافين كانوا من الهنود، فقد كان الناس في هذا الزمان يأتمنونهم كثيرًا(٢٦). يبدو أن التجار الذين كانوا يرتحلون من شبه القارة الهندية إلى البصرة على مراكبهم الشراعية، كانت تتخذ من جزيرة «عبادان» مقراً لها، فقد كان بعض المسلمين الأتقياء يرتحلون إلى هناك لدعوة الهنود إلى الإسلام(٢٧).

اختلفت نبرة الحياة الفكرية في البصرة عن مثيلتها السائدة في الكوفة. إن يهودها كانت لهم مكانة متواضعة جداً فيها(٢٨)، أما مسيحيوها فكانوا أقوياء، حيث تدعي إحدى الروايات مثلاً أن الحواري توماس قد اختار من هناك الإبحار إلى الهند(٢٩). وقد أصبحت مدينة خاراكس سبانيو السلجوقية، والتي لا يُعرف مكانها بالتحديد(٣٠)، مقراً للقساوسة وللعديد من الدوائر الكنسيّة(٣١). وقد كتب تموثيوس البطريرك

---

(٢٥) قارن القفطي (الانباه) ٢، ٣٧٧، ٧-٩.

(٢٦) الجاحظ (فخر السودان على البيضان) ضمن الرسائل ١؛ ٢٢٤، - ٤-٦؛ قارن كذلك MacLean (الدين والمجتمع في السند العربية Religion and Society in Arab Sind) ٩٣.

(٢٧) انظر تحت ٢-٢-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٨) قارن سادان Sadan ضمن المنشور التذكاري Ayalon ٣٦٥ وما قبله: بوجه عام في هذا الموضوع قارن D. S. Sassoun ضمن JQR NS /١٧ ١٩٢٦-٢٧ ص ٤٠٧-٤٠٩، وكذلك J. Obermeyer (تضاريس بابل، Die Landschaft Babylonien) ٣٣٨-٣٤٠ (غير أن الموضوع في المرجع الأخير خاص بالقرن العاشر).

(٢٩) أ. دهلي A. Dihle (العصور القديمة والشرق Antike und Orient) ٦٣-٦٥.

(٣٠) حول هذا الموضوع أنظر ي. هانسمان J. Hansman ضمن Iranica Antiqa /٧ /١٩٦٧ ٢١-٢٣، وبشكل عام قارن RE III ٢١٢٢ وXV1 ١٠٨٣-١٠٨٤.

(٣١) حول هذا الموضوع قارن ساخاو Sachau ضمن Abh. Peuß. Akad. Wiss. ١٩١٩، رقم١، ٤٨ - ٥٠ وكذلك شيدر Schaeder ضمن Der Islam /١٤ /١٩٢٥ ٢٩-٣١؛ كما صدر مؤخراً كولبي (خاتم الأنبياء Colpe, Siegel der Propheten) ١٣٢-١٣٣. بوجه عام عن التضاريس قارن REXV، ١٠٨٢-١٠٨٤، وLThK VII ٣١٨، ولا سيما دائرة المعارف الإسلامية، Encyclopaedia of Islam. New Edition، ٢؛٦، ٩١٨-٩٢٠ (خاصةً تحت كلمة Maisan)، وكذلك رحيمي لاريدياني Rahimi-Laridjani (تطور عمليات الري في إيران Die Entwicklug der Bewässerungslandwirtschaft im Iran) ٣٦-٣٧؛ عن التاريخ أثناء عصر البرسيين الإيراني قارن نوديلمان Nodelman ضمن Bertytus /٣٠ /١٩٦٠ ٨٣-٨٥. لم تكن بلدة خاراكس مقراً للمطارنة، فقد كان مقرهم في بعراث دعمشان (عن موقعها قارن شيدر Schaeder ٣١).

النسطري في نهاية القرن الثامن الميلادي أو بداية القرن التاسع منشوراً أسقفياً إلى رعيته في البصرة وفي مدينة الأُبلّة (Apologos)[٣٢]. وعلى العكس من اليهود فقد كان عند المسيحيين منهج عقلاني متطور في دراسة اللاهوت، فنجد مثلاً أن عمار البصري النسطري قد استعان بمنهج أبو الهذيل الجدلي، ولذا فإن كتاباته التي كانت بالعربية قريبة في لغتها وفي منطقية الاستدلال بكتابات المتكلمين المسلمين[٣٣]. ويذكر وليد بن مسلم السوري بأن البصريين كان يستهويهم علم الكلام[٣٤]. على الرغم من ذلك فقد كانت هناك منذ البداية توجهات غير عقلانية، فهناك مثلاً أخبار عن الزهاد، أولئك الذين كانوا يُدعون بـ«القفازين»، ممن كانوا يطرحون بأنفسهم أرضاً مرتجفين، وهذا ما حكاه المقرئ البصري أبو الجوزاء أوس بن عبد الله[٣٥]، ذلك الرجل الذي سقط صريعاً أثناء تمرُّد ابن الأشعث[٣٦]. ويُروى أن زُرَارَة بن أوفى الجُرَشِي (تُوفي ١٠٨هـ/ ٧٢٦/ ٧٢٧م ؟)، والذي عمل حيناً قاضياً على البصرة، أنه أُصيب بسكتة قلبية عندما كان في عيد الأضحى يقرأ آية من القرآن تحكي عن أهوال يوم الحساب[٣٧]. وفي عصور لاحقة يرى ابن تيمية بحق أن البصرة أصبحت مهداً للزهد والتصوف الإسلاميين، فقد كان الشعور بالاصطفاء أقوى بكثير مما كان عليه الحال في الكوفة، ذلك الوعي الذي نشأ مبكراً من خلال التفكر في عدمية العالم وفي مسألة أن الإنسان مجبول [مَخْلوق] على ارتكاب الذنب[٣٨].

---

(٣٢) فيما يخص مسألة هل أن المسيح يمكن أن يُطلق عليه نعت «عبد»؛ قارن Hurst: رسائل سوريا لتموثيوس الأول Syriac Letters of Timothy I ٤٤، وعن تيموثيوس أنظر ج-١-٢-٣ من الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٣٣) حول هذا الموضوع قارن ج- ١-٣-١-٢ ، و ٣-٢-١-٣-٤-٢- من الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٣٤) قارن دونلوب Dunlop ضمن Studies in Islam (نيودلهي) ١١٩٦٤/ / ١٤.

(٣٥) حول هذا الموضوع قارن سيد Sayed (ثورة ابن الأشعث Revolte des Ibn al-As at) ٣٥١.

(٣٦) أبو نعيم [الأصبهاني] (حِلْيَة [الأولياء]) ٣، ٨٠، ١-٣.

(٣٧) وكيع (أخبار القضاة) ١؛ ٢٩٤، - ٤-٦؛ الذهبي (تاريخ الإسلام) ٣؛ ٣٨٦، ١٠-١١.

(٣٨) أبونعيم (حلية) ٢؛ ٩٤، ٦-٧؛ ابن تيمية (رسالة الصوفية والفقراء) ترجمة ي. هومرن E. Homerin ضمن Arabica، ٣٢/ ١٩٨٥/ ٢١٩-٢٢١، وهناك في ٢٢٢-٢٢٣ و٢٢٩ و٢٣١. يعتمد ابن تيمية في ذلك على حالة زرارة بن الأوفى (المرجع السابق، ٢٢٣ بتعليق ٢٣٩). في ذلك الموضوع قارن أيضاً F. Meier، ضمن Saeculum ٣٢/ ١٩٨٢/ ٧٦.

٢-٢-١ - «المَلاحِدَة»

هناك رواية ترد كثيراً في كتاب الأغاني، تثبت أنه كان في البصرة إبان العصر الأموي المتأخر ستة أشخاص يهتمون بالمسائل الكلامية، ويُروى أنهم كانوا يجتمعون في بيت أحد الأزديين من أجل مناقشة مثل هذه المسائل. تبنى اثنان من هؤلاء الستة فيما بعد مذهب الاعتزال، ونقصد بهما واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد، وهناك اثنان آخران أعلنا توبتهما ورجعا عما قالا، وهما عبد الكريم بن أبي العوجاء وصالح بن عبد القدوس، اللذان نُظر إليهما في التاريخ على اعتبارهما من الملاحدة. وقد ظل خامس هؤلاء - وهو الشاعر بشار بن برد - طيلة حياته مُتحيّراً ومخلطًا[١]، أما سادسهم الأزدي فمال إلى تبني تعاليم السُمانية، وهي تعاليم هندية، ودائماً ما نجده يعبر عن آرائهم ظاهريًا على الأقل[٢].

لا يصح أن نولي هذه الرواية ثقة كاملة، فهي تشتمل على مشاكل لغوية خالصة،[٣] وكذلك فإن الراوي، ونقصد به سعيد بن سَلاّم، بالأحري سعيد بن سَلاّم العَطّار البصري، والذي يروي عن سفيان الثوري (توفي ١٦١هـ/٧٧٨م) لم يعاصر - على ما يبدو- الزمان الذي يحكي عنه، فقد قدم من البصرة إلى بغداد، وكان يدّعي أشياء رآها في مدينته البصرة لم يُتمكن التحقق من صحتها[٤]. أخيراً فإن هناك رواية مشابهة عند ابن تغري بردي، غير أن روايته صيغت على نحو أسلوبي أبلغ من

---

(١) مُتَحَيِّر مُخَلِّط. هناك من يقرؤها «مُخَلَّط» بكسر اللام أو فتحها، وكلاهما جائز، وعن «المُتَحَيّر»، قارن كتابي (Erkenntnislehre) ٢٢٦.

(٢) (الأغاني) ٣؛ ١٤٦، ١٠-١٢ > ابن نباتة: (سرح العيون) ٣٠٠، ٩-١١، وابن حجر (لسان الميزان) ٤؛ ٥١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ كذلك فوك Fück (الحضارة العربية، arabische Kultur) ٢٥٨-٢٦٠، و٢٦٧ (= العدد التذكاري Kahle ٩٥).

(٣) فمثلاً نتساءل لماذا أعلن اثنان من الملاحدة عن توبتيهما، هل أن انشغالهما بالمسائل الكلامية كان بمثابة ذنب؟ كذلك فإن تعبير «صَحَّحَ التوبة» الوارد في الرواية تعبير غير معهود، فالأجدر أن يقول «صحح المثنوية» (انظر فوك Fück ص ٢٥٩ ، ملاحظة رقم ١ ، وص ٢٦٧ ملاحظة رقم ٢). حتى هذا التعبير الأخير به إشكالية لوجود فعل «صَحَّحَ» به، فلا ندري هل معناه «أعطاه الحق في ذلك» أم معناه «رآه صائباً» ؟ ونجد أن الرواية المكتوبة في زمن لاحق قد تغيرت في هذا الموضع، فابن نباته أورد تعبير « *فصارا إلى المثنوية* ». أما الذين قاموا على نشر ديوان بشار بن برد فقد أوردوا تعبير «*فصمما على المثنوية*»، قارن بالتفصيل العدد التذكاري Spuler ٦٥، ملاحظة ٦٣.

(٤) عن سعيد بن سلام العطّار البصري قارن (تاريخ بغداد) ٩؛ ٨٠-٨١ رقم ٤٦٦١؛ العقيلي (الضعفاء) ٢؛ ١٠٨-١٠٩ رقم ٥٨٠؛ (ميزان) رقم ٣١٩٥.

الأولى. تذكر رواية ابن تغري بردي أن عدد الأشخاص الذين كانوا يجتمعون عشرة [وليس ستة] وأن كل واحد منهم كان أثناء الجلسات يحصل على بطاقة تميز انتماءاته والموقف الذي يمثله؛ حيث كان صالح بن عبد القدوس مثنوياً، والخليل بن أحمد سنياً[(٥)]، والسيد الحميري شيعياً، وسفيان بن مغازي صُفرياً[(٦)]، وبشار بن برد ملحداً، وحماد العجرد زنديقاً وهو ابن الشاعر اليهودي ريش جالوثة، وكان ابن نظير متكلماً مسيحياً، وكان عمرو بن أخت المؤيد زرادشتياً[(٧)]، أما سنان الحراني فكان صابئياً. وفي رواية ابن تغري بردي لم يكن هؤلاء يتناقشون في المسائل الكلامية، وإنما كانوا يلقون الأشعار. على الرغم من ذلك فيتعذر التحقق من شخص الراوي الذي ذُكر بأن اسمه خلف بن المثنى[(٨)].

ومما يمكن إثباته على أية حال هو أن الأصولية كان لها تمثيل بين المفكرين البصريين فيما قبل العصر العباسي، ولكنها لم تأخذ طابعاً خاصاً إلا في وقت لاحق، وكان لكل مفكر منهم طريقته في التعبير عن ذلك. لم يكن هؤلاء الذين كانوا يجتمعون في «نادي الحوار»[(٩)] هذا في مراحل عمرية متقدمة توجب التقدير، فمثلاً بشار بن برد لقي حتفه في نهاية الستينيات ولم يكن آنذاك قد أتم الثلاثين من عمره على أقصى تقدير. وكان الحال كذلك مع عمرو بن عبيد الذي وُلد في نفس العام الذي وُلد فيه واصل (عام ٨٠ هـ/ ٧٠٠م)، وإن كنا نفترض أن الاثنين سرعان ما افترقا عن بعضيهما. يُروى كذلك أن عمرو بن عبيد طرد ابن أبي العوجاء من البصرة لأنه كان «يفسد الشبيبة»[(١٠)]، وكذلك فإن بشار بن برد لم يسلم من المعتزلة. وعلى ما يبدو فإن قمع الملاحدة لم يقع إلا على نحو بسيط، سواءً في البصرة أو في الكوفة[(١١)]، فكان موظفو الدولة والشعراء قد اقتفوا بالفعل أثر النداء المنبعث من أبواق قصر الخلافة، على الرغم من أن البصرة ذاتها شهدت صراعات للآراء المختلفة في الزمان السابق لذلك.

---

(٥) نقصد به العَالِم اللُّغَوي المشهور الخليل بن أحمد.

(٦) وهذا من المعلومات التي لا يمكن التوثق منها.

(٧) يطرح الناشر السؤال: هل أن الأصح أن نقول «المُبَذ» بدلاً من «المُؤيَّد».

(٨) (نجوم) ٢؛ ٩، ٢٩، ٣-٥؛ قارن أيضاً ابن المعتز (طبقات) ٩١، ١٠-١٢. كذلك فايدة Vajda ضمن RSO ١٧/١٩٣٨/ ٢٠٤.

(٩) انظر فوك Fück ٢٤١.

(١٠) (الأغاني) ٣، ١٤٧، ٣-٥، وانظر ٢-٢-٨-٢-١ الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١١) قارن ما ورد عن «أبو هذيل» في ج- ١-٢-١-٣ من الجزء الثالث من هذا الكتاب.

٢-٢-١-١- بَشّار بن بُردْ

ليس من اليسير على أية حال حسم القول إلى أي مدى كان بشار بن برد زنديقاً، ذلك لأن صراعه مع المعتزلة لا يشكل إلا مرحلة ضمن مراحل عدة من سيرة بشار الذاتية، حتى هذه المرحلة لم تُحدد ملامحها حتى من قبل المعروفين في هذا المجال من أمثال الجاحظ. كذلك فإن المهتمين المعاصرين من أمثال ف. جابريلي F. Gabrielli لم يثبتوا عند بشار بن برد ذلك الشاعر إلا كونه متخبطاً ومتبنياً لمذهب التلفيق(١). فقد كان بشار بن برد نموذجاً للمتطلعين، وكان ذا مواهب عالية، غير أنه على الرغم من ذلك كان متخبطاً في اختيار المادة التي اعتمد عليها. كان أبوه ما يزال عبداً عند إحدى زوجات ابن المهلب، وقد كان أبوه يعمل «طواباً»، أي يقوم بصناعة الطوب(٢)، وقد أُعتق عندما وُلد له ابناً كفيفاً(٣). وكان بشار بن برد نفسه يعاني من الأصول التي ينتمي إليها، لذلك نجده ابتكر من بنات خياله نسباً إيرانياً، وادعى أن

---

(١) في BSOAS ٩/ ١٩٣٧/ ١٥٤. عن بشار بن برد قارن محمد بديع شريف (تاريخ حركة الموالي في شرق دولة الخلافة) Beiträge zur Geschichte der Mawali-Bewegung im Osten des Kalifenreiches (رسالة دكتوراه، بازل ١٩٤٢)، ص٥٠ -٥٢؛ Attia Rizk (بشار بن برد شاعر الحداثة العباسية طبقاً لرواية كتاب الأغاني وأطروحاته) Baššar b. Burd, ein Dichter der ʻabbasidischen Moderne, in der Überlieferung und der Darstellung des Kitab al-Agani (رسالة دكتوراه، هايدلبرج ١٩٦٦)؛ وبوجه عام قارن سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٢/ ٤٥٥-٤٥٧، وSchoeler ضمن CHAL تاريخ كامبردج للأدب العربي ٢؛ ٢٧٦-٢٧٨، عن زندقته كتب [جورج] فيدا في: RSO ١٧/ ١٩٣٨/ ١٩٧ ، ١٩٧-١٩٩؛و *Arabische Kultur* ,Fück ٢٦٢-٢٦٣، و ٢٦٧، هامش ٣؛ صدر حديثا بشكل أكثر استفاضة بحث فاروق عُمَرْ Faruq ʻUmar ضمن بحوث في التاريخ العربي ٢٨٦-٢٨٨. وإن كنت أختلف كثيراً مع ما قيل في هذه المنشورات، نظراً لأنني أعتقد أنه لا يمكن إصدار حكم نهائي عن نوازع بشار ابن برد إلا بعد تفحص الأجزاء المتبقية من ديوانه والتفنيد المنهجي للأخبار عند أبو فرج الأصفهاني وابن المعتز وغيرهم، وهذا ما لم يحدث في المراجع المذكورة هنا؛ فيبدو مثلاً أن مؤلفي أطروحتي الدكتوراه المذكورتين هنا لم يسمعا قط عما يُعرف بنقد المراجع، فالأخبار في مجملها قصصية، ولا يصح النظر إليها على اعتبارها شواهد تاريخية. وقد أدى عدم مراعاة هذه الحقيقة إلى وجود ضعف في وضع ملامح شخصية بن برد، انظر R. Blachére: Le cas Baššár، ضمن ANalecta ٥٨٣-٥٨٥. تدور هذه المقالة حول مشهد حدث قبل أسابيع من موت بشار بن برد، وإن كانت هذه المقالة لا تخلو من بعض الأخطاء لا سيما التاريخية.

(٢) (الأغاني) ٣؛ ١٣٧، ٨ -١٠و٢٠٧، السطر الأخير؛كذلك نص ١٢؛ ٢، ٢٧.

(٣) (الأغاني) ٣؛ ١٣٦، ٣ -٥، وتزعم الرواية ١٣٦، ١٥ أن بشار هو الذي أَعتق وليس أباه.

هذا النسب يمتد عبر ٢٥ جيلاً ليصل إلى يستاسب بن لهراسف، وهو جد أسرة اليستاسبيين؛ وهذا يعني أن نسبه يرجع إلى عصر الزرادشتية[٤]. كان بشار بن برد قد أطرى على واصل بسبب كفاءته البلاغية[٥]، وذلك عندما كان واصل في قمة مجده بعد مقابلته عبد الله بن عمر بن عبد العزيز في عام ١٢٦هـ/ ٧٤٤م؛ غير أن ذكر واصل لم يتخط عند بشار حد الإطراء، فلم ترد فكرة مساندة قضيته على خاطره. ألف بشار بن برد قصائد مديح في الولاة من بعد ابن عمر بن عبد العزيز كابن هبيرة وسَلم بن قتيبة، ممن كانوا لا يكترثون كثيراً بالمعارضة الدينية التي كانت في العراق. ومن بين هذه القصائد التي حُفظت حتى وقتنا هذا تلك القصيدة التي ألفها في مروان الثاني[٦]. أما عندما اعتلى العباسيون الحكم فقد قام بشار بمدح «فرسان خراسان»، وحينها فقط اكتشف أن جده نشأ في تخارستان[٧]؛ بل إنه ادعى أن جده منهم[٨]. وقد تمت مكافأة بشار على مديحه هذا، حيث قُوبلت مبايعاته بالاستحسان، وغُض الطرف عن ماضيه المتموج، حيث نظر إلى هذا الماضي على اعتباره من قبيل الممارسة الشعرية. بلغ بشار مبلغاً كبيراً حتى أنه كان له علاقة بالخليفة المنصور ذاته، ويبدو إنه كان في رفقته أثناء رحلته إلى مكة لأداء فريضة الحج. واجتهد بشار في عصر المهدي في إشاعة أنه من أصل إيراني، فكان عربيًا من ناحية الملبس واللسان، و«قرشيًا فارسيًا» من ناحية الأصول[٩]. غير أنه سرعان ما تقلب الزمان؛

---

(٤) المرجع السابق ١٣٥، ٢ -٤، وعن هذه الأسرة. راجع عطية رزق (بشار بن برد) ٧٦، هامش ٢. أفضل ذكر لها ورد عند أحد الشعوبيين. كذلك فإن بشار ينوه إلى نسبه في أحد أشعاره عن كسرى وساسان (ديوان ١ ؛٣٧٧، ٨-٩، ترجمة Wagner: (الملامح الرئيسية للشعر العربي الكلاسيكي، Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung ٢؛ ٩٠، وحديثاً عند Schoeler، ضمن CHAL تاريخ كامبردج للأدب العربي ٢؛ ٢٧٩-٢٨٠)؛ علاوة على ذلك فإن بشار بن برد يذكر بأنه ابن أخ باسليس (المرجع السابق ١ ؛ ٣٨٠؛ ٢-٣).

(٥) انظر فيما يلي في هذا الكتاب ٢-٢-٥-١

(٦) (الديوان) ١، ٣٠٦ -٣٠٨، وكذلك Gabrielli ضمن BSOAS ١٩٣٧، ١٥٣-١٥٤. حول هذا الموضوع والموضوع الذي يليه بشكل عام قارن Blachére ضمن دائرة المعارف الإسلامية، طبعة حديثةً Encyclopaedia of Islam, New Edition ١، ١٠٨٠-١٠٨١، وفاروق عُمَرْ فوزي ضمن المورد ١٦/ ١٩٨٧/ ٧٥-٧٧.

(٧) (الأغاني) ٣؛ ١٣٥، ٦-٧.

(٨) الجاحظ (البيان) ١؛ ٤٩، ٤ -٦، وكذلك (الأغاني) ٣ ؛ ١٣٨، ١١ -١٣. قارن أيضاً مدح السفاح (الديوان) ٣؛ ٢٩ -٣١، لا سيما ٣٧ في النهاية.

(٩) (الأغاني) ٣؛ ١٣٨، ١ -٣؛ عن علاقته بالمهدي قارن أيضاً ابن المعتز (طبقات) ٢١، ١٢ - ١٤.

حيث بلغ الوزير يعقوب بن داود أن بشار نال منه، وأمر الخليفة بجلده حتى الموت وإلقائه في مستنقعات «البطيحة»، عند ذلك فحسب عرف الناس أن الزندقة ولا سيما في نمطها الإيراني كانت السبب الأعمق الذي أدى إلى إعدام بشار[١٠]. ولو صح أن محمد بن عيسى قاضي الزنادقة الجديد والمعروف بلقب حمدويه هو الذي أصدر حكم الإعدام، لافترضنا بأن موت بشار بن برد كان في عام ١٦٨هـ ٧٨٤م.[١١]

لعلّ اتهام بشار بن برد بالزندقة مجرد ذريعة، عند افتراض أن هذا الاتهام قد لعب في الأصل دوراً في الملابسات التي أدت إلى إعدامه. كذلك فإن تدخل قاضي الزنادقة لم يجعل من بشار زنديقاً. وعلى أية حال فقد علت أصوات هنا وهناك تذكر بأن بشار أُتهم بأنه كانت له ميولات خوارجية[١٢]. وبغض النظر عما أُشيع من أقاويل متضاربة عن اتجاهات بشار بن برد، إلا أنه كان على وعي بما يحيق به من مخاطر، لذلك نجده أحياناً يؤكد على صحة عقيدته[١٣]، ونراه أحيانًا أخرى يمتدح المهدي بسبب صرامته تجاه أولئك «العصاة على الهداية»[١٤]. نجده كذلك يهجو ابن أبي العوجاء ويتهمه بالزندقة (وابن العوجاء هذا كان قد أُعدم قبل ذلك بأعوام مضت)، فكان بشار يتهمه بأنه لا يصلي ولا يصوم.[١٥] غير أنه مما يدعو للعجب هو تصادمه مع يعقوب بن داود، ذلك الذي حل محل أبو عبيد الله معاوية في الوزارة بعد أن ساءت سمعة الأخير بسبب اتهام ابنه بالزندقة[١٦].

---

(١٠) المرجع السابق ٢٤٣، ٩-١١ و٢٤٥، ٤-٦ ؛ وكذلك ابن المعتز ٢٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ وFück ٢٦٢-٢٦٣، وVajda ٢٠٢.

(١١) المرجع السابق ٢٥٠، ١-٢؛ أيضاً كتابي (طيلسان بن حرب) **Tailasan des Ibn Harb** ١١. فيما عدا ذلك يُذكر أنه أُعدم عام ١٦٧هـ، وربما سبب ذلك يرجع إلى أنه كان معروفاً بأن حملة تتبُّع الزنادقة وقعت في هذا العام (انظر الجزء الثالث من هذا الكتاب ج- ٦-٢-٢).

(١٢) ابن المعتز (طبقات)، ٢١، ١٥-١٦.

(١٣) (الديوان) ٢؛ ٣٦، ٣ ولا سيما في القَسَم الذي قسمه.

(١٤) المرجع السابق ٢؛ ٨٦، ١.

(١٥) (الأغاني) ٣، ١٤٧، ٥-٧. على الرغم من ذلك فعلينا أن نتساءل عن صحة نسب هذه الأبيات لبشار بن برد، فنلاحظ أن الروايات الواردة تجتهد في خلق نوع من المُزاحة بأن تجعل الزنادقة يشهد كل واحد منهم على الآخر (انظرالجزء الأول من هذا الكتاب ، ٢-١-٥-٨-٣).

(١٦) في ذلك قارن Sourdel (وزارت، Vizarat) ١ ؛ ١٠٠-١٠٢، وفي ص ١٠٦ هجاء بشار ليعقوب بن داود. وفي (البحوث) ٢٩٤ -٢٩٦، يرى فاروق عمر أن الظروف السياسية في ذلك العصر هي التي شكلت العوامل الحاسمة في هذه القضايا، ويعتبر الاتهامات بالزندقة مجرد ذريعة. وعن موقف بشار المؤيد للنظام الحاكم قارن Sharon (ألوية سوداء **Black Banners**) ٧٧ هامش ٨.

أما في الرأي العام فقد شاعت الأقاويل تجاه بشار وسلمت بعضها بعضاً، فساد الاعتقاد بأن مثل هذه الأشعار المتحررة التي كانت تصدر عن بشار لا يمكن على أية حال أن تصدر عن رجل تقي مهذب. فيُروى أن مالك بن دينار، ذلك الزاهد البصري (تُوفي ١٣١هـ/ ٧٤٨م)[١٧]، قد قام تلبيةً لواجب الأمر بالمعروف بزيارة بشار وأعلمه بأنه يخدش الأخلاقيات العامة بأشعار الغزل التي يلقيها على مسامع الناس[١٨]. يُروى كذلك أن الحسن البصري كان مستاءً من سلوك بشار في الحياة، هذا على الرغم أنه عندما مات الحسن البصري لم يكن بشار قد بلغ سن الخامسة عشر[١٩]. فقد كان الشاعر بشار بن برد صاحب لسان ساخر لاذع، وقد نعته الحسن البصري بـ«القَسْ»[٢٠]، غير أن مالك بن دينار لم يكن لا من «أشكاله ولا من أضرابه»[٢١]. ولكي يتم التأكد من عدم أدائه للصلوات فكانوا يقومون بنثر الرمال حول بيته، وعندما لا يرون أثر أقدامه على الرمال بعد ذلك يتأكدون من أنه لم يذهب للصلاة[٢٢]، فقد كان بشار كفيفاً؛ أي لا يستطيع تحاشي السير على الرمال. ولكي يتمكن بشار من إنقاذ صورته أمام الناس، فيُروى أنه قصد ذات مرة أداء فريضة الحج؛ غير أنه عدل أثناء السير عن مكة إلى مكان ما، وجعل يشرب الخمر ويتسكع هنا وهناك، وفي النهاية انضم بعد أن حلق شعر رأسه في القادسيّة إلى صفوف الحجاج العائدين من مكة[٢٣].

كان أهل الاعتزال - كل على قدر تمسكه بالعرف - هم أول من رسم هذه الصورة لبشار ابن برد، فقد أثبت الفقيه العراقي علي الزبيدي أن كثيراً من الروايات المتعلقة ببشار والواردة في كتاب الأغاني ترجع إلى أهل الاعتزال[٢٤]. حتى هؤلاء

---

(١٧) عن مالك بن دينار انظر ٢-٢-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٨) (الأغاني) ٣؛ ١٧٠، ٨ -١٠؛كذلك المرزباني (نور القبس) ١١٨، ٥ -٧ (حيث تُستبدل في سطر ٦ كلمة «استهتار» بكلمة «اشتهار»).

(١٩) (الأغاني) ١٦٩، ١٥-١٧. وهذا كان سبباً أيضاً لماذا أن أبو عبيدة زعم بأنه كان يتقي لسان بشار منذ أن كان صبياً (المرجع السابق ١٤٣، ٣-٥).

(٢٠) المرجع السابق ١٦٩، ١٦. وكلمة «قَسْ [قِسيس]» ترد في القصيدة المدونة بعد ذلك دون ذكر لاسم الحسن البصري، وهذا نقطة بداية الأقصوصة.

(٢١) «ما هو من أشكالي ولا أضرابي» (مثلما ورد في ١٧٠، ١٢).

(٢٢) مرتضى (أمالي)١؛ ١٣٨، ١٠-١١.

(٢٣) (الأغاني) ٣؛ ١٨٥، ٥-٧. وهناك حكايات شبيهة رُويت عن أشخاص آخرين (قارن Vajda ضمن RSO، ١٧/١٩٣٨/ ١٩٩ هامش ٣).

(٢٤) (*مصادر أخبار بشار بن برد*) ضمن مجلة آداب بغداد ٧/ ١٩٦٤/ ١٢٩ -١٣١.

لم يوردوا هذه الروايات على نحو من الدقة، فقد حفظ لنا الجاحظ إحدى خطب واصل الحماسية التي ينتهج فيها أسلوب النبي محمد في المدينة عند طرح الأسئلة، فيسأل عن هل هناك من أحد يستطيع أن يأخذ على يد هذا *الملحد*(٢٥). ويمكن اعتبار هذا النص من قبيل المزيف، ذلك لأنه يتجنب بعناية حرف «ر» الذي كان يشكل خطراً عند واصل؛ وإن كان القُصاص المتأخرون قد نوهوا إلى أن واصل كان حتى في حالة الغضب ينتبه إلى عدم لفت انتباه المستمعين إلى اللثغة التي في لسانه، لذلك نجد أن الكُتاب يوردون هذه الحكاية ويصقلونها في رَويّة متناهية(٢٦). غير أننا نعجز عن تصور أن واصل - ذلك الذي امتدحه بشار في إحدى قصائده - لم ينتبه إلى أنه يتعرض لداهية كبيرة جداً. والتحقق من الشقاق بين المعتزلة وبشار لم يتمكن من التأكد منه وإثباته مرجعياً إلا في وقت متأخر، وذلك من خلال هجوم الشاعر المعتزلي صفوان الأنصاري، الذي تنتمي أبياته إلى عام ١٦٠هـ تقريباً.

حتى في هذه الأبيات ما يزال ماضي بشار بن برد يكتنفه الغموض؛ غير أن الأمر هنا أضحى أكثر وضوحاً عن ذي قبل، وهو الوضوح الذي يمكنُنَا على نحو ما من فهم بعض التعريضات. فيُذكر أن بشار كان على علاقة بـ«ميلاء» مرضعة أبو المنصور العجلي وبشخص معروف اسمه عاصم(٢٧). والتنويه بوجود هذه العلاقة يُدرج بشار ضمن دوائر أصولية شيعية، فأتباع أبو المنصور كانوا قبل عقود من الزمان قد أدخلوا الذعر على أهالي الكوفة بسبب ما قاموا به من أعمال إرهابية. كذلك فإن «ميلاء» نفسها ترد في بعض الأبيات التي تُنسب إلى أعشى همدان في صورة زعيمة «الخناقين»، أولئك الذين كانوا بصفتهم عازفيين يدخلون إلى البيوت ويقتلون سكانها متخفين وراء صخب الموسيقى(٢٨). كان قد مضى على هذه الأحداث زمن بعيد، فأبو المنصور قد أُعدم في زمان يوسف بن عمر الثقفي (١٢٠هـ/٧٣٨م - ١٢٦هـ/٧٤٤م)؛

---

(٢٥) (الأغاني) ١٤٦، ١ -٣؛ كذلك (البيان) ١؛ ١٦، ١٠ -١٢؛ والمبرد (الكامل) ٩٢٤، ١ -٣؛ ابن النديم ٢٠٢، ٤-٦ وغيرها.

(٢٦) انظر فيما يلي ٢-٢-٦-١-. حتى أن أبا عبيدة نفسه يورد هذه القصة، وإن كان كلام واصل يرد عنده بلفظ آخر، ودون «ر» (المرزباني، ١١٨، ٨-١٠).

(٢٧) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نصوص؛ نص ١٢: صفوان الأنصاري -١، انظر ٢٤؛ راجع أيضاً الجزء الأول ٢-١-٣-٣- الروافض.

(٢٨) الجاحظ (الحيوان) ٦؛ ٣٨٩، السطر الأخير؛ قارن أيضاً ٢-١-٣-٣-٨-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب، هامش ٤. وقد تم إعدام أعشى همدان مباشرة بعد ثورة ابن الأشعث (قارن سزكين Sezgin تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ٢/ ٣٤٥).

غير أن طائفته استمرت في الوجود. وفي عصر المهدي قُدم ابن المنصور للمحاكمة، فيُروى أنه ادعى النبوة، واستطاع من خلال ذلك جمع الكثير من الأموال، التي سُر الخليفة فيما بعد بأن أودعها خزينته الخاصة(٢٩). في ذلك كان مكمن خطر الاتهامات الموجهة لبشار بن برد، فحتى لو افترضنا أن بشار كان متطرفاً، فإن هذه المرحلة تُعتبر بمثابة حِيلة شباب. غير أن هناك ثمة أمر يعارض هذا القول، وهو أن والد بشار كان قريباً من هذه الحركة، وهذا ما ذكره الشاعر صفوان الأنصاري(٣٠). لا تختلف الروايات المتأخرة عن ذلك، فنجد مثلاً أن واصل يدرج ضمن ملاحظاته في خطبته الهجائية الغريبة التي ذكرناها سالفاً بأنه لا يرغب على أية حال في أن يقبل غيلة *الغلاة*.

في الأبيات التالية نجد أن صفوان الأنصاري قد كشف القناع عن أمور كثيرة، حيث نكتشف أن بشار بن برد قد هجا واصل ذاته، ونعته بـ«بائع النسيج» وبـ«المخرف»، وقد تهكم بشكل عنقه المعوج(٣١). ويبدو أن هذا من قبيل التعريض إلى أبيات بشار التي حفظها لنا الجاحظ:

مـاذا مُـنـيـتُ بـغَـزَّالٍ لَـهُ عُـنُـقٌ	كَنِقْنِقِ الـدَوِّ إنْ وَلَّـى وإنْ مَـثَـلا
عُنُقَ الـزَرَافـةِ مـا بـالـي وبـالُـكُـمُ	تُكفِّرون رِجالاً كَفَّروا رَجُلاً(٣٢)

بالرغم من أن الجاحظ يدّعي بأن بشار بن برد قد وجه هذه الأبيات ضد واصل ذاته عندما أظهر واصل استياءه منه، إلا أنه يبدو أن الجاحظ يتبع في ذلك التصور

---

(٢٩) Halm (الغنوصية Gnosis) ٨٦-٨٨.

(٣٠) قارن مقالتي ضمن العدد التذكاري Steppat، WO ٢٨/١٩٨٨/١٤٨-١٥٠. ويتمخض عن ذلك أيضاً الاستهلال التأريخي المقترح للأبيات، ذلك لأنه يتناسب مع المعلومات التي لدينا عن صفوان (انظر٣٨٢-٣٨٣). على كلٍ لا يصح هنا إغفال أن صفوان هذا قد هجا أم بشار (الجاحظ: البيان، ١؛ ٣١، ١-٢؛ ترجمة Pellat، ضمن العدد التذكاري Wicken ٢٥). وهذا ينبغي أن يُنسب إلى زمن أبعد؛ غير أن كلا الأمرين لا علاقة لأحدهما بالآخر. علاوة على ذلك فإن هذه الأبيات على الرغم من أنها موجهة إلى أم بشار إلا أنه يُرمى بها في المقام الأول إلى بشار نفسه.

(٣١) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ النص ١٢؛ ٢،تصويب مُقترح ٢٤-٢٦.

(٣٢) (الأغاني) ١٤٥، ١١ -١٣؛ (البيان) ١؛ ١٦، ١ -٣؛ مقتبس عند المبرد (الكامل) ٩٢٢، ٤ -٦؛ مرتضى (الأمالي) ١؛ ١٣٩، ٤ -٦؛ ابن خلكان (وفيات الأعيان)، تحقيق إحسان عباس ٦؛ ١١، ١-٢. وأنا أفضل قراءة «تكفرون» الموجودة في كتاب (الأغاني) عن «أتكفرون» الموجودة في كتاب (البيان)، ولهذا أترجم نصف البيت الأخير على اعتباره خبراً وليس استفهاماً، نعم إن كتاب الجاحظ أكثر قدماً، ولكن نسخة كتاب الأغاني تفضلها كل المراجع المتأخرة.

الاعتزالي للتاريخ الذي ظل ثابتاً حيناً من الزمان، ذلك لأن بشار كان يتكلم في شعره بصيغ الجمع، وكان مخاطبوه هم أتباع واصل، ولم يدعِ أحد أن واصل كان ما يزال على قيد الحياة. فيرى بشار أن أتباع واصل غير متسامحين، ويرمون غيرهم من المسلمين بالكفر، ولكنهم ليسوا وحدهم من يفعل ذلك، فهذا الأمر معهود لدى كل المتعصبين. وبشار يعرض ذلك ساخراً في صيغة سلسلة من التفاعلات، ينوه فيها الواحد إلى الآخر. ويبدو أنه ينوه أيضاً إلى الخوارج، أولئك الذين اتهمهم أهل الاعتزال بالزندقة، أما الخوارج فكانوا قد اتهموا علي بن أبي طالب بالزندقة. ويبدو أن بشار يبرز ذلك بسبب أن المعتزلة الذين كانوا يلتفون حول صفوان الأنصاري قد رموه بالكفر.[٣٣] أما صفوان الأنصاري فيورد التهم الموجهة لبشار على نحو أن بشار لم يقتصر على الخروج على «علي بن أبي طالب» كما فعل الخوارج، وإنما نال أيضاً من أبي بكر الصديق[٣٤]. وهنا تظهر في الحقيقة الهوة الكبيرة بين رأي واصل الحيادي[٣٥] وبين رأي صفوان هذا، الذي يبدو أنه لا يتفق مع الميول الشيعيّة المتطرّفة التي رُمى بها بشار قبل ذلك. أما الجاحظ فيزيد التناقض عمقاً؛ إذ يذكر أن «بشار كان يؤمن (مثل الشيعة) بالرجعة، وأنه يرمي الأمة بأسرها بالكفر»[٣٦]، لأنه يرى بأن أتباع أبي بكر الصديق وكذلك أتباع علي بن أبي طالب قد ضلوا السبيل.

أما ما نحن بصدده الآن لا يُعد بمثابة نتيجة لتفكير غير منطقي، فنحن بصدد فكر فرقة الكاملية العقدي[٣٧]. غير أننا بداية نضيف أنه ليس بشار بن برد في المقام الأول هو من انضم إلى هذه الفرقة، وإنما أبوه الذي لم «يكن يعرف إلا الطين»، فإليه ينسب بشار هذا الانحراف، بمعنى أنه يلقي بالذنب على أبيه[٣٨]. وعلى أية حال فيبدو أن

---

(٣٣) يريد فوك Fück أن يستقرئ ذلك مباشرة من البيت الأخير؛ إذ يترجم «أتريدون رمي الآخرين بالكفر» فالأفضل أن تفعلوا ذلك مع رجل واحد فقط، يقصد: قائدكم واصل (الثقافة العربية) ص ٢٤٢. وهو بذلك يستبدل لفظ «كَفِرُوا» أو «أكَفِرُوا» بلفظ «كَفَّرُوا» بتشديد الفاء أو «أكَفَّرُوا». وإن كنت أرى أن هناك مبالغة في ذلك بالنظر إلى صيغة الأمر في سياقها مع متممات الخبر الأخرى التي ينبغي على فوك افتراضها للفهم. ولذلك أتفق مع ترجمة رزق (بشار ٩٣)، فلا يمكن افتراض أن واصل مخاطب هنا مخاطبة مباشرة إلا إذا ورد لفظ « *عُنُق الزَرَافة* » في بداية البيت الثاني في صيغة نداء، وإن كان هذا لا يعني في ذاته الكثير.

(٣٤) نص ١٢؛ ٢، التصويب المُقترح ٢٧-٢٨.

(٣٥) انظر ٢-٢-٦-١-٨ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٦) (الأغاني) ٣؛ ١٤٥، ٨ و٢٢٤،٢.

(٣٧) عن هذه الفرقة أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٣-٢-٣-١.

(٣٨) انظر ٢٨.

بشار وافق في وقت لاحق على مطلب الكاملية بأن على الإمام أن يأخذ حقه بنفسه، فيُروى أنه بايع محمد بن عبد الله «النفس الزكية» وأهدى له قصيدة احتفى به فيها على اعتباره من نسل فاطمة الزهراء، والتي فيها ينذر المنصور بقرب زوال حكمه. في الحقيقة فإن الكاملية وكذلك الكثيرون من أتباع أبي منصور العجلي قد تحولوا إلى محمد بن عبد الله.(٣٩) غير أني لا أرى بأن أصلية هذه القصيدة ترتقي فوق كل الشبهات، حيث يبدو أنها قد كُتبت في عصر سابق نسبياً، فهي لم تُرو إلا لأن بشار عندما ضاقت به السبل عدل القصيدة ليجعلها موجهه إلى المنصور وإلى أبي مسلم على نحو جعل كل المديح يُكال للخليفة، في حين أن كل الهجاء انهال على أبي مسلم.(٤٠) لم يكن الإقدام على ذلك من قبيل الذكاء ولا من قبيل الحكمة بعد سقوط أبي مسلم عام ١٣٦هـ، فاندلاع التمرّد في عام ١٤٥هـ كان ما تزال تسبقه فترة زمنيه تقدر بعشر سنوات تقريباً. بذلك نعرف أن محمد بن عبد الله كان قد أعد العدة قبل ذلك بزمن طويل،(٤١) غير أن هذا قد حدث سراً وبعيداً عن ساحات إلقاء أشعار المديح. علاوة على ذلك فإن الرواية تذكر بأن بشار لم يتعهد بتعديل القصيدة إلا بعد إخفاق التمرّد،(٤٢) ويبدو أن المسألة لا تعدو كونها قصة من نسج الخيال.

عن ظاهرة إعادة استغلال قصائد المديح، قارن Kilito, L'Auteur et ses doubles، ص ٣١-٣٣؛ وقارن أيضاً المثال المذكور في الجزء الأول من هذا الكتاب ١-٢-٥-١. - ونجد أن و. ف. فوزي قد فهم بيتاً في القصيدة، (ديوان) ٢؛ ٢٩٧ -٢٩٩، على اعتبار أنها جدلية ضد عبد الله بن الحسن وابنيه محمد وإبراهيم (المورد ١٦/ ١٩٨٧، عدد ١، ص ٨٤)؛ وبذلك يمكن استبعاد أن بشار قد عمل في وقت ما لصالح النفس الزكية، فمثل هذه الفرضية ناتجة عن قراءة خاطئة (إذ استبدلت كلمة مدعين بكلمة مدعياني، في ٣٠٠، ٥)، وإن كان هذا مستبعد بسبب البحر الشعري. عدا ذلك فإن القصيدة موجهة للمهدي، الذي يُنعت بالخليفة (٣٠٢، ٣)؛ وهذا يعني أنها كُتبت بعد ١٣ عام من التمرّد. لعلّه كان يمكن التوثق من استمرار ارتباط بشار بالكاملية إذا كان في مقدرتنا وضع

---

(٣٩) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٣-٣.

(٤٠) (الأغاني) ٣؛ ١٥٦، ٦ -٨ و٢١٣، ١٣ -١٥؛ ترجمة رزق ١٠٩ -١١١ و١٩٦ -١٩٨. في هذا الموضوع قارن أيضاً Vadet (Esprit courtois) ١٦٨ وBeeston (مختارات من أشعار بشار Selctions from te poetry of Baššar) ٤٨ -٥٠.

(٤١) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب، ٢-١-٣-٣-٨.

(٤٢) (الأغاني) ٣؛ ١٥٦، ٩ و٢١٣، ١٥.

علاقة بين هذا وبين البيت الأخير للقصيدة الذي أوردناه في موضع سابق من الكتاب، ولذلك ينبغي أن نؤسس على الرواية كما وردت عند الجاحظ ونترجمها على النحو التالي: «أتودون رمي الناس بالكفر وقد رموا آخر بالكفر؟»، حيث يُقصد بالناس هنا الكاملية، في حين أن المراد بالآخر هو علي بن أبي طالب، وهذا هو ما فعله شكر Chokr (الزندقة ٤٣٥) في تحليله للبيت، وإن كان من الصعب افتراض أن بشار يستخدم هنا اصطلاحات الأعداء، فالجاحظ هو أول من ذكر أن الكاملية رموا علي بن أبي طالب بالكفر، ولا يهمنا هنا مناقشة علاقة بشار بالرافضة (في ذلك قارن كتاب الأغاني، ٣، ١٦٨، ١ -٢).

كان البغدادي هو الأول من بين مؤرخي الزنادقة ممن أبرزوا علاقة بشار بن برد بالكاملية،(٤٣) فالبغدادي يوضح بذلك الملاحظات الغامضة الواردة عند الجاحظ، ويورد حكاية أوردها أيضاً الجاحظ، تروي هذه الحكاية أن بشار سُئل يوماً ما عن علي بن أبي طالب هل قد مرق من الدين، فأجابه بشار بالبيت الشعري التالي:

وَمـاَ شَـرُ الـثـلاثـةِ أُمْ عَـمْـرو بصاحِبك الذي لا تَصْبَحينا (٤٤)

ويعني بيت الشعر أن علي بن أبي طالب سرعان ما تاب ورجع، أما أبو بكر وعمر - فعلى العكس من ذلك - ظلاً دائماً على طريق الضلال، وليس هناك ذكر على الاطلاق لعثمان بن عثمان. وكل المعلومات الواردة هنا مقتبسة، وبيت الشعر موجود في معلقة عمرو بن كلثوم،(٤٥) ونفس البيت نقله أيضاً عمرو بن عدي بن نصر اللخمي.(٤٦) في الحقيقة فإن الأنباري لم يورد هذا البيت وبيتاً آخر غيره ضمن تعليقاته على المعلقات.(٤٧) كذلك فإن هذه القصة - إن صحّت أصلاً - تتناسب مع

(٤٣) (فَرق) ٣٩، ٦ -٨/ ٥٤، ٤-٦.

(٤٤) الجاحظ (البيان) ١؛ ١٦، ٨ وما بعدها ؛ (الأغاني) ٢٢٤، ٨ -١٠؛ العسكري (أوائل) ٢؛ ١٣٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. وقد أخطأ رزق في ترجمته إذ أسند القصة إلى واصل.

(٤٥) قارن المعلَّقات بتعليق الزوزني، تحقيق محمد علي حمدالله، دمشق ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣، ٢٣٩، انظر ٦/الترجمة. نولدكه Nöldeke، ضمن SB Wiener AK. Wiss. Phil.-Hist. Kl. ١٤٠/ ١٨٩٩، رقم ٧، ص ٢٤.

(٤٦) المرزُباني (معجم) ١١، ٤-٥.

(٤٧) تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة ١٩٦٣، ص ٣٧٤ بهامش ٢، وقوله « *شر الثلاثة*» تذكرنا بحديث للنبي محمد قاله في سياق ابن الزانية (انظر الجزء الأول أ - ٣، والجزء السادس، نصوص، ٢٢: النَظّام، ٨ب).

الفترة المبكرة من حياة بشار، فنحن لا نصادف أي تتبع لتطور حياة بشار بن برد لا عند الجاحظ ولا عند البغدادي. وفي الأزمنة اللاحقة، عندما لم يصبح للكاملية أهمية بالنسبة للرأي العام، انشغل المرء فقط بإعادة نسج عقيدة الرجعة، فيُروى أنه ذات مرة عندما أحدث الغنم هرجاً ومرجاً في بيت بشار، فإن بشار رأى بأن يوم القيامة قد جاء وأن الأموات يُطرق على أجداثهم حتى يخرجوا منها.[٤٨]

يرجع السبب في أن صفوان الأنصاري قد صب جل استيائه من هذه الذنوب التي اقترفها بشار أيام شبابه إلى أن صفوان - بل والمعتزلة جميعاً - لم يحظوا بمثل هذه الوجاهة الاجتماعية التي حظي بها بشار بن برد. لقد شارك المعتزلة في انتفاضة النفس الزكية.[٤٩] لذلك فإن صفوان لا يطعن في والد بشار على اعتباره «طوابًا» فحسب، بل نجده يتحدث عن «علج» آخر، اسمه عاصم، كان لبشار علاقة به، ونجده يتحدث كذلك عن *مولى* «إذا ظُلم، فإنه يرتب أمره بعود الزورق»،[٥٠] ذلك لأن عمل البحارة لم يكن له وجاهة اجتماعية آنذاك،[٥١] فكان من بينهم الكثير من العبيد خاصةً من الإيرانيين.[٥٢] غير أننا نرى أن صفوان أراد من خلال ذلك التمويه عن الموضوع الأساسي الذي يريد التحدث فيه، فالجزء الرئيسي من قصيدته تركز على نقض نظرية العناصر عند بشار بن برد، ففيما يربو عن ٢٢ بيتاً ينشد صفوان في قدر عنصر الطين،[٥٣] ذلك لأن بشار ادعى بأن النار هي أثمن العناصر.[٥٤] وهذا طبعاً ليس له علاقة بالعلوج الذين تحدث عنهم بداية، وليس له صلة أيضاً بالكاملية، وإن كان الجاحظ قد حفظ لنا العلاقة بين الاثنين في بيت شعري واحد:

الأرض مظلمة والنار مشرقة　　　والنار معبودة مذ كانت النار[٥٥]

---

(٤٨) (الأغاني) ١٦٠، ٧-٩.

(٤٩) انظرتحت ٢-٢-٦-٣-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٠) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نصوص؛ ١٢: صفوان الأنصاري ٢،٢٤ و ٢٦. ليس لدينا معلومات أكثر تفصيلاً عن هذين الشخصين.

(٥١) قارن ابن قتيبة (العيون) ١؛ ٧٠، ١٧ -١٩؛ والمحاسبي (أعمال القلوب) ١٠٤، ١٣ و١٠٦، ٩-١١.

(٥٢) صالح العلي (تنظيمات اجتماعية) ٢٤٦-٤٨.

(٥٣) انظر ٢-٢-٨-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٤) الجزء الخامس، نصوص، ١٢: صفوان الأنصاري ٢؛ انظر ١.

(٥٥) الجاحظ (البيان) ١؛١٦، ٥-٧ > الأغاني١٤٥، ٩-١١؛مع تبديل في النصف الأول من بيت مرتضى (أمالي)١؛ ١٣٨، ٩.

وبشيء من الخبث يشير الجاحظ بأن بشار بن برد على هذا النحو قد أنصف الشيطان، حيث إن في ذلك تعريض على المواضع القرآنية كذلك الموضع الذي في سورة الأعراف، آية ١٢ «. . . قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين». وهذا هو ما أكد عليه المعري فيما بعد، حيث ذكر في كتابه (رسالة الغفران) أنه حقيق على الشيطان أن يتشكر لبشار بسبب الأبيات التالية التي قالها الأخير فيه:

إبليس خير من أبيكم آدم   فتنبهوا يا معشر الفجار
إبليس من نار وآدم طينة   الأرض لا تسمو سمو النار[٥٦]

من هنا يتجلى أن ذلك من وحي خيال المعري، فهذان البيتان اللذان من خلالهما يمكن إثبات زندقة بشار بن برد على نحو أفضل من ذلك الذي أورده الجاحظ، لا وجود لهما خارج رسالة المعري. فبيت الشعر الذي يورده الجاحظ يحيل إلى اتجاه مختلف تماماً، وهذا ما يؤدي إليه أيضاً نقض صفوان الأنصاري لنظرية العناصر عند بشار، وعليه فإن بشار يدخل مع صفوان في حوار عن العناصر على نحو ما تعلمه «الزنادقة» من «المثنوية». أو بمعنى أدق فإن بشار بتقديسه للنار يصبح كأنه من الكنتيين، وهم كما وصفهم الشهرستاني بـ«المتعصبين إلى النار»، فهم يرون أيضًا أن النار، شأنها شأن الطين والماء ، أحد العناصر.[٥٧] أما نفي كون بشار مانويًا فهذا الأمر يعرفه كثير من المسلمين، فهم قد دوّنوا لنا أنه كان يأكل اللحم.[٥٨] ومن المؤكد أيضاً أن بشار لم يكن كنتياً، ولكن ربما أنه استهل أفكاره عنهم، وربما كذلك أن صفوان الأنصاري قد نوه إليهم من خلال استخدامه لفظ «عود الزورق»، فبشار لم يكن شاعراً فحسب، وإنما كان أيضاً خطيبًا يتكلم بالسجع، وقد كتب *رسائل* مشهورة.[٥٩] بهذه الموهبة يكون بشار قد شارك المعتزلة مربعهم، وربما أن بعض كتاباته النثرية تعالج مواضيع في فلسفة الطبيعة.

وإذا صدقنا بما قاله أحد أبناء إخوته عنه، فسنعلم أن حتى الحرانيون قد كان لهم

---

(٥٦) (رسالة الغفران) ٣٠٢، ١-٣.

(٥٧) (ملل) ١٩٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ ٦٤٩، ٢ -٤، وعن هؤلاء قارن الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٥-٦.

(٥٨) المبرد (الكامل) ٩٢٣، ٥ -٧ > مرتضى (أمالي) ١؛ ١٣٨، ٤ -٦ كذلك؛ Vajda ضمن RSO ١٧/١٩٣٨/٢٠١، هامش ٢.

(٥٩) الجاحظ (البيان) ١؛ ٤٩، ٩ -١٠ >و(الأغاني) ٣؛ ١٤٥، ٣ -٤.

يد في المسألة، فيُروى أنه تعلم على أيديهم.[٦٠] ونحن لا نستبعد ذلك استبعاداً كلياً، فبشار بن برد ألّفَ قصيدة مدح في سليمان بن هشام بن عبد الملك عندما كان سليمان والياً على حران،[٦١] ويبدو أنه دخل مع مروان الثاني الذي اتخذ من حران مقراً له في معركة ضد الخارجي الضحاك بن قيس.[٦٢] علاوة على ذلك فهو يذكر حملات الردع التي قام بها الخليفة ضد المدن السورية.[٦٣] ويخبرنا صفوان الأنصاري أن بشار غادر البصرة مع نهاية العصر الأموي، ولم يعد إلى أمصار العراق إلا بعد موت واصل بعد أن جال «بالتهائم وبالنُجد»[٦٤].[٦٥] وفي عام ١٢٦هـ أنشد بشار قصيدة في بني عامر في اليمامة.[٦٦] ولا يلزم هنا حصر وجود التهائم والنجد في أراضي الحجاز، فيُفهم منها أنها مطلقة على العموم، بمعنى أنه كان يجول في أماكن مختلفة، ومن المعلوم أن حران - إذا نظرنا إليها انطلاقًا من البصرة - تقع في منطقة جبلية. ويبدو أن صفوان أراد أن ينوه إلى أن بشار غادر العراق خوفاً من واصل، وبهذا الادعاء يكون صفوان قد مهد الطريق أمام الروايات التي وردت في الأزمنة اللاحقة. غير أن صفوان لم يصب كبد الحقيقة، ذلك لأن بشار غادر البصرة ليبحث عن الشهرة في مكان آخر. وتشير الأبيات الثلاثة الأخيرة من القصيدة وكذلك أبيات صفوان الأنصاري والأبيات الواردة في الروايات اللاحقة زمنياً إلى مدى الاستنكار الأخلاقي تجاه بشار، حيث يُذكر أن بشار كان يغتصب النساء رغم شكله القبيح الذي يشبه شكل القرد، وينصحه صفوان بأنه من الأفضل له أن يكتفي بالنساء الملتفات حول أبي منصور العجلي، وإن كانت أسماء النساء التي يذكرها صفوان في هذا الموضع لا تحيلنا لشيء مفيد، غير أننا نتعرف من خلالها أن هؤلاء النساء كن من الزاهدات.[٦٧]

يُحتمل أن بشار قد طوّر نظرته للنار من أجل القضاء على فكرة تُنسب للكاملية،

---

(٦٠) ابن المعتز (طبقات) ٢٢، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٦١) (الديوان)١؛ ٢٩١-٢٩٣.

(٦٢) عن هذا الرجل انظر تحت ٢-٤-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦٣) في ذلك راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ١-٢-٥-٣. قارن كذلك Blachére, Analecta ٥٩٤ .

(٦٤) هكذا موجود في القافية بدلاً من نُجُود.

(٦٥) الجزء الخامس، نصوص، ١٢: صفوان الأنصاري، ٢؛ انظر ٣٠ .

(٦٦) (الديوان) ٢؛٨-١٠ .

(٦٧) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نصوص؛ ١٢: صفوان الأنصاري ٢، من البداية ٣٢-٣٣ بتعليق. وصفوان يذكر قبح بشار أيضاً في بيتين من الشعر موجودين عند ابن الداعي (تبصرة ١٦٩، ١٢ -١٣ .

فحواها أن الإمامة والنبوة بمثابة إشعاع يتنقل من شخص لآخر؛[٦٨] غير أن صفوان يعتبر هذا من قبيل الإيمان بـ«التناسخ».[٦٩] ويُعتقد أن سليمان الأعمى (تُوفي ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) - شقيق صريع الغواني، وهو شاعر مثله -[٧٠] قد تعلم على يد بشار، إذ كان معتاد زيارته، والسبب في الاعتقاد بذلك أن سليمان كان يقول بأن الجسد هو هيكل الروح وسكنها.[٧١] غير أن بشار لم يكن يعتقد بأن لهذا الإشعاع قدرة ذاتية، بمعنى المبدأ الأزلي القديم طبقاً للنظرية المثنوية. وهذا ما يذكره صراحة المسمعي في رواية تُعتبر الفريدة من نوعها مقارنة بكل الروايات التي سقناها سالفاً:

> «واختص بشار الأعمى بأن قال: ليس على الناس أكثر من المعرفة واجتناب ما كان مكروهاً في الطباع من القتل والغصب والسرقة والفساد. وأنكر أن يكون جوهر النور إلهاً ومألوهاً ورباً ومربوباً ومالكاً ومملوكاً كما تذهب إليه المثنوية. وأنكر أن يكون الجوهر بعضه يصلي لبعض أو يضرع إلى بعض.»[٧٢]

نلاحظ هنا أن كثيراً من تعاليم المثنوية الرئيسية قد تم نبذها، فليس النور هو الله، ولو ربطنا ذلك بما قبله فسيكون المعنى أن الله قد غرس النور في أناس بعينهم، وقد يشبه هذا النور المغروس النور الإلهي، ولكنه ليس جزء منه بحيث يمكن أن نقول بقول المانوية الذين يزعمون بأنه عند أداء الصلاة فإن الجزء النوراني الموجود داخل المؤمن يتصل بالنور الأزلي الذي هو أصله. وعلى الرغم من أن بشار مسلم؛ إلا أنه أيضاً وفي نفس الوقت مثقف واعٍ، لا يهديه الوحي في اعتراضاته هذه، وإنما يهديه عقله، فليست هناك مهمة ملقاة على عاتق الإنسان إلا المعرفة، فيما يعني أن يتمخض عقله عن تصور لله، وأن يتبع تصوراته الطبيعية عن الأخلاق. أما المتكلمون على الجبهة الأخرى فيفسرون ذلك على نحو مختلف، فيزعمون بأن بشار قال بأنه لا يدرك

---

(٦٨) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٣-٣-٧- ، و ٢-١-٥-٨-٣-.

(٦٩) انظر ٣١ .

(٧٠) عن هذين الشخصين راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٢/ ٥٢٨-٥٢٩ .

(٧١) الجاحظ (الحيوان) ٤ ؛١٩٥، ٦ -٨. على الرغم من أن سليمان مثله في ذلك مثل صفوان وعلى العكس من بشار قد أيد مدح الطين (الجاحظ: البيان ١؛٣١، ٦ -٨).

(٧٢) القاضي عبد الجبار (المغني في أبواب التوحيد والعدل) ٥؛ ٢٠، ١٢-١٤؛ علماً بأن ترجمة Monnot Penseurs ١٧٣ خاطئة. وتوجد رواية مختصرة اختصاراً قليلاً عند الملاحمي (المعتمد) ٥٩٠، ٩-١١.

إلا ما رأى بعيني رأسه.[٧٣] وتفوح من هذا الكلام رائحة المذهب الحسي.[٧٤] لذلك لم يكن هناك بدأ عن الصراع معهم، ولكن لم يكن هذا كافياً لاتهام بشار بالزندقة بمعناها الصارم.

٢-٢-١-٢- صَالِح بن عبد القُدُّوس

كان أبو الفضل صالح بن عبد القدوس بن عبد الله ثالث مجموعة الملاحدة، لكنه نموذج مختلف تماماً.[١] كتب الشعر ؛ غير أن أبياته تنم عن حنق وضيق بالدنيا وبمن فيها، فلم تصلنا قصيدة غزل واحدة من تأليفه، حيث استعاض عن ذلك بالكثير من الأقوال الحكيمة وخطب المواعظ. لقد نظرت إليه الأجيال اللاحقة على اعتباره من ضمن القصاصين؛[٢] حيث أظهر المعتزلة رضاهم عنه، إلا أنهم قد راجعوا رأيهم فيه لاحقًا؛ فيُروى أن «أبو هذيل» ناظره و- بالطبع - نقض آراءه. هذا التحول في رأي المعتزلة ناتج عما شاع بين الناس أن صالح أُعدم بتهمة الزندقة، ومعروف أن المتكلمين- لا سيما في بغداد إبان ملاحقة الزنادقة - قد ألقوا على عاتقهم مهمة تصفية الحسابات مع الزنادقة. غير أنه من العسير جداً التحقق من أن عقوبة الإعدام قد لحقت بصالح بن عبد القدوس، وليس هناك سبب للتسليم بوقوعها، هذا إذا استثنينا وجود العديد من الحكايات التي تحوم حولها؛ مع ملاحظة أن هذه الحكايات لا تعلمنا إلا بأن الناس أرادوا بعد ذلك تفسير الواقعة وتبريرها، ذلك لأن من يقرأ شعره المستقيم الواعي بالمبادئ لم يكن ليتصوّر أن صاحبه زنديقاً. وقد قمت بتناول هذا الموضوع تفصيلاً في موضع آخر،[٣] وأود هنا أن أذكر فقط بأهم النقاط على نحو مختصر.

لا نجد في أقدم المصادر التي كتبت عن صالح بن عبد القدوس مثل مؤلفات

---

(٧٣) (الأغاني) ٣؛ ٢٢٧، ١ -٣؛ والمرتضى (أمالي) ١؛١٣٨، ١٤.

(٧٤) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب٢-١-٥-٨-٣.

(١) عن كنيته قارن الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ٩؛ ٣٠٣، ٨. وعن اسم جده قارن ياقوت (الإرشاد) ٤؛ ٢٦٨، ١٠-١١.

(٢) ياقوت (الإرشاد) ٤؛ ٢٦٩، ١١ -١٢؛ وابن عساكر (تهذيب تاريخ دمشق) ٦؛ ٣٧٥: ٩؛ و(ميزان) رقم ٣٨١٠؛ والصفدي (الوافي) ١٦؛ ٢٦٠، ١٠ -١٢، و(نَكت الهميان) ١٧١، ٧ - ٨؛ كل ما سلف روي عن ابن العدي (تُوفي٣٦٥ هـ/٩٧٦م؟).

(٣) في العدد التذكاري Spuler ٥٣ -٥٥. أهم المعلومات التاريخية عن صالح قد جمعها Cheikho في (المشرق) ٢٢/ ١٩٢٤/ ٨١٩-٨٢١.

الجاحظ وابن المدبر (تُوفي ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)[٤] كلمة واحدة تحكي عن إعدام هذا الرجل. على العكس من ذلك فإننا نجد أن الجاحظ يورد لنا بدون تعليق تلكم الأبيات الشعرية التي قيل عنها فيما بعد إنه عندما سمعها الخليفة المهدي اتخذها ذريعة لتنفيذ حكم الإعدام.[٥] حتى الرواية النى يوردها سعيد بن سلام عن لجنة المناظرة لا تذكر في صيغتها الموجودة بين أيدينا إلا أن صالح «قد أعلن توبته».[٦] وأول كاتب نجد عنده أقوالاً صريحة في هذا الموضوع هو ابن المعتز (قُتل ٢٩٦هـ/ ٩٠٨م)؛ غير أن ابن المعتز يرجع في ذلك إلى مصدر سابق عليه زمنياً، ولكن هذا المصدر لا يمدنا بمعلومات دقيقة، ذلك لأن في زمان ابن المعتز لم يكن أحد على دراية بالخليفة الذي في عصره تمت محاكمة صالح، فقيل إنه المهدي وقيل أنه هارون الرشيد، مع ملاحظة إن هارون الرشيد لا يوجد له أي ذكر في المصادر المتأخرة، حيث احتل المهدي مكانة الصدارة في الأخبار الواردة في هذا الموضوع، فنجد أن المراجع الثانوية التي كتبت عنه قد حسمت الأمر لصالح المهدي، وذلك استناداً للسلسلة التي ذكرها بروكلمان.[٧] غير أنه بالنظر إلى نشأة الأخبار وتطورها، فإن القصة تميل لأن تكون قد حدثت في عصر هارون الرشيد، ذلك لأن هارون الرشيد عاش في زمن أسبق. تُنسب الحكاية في كتاب الأغاني إلى معاصر من المعاصرين الأقدم لابن المعتز، ونقصد به عالم اللغة «ثعلب» (تُوفي ٢٩١هـ/ ٩٠٤م)،[٨] حيث يقدم لنا هذا العالم النص الأكثر اختصاراً لهذه الحكاية، ويبدو أن هذا النص هو الذي اجتهدت كل المصادر اللاحقة في معالجته وتوسعته، وتتسم هذه النسخة أيضاً بسمة النص القصصي الخالص. نلاحظ أن إحلال المهدي محل هارون الرشيد راجع إلى أن المهدي قد أصبح في وعي الأجيال اللاحقة بمثابة الرائد في مجابهة الزنادقة، وهذه الحقيقة يؤكد عليها التاريخ الذي غالباً ما يُؤرخ به لوفاة صالح بن عبد القدوس، وهو عام ١٦٧هـ، فهذا العام هو نفسه العام الذي بدأ فيه المهدي في مطاردة الزنادقة في بغداد، ونلاحظ كذلك أن هذا السبب بعينه أدى إلى استنتاج

(٤) في عمله «رسالته العذراء» ؛ انظر فيما يلي الهامش ١٣٢ .

(٥) (البيان) ١، ١٢٠، ٩ -١٠؛ وكذلك (الحيوان) ٣؛ ١٠٢، ٦-٧.

(٦) انظر ٢-٢-١- «الملاحدة». ويُروى أنه لم يفعل ذلك إلا عندما هُدد بالقتل (المعري: رسالة الغفران، ٤٢٩، ٤-٦).

(٧) Brockelmann (تاريخ الأدب العربي Geschichte der arabischen Literatur) ١/ ١١٠-١١١.

(٨) (الأغاني) ١٢؛ ١٧٧، ١-٣.

خاطئ، فالروايات لا تمدنا بشيء يمكن الاعتماد عليه، لا بالنسبة للفترة الزمنية، ولا بالنسبة للسبب الذي أدى إلى الإعدام.

أقدم مصدر مؤقت يذكر لنا تاريخ الموت المحدد بـ١٦٧هـ نجده في كتاب (التاريخ) لليعقوبي١؛ ٤٨٣، ١-٣؛ غير أن الكتاب لا يذكر التاريخ مباشرة، وإنما يذكر بعد ذلك رواية عن قصة حدثت عام ١٦٨هـ، وهذه القصة لها علاقة بإعدام صالح بن أبي عبيد الله، الذي كان كاتبًا للخليفة المهدي، وربما أنه كان أيضاً ابن الوزير أبو عبيد الله (قارن Vajda ضمن RSO ١٧/ ١٩٣٨/ ١٨٦-١٨٧). وأنا أشك كثيراً في صحة ما يزعمه ناشر ديوان بشار بن برد، إذ يدّعي أن بشار كان ينوه إلى صالح بن عبد القدوس عندما ذكر الخليفة المهدي باثنين من ندمائه ممن رحلوا عن الدنيا (الجزء الثاني، ٢٩٧، ٣).

من المحتمل أن صالح بن عبد القدوس لم يكن قاصاً، فيذكر ابن المدبر أنه كان يعمل كاتباً عند المنصور، وقد عمل صالح من خلال مكاتباته التملقية بالاشتراك مع ابن المقفع وجبل بن يزيد على إفساد أبي مسلم.[٩] ولو صدقنا بتلك الروايات التي تقول بأن صالح كان يقوم بإلقاء محاضرات وعظية في مسجد البصرة، فينبغي افتراض أن هذا قد حدث في زمن متأخر، فكما تذكر إحدى قصائده فإن صالح قد كف بصره.[١٠] يُروى كذلك أن صالح كان من الموالي؛ غير أننا لا نعلم لأي بطن من البطون كان ينتمي، فمرة يُذكر أنه مولى لأسد،[١١] ومرة أخرى يُنسب لأزد،[١٢] وأزد

---

(٩) (رسالة العذراء) ٤٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، راجع كذلك العدد التذكاري Spuler، ٦٥. وعن جبل ابن يزيد قارن ابن النديم (الفهرست) ١٣٢، ١-٢، وصفوت (جمهرة رسائل العرب) ٣؛ ١٣٥ -١٣٧و١٤٨-١٤٩الذي كان يعمل مترجماً (من اللغة الفارسية الوسيطة) وكذلك مساعداً لعمارة بن حمزة الذي يُنظر إليه هو أيضاً على اعتباره زنديقًا (انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٥-٨-٣، و ٢-١-٥-٨-٤).

(١٠) لا يصح طبعًا تصديق ذلك إلا بعد التأكد من صحة نسب القصيدة (قارن الصفدي: نَكت الهميان ٧١، ١٢ -١٤؛ وهناك توجد سيرة حياة صالح، ١٧١، ٧-٩). ومن المعروف أن شأن القاص كان يعلو أكثر عندما يكون كفيفاً (الجاحظ: البيان١؛ ٩٣، ١٥).

(١١) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ٩؛ ٣٠٣، ٨.

(١٢) ابن خلكان (وفيات الأعيان) تحقيق إحسان عباس٢؛ ٤٩٢، ٣ وكذلك Brockelmann (تاريخ الأدب العربي Geschichte der arabischen Literatur) ١ / ١١٠؛ لقد نشأت قبيلة أزد بانصهارها مع أسد، ولذلك فإن أزد وأسد أصبحا بمثابة مترادفين (Enzyklopädie des Islam، ١؛ ٨١١ - ٨١٢، انظر تحت أزد). عن أسد صدر حديثاً (E. Landau-Tasseron) ضمن JSAI ٦/ ١٩٨٥/ ١-٣.

ينتمون إما لضحي[١٣] أو لجذام.[١٤] وأبوه نفسه - الذي كان ابناً لرجل ترك دينه ودخل الإسلام -يُقال إنه من أصل إيراني، ويُروى عنه أنه أنشد أبياتاً تعجل الناس في وصفها بأنها تنم عن الزندقة.[١٥] يُروى كذلك أن من بين تلاميذ الحسن البصري كان هناك تلميذ يُدعى عبد القدوس،[١٦] لكن لا ينبغي أن يكون المقصود به هو صالح بن عبد القدوس، من المعلوم أن هذا الاسم كان منتشراً في هذا العصر.[١٧] ولكي يخاطب الابن مشاعر المستمعين يروى أنه استعان بالأحاديث النبوية، وكان عند ابن عدي بعض الأمثلة على ذلك،[١٨] وهذا ما أثبته كتّاب آخرون سابقون؛[١٩] غير أن المتأخرين قد نسوا المادة المكتوبة في ذلك.

لم يكن من السهل نعت صالح بن عبد القدوس بالزندقة على الرغم من أنه قد أُلصقت به ذرائعها، وهذا ما نجده في «رواية أبي الهذيل»؛ غير أن المرء ما يزال حائراً بين أن يجعل من صالح بن عبد القدوس مثنوياً أو أن يجعل منه متشككاً.[٢٠]

---

(١٣) ابن دُريد (اشتقاق) ٥١١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له.

(١٤) ابن عساكر (تهذيب تاريخ دمشق) ٦؛ ٣٧٣؛ وكذلك سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٢/ ٤٦١. عن قبيلة جذام راجع دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädie des Islam ٢؛ ٥٧٣ b.

(١٥) قارن المعري (رسائل الغفران) ٤٢٨، ٦ -٧، حيث يتمنى الهلاك لمكة لأن هذه المدينة أهلكت الكثير من زوارها. ونلاحظ هنا أن المعري ربما يتعمد هنا لاستخدام خياله في نسج القصص (أنظر تحت موضوع بشار بن برد في هذا الجزء من الكتاب)، ويريد المعري هنا معرفة أن أحد أبناء صالح قُبض عليه بتهمة الزندقة (٤٢٩، ١-٣).

(١٦) مقاتل (تفسير) ١؛ ٣، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له، وراجع كذلك ٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٧) قارن الفسوي، (ميزان) رقم ٤٧٢ و٥١٥٥ -٥١٥٧؛ وعن حلقة ذي النون في مصر قارن مقالتي ضمن WO ١٢/ ١٩٨١ / ١٠٢-١٠٤.

(١٨) (ميزان)، رقم ٣٨١٠.

(١٩) مثل النسائي (ضعفاء) ٥٧، ٧ رقم ٢٩٩؛ وابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢، ٤٠٨ رقم ١٧٩٤؛ والعقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٢٠٣ رقم ٧٣١ > ابن حجر (لسان الميزان) ٣؛ ١٧٢ رقم ٦٩٩.

(٢٠) مثلاً القاضي عبدالجبار يعتبره مثنوياً، قارن (فضل)، ٢٥٨، ٥ -٧ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٦، ١٢ -١٤؛ شبيه بذلك موجود عند ابن المرتضى (أمالي) ١؛ ١٤٤، ١١ -١٣، وباستفاضة عند الملاحمي (معتمد) ٥٩٣، ٥ -٧؛ يذكر أبو رشيد ذريعة أخرى، انظر (في التوحيد) ٢٦٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ كذلك المرتضى ١٤٤، ٨ -١٠. ونُعت بالمتشكك عند ابن النديم ٢٠٤، ٧ -٩ > ابن خلكان (وفيات الأعيان) تحقيق إحسان عباس ٤؛ ٢٦٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له > والصفدي (وافي) ٥؛ ١٦٢، =

وقد وصل التنافس بين المدارس إلى حد أن «النَّظَّام» طبقاً لإحدى الروايات قد أغفل ذكر أبي هذيل.[٢١] هناك أمر يرد في أحد المواضع لا يمكن تصديقه أبداً، وهو أن صالح كان من أتباع بشار بن برد؛[٢٢] غير أن هذه الأقاويل لا تعدو كونها مجرد اتهامات عارية عن الحقيقة.[٢٣] ويُزعم أحياناً أن صالح كان يموه عن اتجاهاته.[٢٤] يُروى أيضاً أن أحداً رآه ذات مرة يصلي، فسأله عن سبب أدائه للصلاة، فأجابه صالح بأن هذا «من عرف البلاد، ومن عادة الجسد، ومن رفاهة المرأة والطفل»،[٢٥] علماً بأن نفس هذه المقولة قيلت على ألسنة آخرين من الزنادقة.[٢٦]

كما ذكر جولدتسيهر فإن الديوان لا يمنحنا أية نقاط يمكن الارتكاز عليها.[٢٧] ومن الملاحظ أن ثمة تقدير عارم كان يُولى لأشعار صالح في الأزمنة اللاحقة، فمثلاً يتعجب ابن المعتز كيف لزنديق مثل صالح أن يأتي بمثل هذه الأشعار التي تأخذ بشغاف القلوب؟[٢٨] أو أن البحتري ضم ثلثا أشعاره المتبقية وغير المكتملة في كتابه (الحماسة).[٢٩] الأكثر من ذلك أن نرى القلقشندي يوصي بالاستفادة من أشعار

= ٢٢ -٢٤، و(نكت الهميان) ٢٧٩، ٢-٤. وبلغ الأمر أن نُسب إليه كتاب الشكوك، عن ذلك راجع ZDMG ١٣٥/ ١٩٨٤/ ٢٢-٢٤.

(٢١) انظر ج- ٣-٢-١-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٢) ابن دريد (اشتقاق) ٥١١، المقطع قبل الأخير.

(٢٣) لدى ابن النديم ١٨٥، المقطع قبل قبل الأخير، و٤٠١، ١٧ -١٨؛ والمرتضى (أمالي) ١؛ ١٢٨، ٥ ؛ والمرزباني ضمن الصفدي (نكت الهميان) ١٧١، ١٠ > الكتبي (فوات) ١؛ ٣٩١، ٩-١٠ /٢؛ ٩، ١١٦، ٧-٨؛ وذكر ابن قتيبة أنه كان دهرياً (تأويل مختلف الحديث) ٣٥٦، ٢ - ٣ = ٢٧٩/١١، ترجمة Lecomte ٣١٠، رقم٣٠٠a، وعند التوحيدي (إمتاع) ٢؛ ٢٠، ١٣ وكذلك (*مثالب الوزيرين*) ١٨٣، ٢.

(٢٤) المعري (رسالة الغفران) ٤٢٩، ٤.

(٢٥) المرتضي (أمالي) ١، ١٤٤، ١٤ -١٥؛ والرواية موجودة باستفاضة وببعض التعديل عند ابن المعتز (طبقات) ٩١، ١٠-١٢.

(٢٦) هكذا لدى ابن أبي العوجاء نقلاً عن ابن بابويه (التوحيد) ٢٤٢، ١؛ قارن Monnot, Penseurs ٣١٤.

(٢٧) ضمن Transaction of the 9th Intern, Congr. Of Orientalists (London 1893) ٢؛ ١٠٤-١٠٦. (= Ges. Scher ٣؛ ١-٣) ، حيث ١١٠-١١٣/ ٧-٩. والقصائد قد جمعها عبد الله الخطيب (صالح بن عبد القدوس البصري)، (البصرة ١٩٦٧).

(٢٨) (طبقات الشعراء) ٩١، ١٦ -١٨ و٩٢، ٧؛ كذلك الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ٤؛ ٣٠٤، ١.

(٢٩) قارن طبعة فاكسميلي Facsimile لـ Geyer & Margoliouth، الفهرست دون ذكر الاسم.

صالح بن عبد القدوس في النثر الإنشائي.[٣٠] يرجع سبب هذا الإعجاب إلى سمة الشعر التعليمي الذي يقتفيه صالح، لذلك نجد أبا عبيد يقتبس منه في مواضع عدة من كتابه (فصل المقال)؛[٣١] غير أن الأمر هنا لا يخلو من نقد لهذه الأشعار، لا سيما عند الجاحظ، ويؤيده في ذلك ابن رشيق.[٣٢] ونحن لا نستبعد هنا أن اختيار أبيات الشعر قد تم على نحو تقليدي،[٣٣] إلا أن الأمر قد يكون على غير ذلك، فديوان صالح بن عبد القدوس لا تزيد صفحاته على الخمسين صفحة.[٣٤] على العكس من ذلك يمكن إثبات أنه فيما بعد قد نُسبت إلى صالح أبيات تتسم بالزندقة،[٣٥]ففي الأدب النصيري نجد أسفل قصائد الخشيبي (تُوفي ٣٤٦هـ/ ٩٥٧م)[٣٦] قصيدة طويلة تعالج التكهنات عن معاني حروف الهجاء، ثم يُذكر أن هذه الأبيات منسوبة إلى الخشيبي بطريق الخطأ، وأنها من تأليف صالح بن عبد القدوس.[٣٧] كذلك فإن الحدود بين أشعار صالح وأشعار عبد الله بن معاوية غير واضحة المعالم.[٣٨] وهكذا تم الانتقال بالأشعار التعليمية لابن عبد القدوس بين الكثير من القصائد الأخرى.

إن أصررنا - على الرغم من كل ما سبق - على تناول الديوان بالشرح، فينبغي أولاً أن نجيب على سؤال فحواه: هل صالح بن عبد القدوس كان في أعين بعض الناس شخصاً في منتهى التقوى؟ أو بصيغة آخرى للسؤال: هل أشعاره لم تمس ما يمكن أن نطلق عليه في عصرنا هذا بـ«علم الكلام الثوري»؟ لقد كان ما تركه صالح بمثابة أدب شخص يعمل في وظيفة كاتب عند أحد الساسة، وهذا ما أبرزه كذلك غيلان الدمشقي-. لقد كان صالح يمثل حرية الإرادة بمعناها المطلق الخالص، فليس الله هو من يسير أفعال العباد؛ ولا حتى يستطيع أن يشارك فيها أصلاً؛ وإلاّ ما كنّا

---

(٣٠) (صبح الأعشى) ١؛ ٢٩٢، ١٤-١٥.

(٣١) وقد دون ابن طباطبا التقارب من خلال مقولة لأرسطو قالها عند موت الاسكندر الأكبر (عيار الشعر، ٨٠، ٣-٥).

(٣٢) (البيان) ١؛ ٢٠٦، ٨ -١٠ ؛ راجع كذلك جولدتسيهر Goldziher ١١٠/٧.

(٣٣) فوك Fück (الحضارة العربية، Arab. Kultur) ٢٦١، هامش ٢٤.

(٣٤) (فهرست) ١٨٥، المقطع قبل الأخير (هذا إذا لم نفترض أن الديوان ما هو إلا مختارات من شعر صالح).

(٣٥) العدد التذكاري Spuler، ٦٠-٦٢.

(٣٦) عن الخشيبي راجع Halm، ضمن: الإسلام Der Islam، ٥٥/ ١٩٧٨/ ٢٥٨-٢٦٠.

(٣٧) Hs. Manchester, John Rylands Library, Arabic، ٤٥٢ (٦٥٥)، تابع a٧٢.

(٣٨) قارن تحقيق المطلبي (الأديب المغامر) ٢٦٨-٢٦٩ و٢٩٩.

مسؤولين عن أفعالنا.[٣٩] وكما يذكر غيلان، فإن طرح هذه النظرية مرتبط بنقد المجتمع، الذي ساد فيه الاعتقاد بأن الدين أفضل من الغنى، وأن متاع الدنيا مقسم بين الناس على نحو غير عادل.[٤٠] وقد نجم عن ذلك تحقير للحكام،[٤١] الذين يحيطون أنفسهم بمجموعة من الحمقى الجهلاء ويمنحونهم ما لا يستحقونه من نفوذ.[٤٢] على ذلك يكون من غير المتوقع أن تجد الموعظة التي يطيب لصالح بن عبد القدوس قولها[٤٣] استحساناً عند كل الناس.

أما آخر توجه في توصيف صالح بن عبد القدوس فقد صب جل اهتمامه في قصة صالح بن عبد القدوس مع «الرَاهِب» الصيني. يُروى في هذه القصة أن صالح كان يتلقى المواعظ عن رجل صيني، لا يُعرف بالضبط هل كان راهباً أم مانوياً أم نسطورياً؟[٤٤] كما يُروى أن هذا الراهب كان يعيش على الحبوب والأعشاب. ولكن ما يدعو للعجب أنه كان يتكلم بلسان إسلامي خالص، هذا لا يعني أنه كان يستشهد بالقرآن، ففعل ذلك كان يمكن أن يتعارض مع الأسلوب المتبع في القص؛ غير أننا لا نستطيع أن نفرق بينه وبين أي زاهد مسلم. فنجده مثلاً يخاطب نفسه المذنبة، ونجده يبكي ويلعن الدنيا الفاسدة، ونجده كذلك يوصي بعدم ارتكاب الحرام.[٤٥] لذلك فإن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل صالح يريد منح تصوراته الخاصة مصداقية من خلال ذكرها على لسان راهب؟ فالرهبان مثلهم مثل عيسى ابن مريم كانت لهم وجاهة اجتماعية معتبرة في ذلك الوقت،[٤٦] في حين أن الزهد لم يكن قد كون بعد تصوراً راسخاً في وجدان المسلمين. غير أنه علينا أن ننتبه إلى أن هناك تعارض صارخ بين هذه القصة وبين ما هو موجود في الديوان؛ ففي الديوان يُنظر للفقر على اعتباره أشد من الكفر، وبأنه لا قيمة للحياة بدون نفوذ خارجي،[٤٧] وهذه

---

(٣٩) الخطيب، ١٣٩ رقم ٤٦ ؛ وكذلك ٨٣، ٥-٧.

(٤٠) المرجع السابق ١٥٠ رقم ٨١؛ وبشكل عام ٧٩-٨١.

(٤١) المرجع السابق ١٢٠ رقم ٧.

(٤٢) جولدتسيهر Goldziher، ٨/١١١.

(٤٣) الخطيب ١٢٤، من البداية ١٩-٢١، وجولدتسيهر Goldziher ١١٢/٩.

(٤٤) تحقيق اسحاق أرملا، ضمن المشرق ٢٤/ ١٩٢٦/ ٢٧٤-٨ و٣٣٤-٨؛ وقد أُعيد نسخها عند الخطيب ٩٣-٩٥.

(٤٥) الخطيب ٩٥، ٥-٧.

(٤٦) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ب، تقديم منهجي؛ كذلك Köbert ضمن Orientalia ٤٢/ ١٩٧٣/ ٥٢٠-٥٢٢؛ وكذلك ج- ١-٤-٣-٢-١ من الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٤٧) جولدتسيهر Goldziher ٨/١١١.

الأفكار تتناسب مع فلسفة من يعمل في وظيفة كاتب عند السلطان.[٤٨] إن قصة الراهب الصيني مشكوك في صحة نسبتها إلى ابن عبد القدوس.

ربما أن أسلوب صالح هو الذي جعله موضع شك. فقد أحدث أسلوب التعبير الخرافي الوعظي تأثيراً إيرانياً سريعاً في العراق. وقد شدد ابن المقفع في مقدمته لـ(كليلة ودمنة) على أن مثل هذا الإسلوب ليس من قبيل الهزل والهوى، فينبغي على المرء أن يستقرئ منها الأخلاقيات والحكمة.[٤٩] لا يصح عن صالح أنه كان يريد من سرد مثل هذه القصص مجرد التسلية. فمثل هذا الأسلوب نجده أيضاً في كتاب (الفهد والثعلب) الذي ألفه سهل بن هارون مستشار المأمون ومدير بيت الحكمة، ففي هذا الكتاب نجد الثعلب يصف للملك هلاك العالم.[٥٠] وسهل بن هارون هذا من مواليد دستمايسان وعاش بدايةً في البصرة.[٥١]

نجد الأسلوب ذاته لدى الشاعر الدمشقي صالح بن جناح اللحمي، المعاصر تقريباً لابن عبد القدوس (عنه راجع ابن عساكر: تهذيب تاريخ دمشق، ٦، ٣٦٩ - ٣٧١ والصفدي: الوافي ١٦، ٢٥٥، ١-٣). وقد حُفظ له كتابه (رسالة في الأدب والمروءة)، وهو الكتاب الذي أعاد الخطيب طباعته (ص ١٥٩ -١٦١، وأول من أصدره كان طاهر الجزائري ضمن المقتبس ٧/ ١٩١٢/ ٦٤٨ -٦٤٩؛ وفي ذلك راجع الزركلي: الأعلام ٣؛ ٢٧٥). وتحتوي الرسالة مثلها في ذلك مثل كل الأدب الوعظي مدحاً في العقل، فمن خلال العقل يبلغ المرء مراتب الأدب تماماً كما تؤهل الفطرة الإنسان للتعايش وكما تؤهل الموهبة للتربية (الخطيب ١٦٥، ١-٣). والغنى يعتمد على العقل، والعكس صحيح، فالعقل يعتمد كذلك على الغنى (المرجع السابق ١٧٢، ١٤-١٦). وقد أدى هذا التشابه بين ابن عبد القدوس وبين اللحمي بالخطيب أن يساوي بينهما. وهذا أمر بعيد المنال بسبب التباعد الجغرافي بين الاثنين، علاوة على ذلك فإن اللحمي يحذر

---

(٤٨) وهذا الرأي نجده عند الزرادشتية؛ إذ يرون أن الفقر ما هو إلا ثمرة من ثمرات الذنب عند رعاع الناس (Denkart ترجمة: de Menasce ١٤٣؛ Duchesne-Guillemin (الديانة في إيران القديمة، La religion de l'Iran ancien Religious الاتجاهات الدينية في بواكير العصر الإسلامي في إيران، Trends in Early Islamic Iran ancien ٣٣٥-٣٣٦). موقف مماثل تجاه Hurramiya (قارن Madelung Religious in Early Islamic Iran ١٢، هامش ٢٨).

(٤٩) تحقيق بولاق ١٢٩٧/ ١٨٨٠، ١٩، ١١ -١٢و١٥ -١٦؛ ٢٣، ١٧-١٩.

(٥٠) انظر ١١٢، ٣ -٥/ الترجمة ٨٧-٨٨.

(٥١) المرجع السابق ١٣.

في كتابه من الجدل مع الغلاة من أهل الهوى، فالجدل معهم يقلب كيان من يجادلهم، فالغلاة يمكن دحض حججهم بحجج تشكيكية فحسب (المرجع السابق، ١٧٤، ١٢-١٤). وهذا الرأي لا يتناسب أبداً مع صالح بن عبد القدوس، فهو قبل كل شيء من المتكلمين. والسبب في أن الخطيب قد افترض تساوي الاثنين معاً يرجع إلى أنه أخذ برواية سورية ملفقة تحكي عن واقعة الإعدام (قارن العدد التذكاري Spuler ٥٤-٥٥).

٢-٢-١-٣- السُمَنيّة

لسنا في حاجة لاستغراق صفحات طويلة من أجل تناول طائفة السمنية، فالغموض يكتنف تعاليم هذه الطائفة والأشخاص المنتمين إليها. على الرغم من ذلك فإن أحد الرواة المتأخرين - وهو المؤرخ يحي بن علي المُنَجِّم (وُلد ٢٤١هـ / ٨٥٥م، تُوفي ٣٠٠هـ/ ٩١٣م)[١]- يقول بأن اسم الأزدي مجهول النسب والمنتمي إلى السمنية هو جرير بن حازم الذي أصبح من المؤرخين والمحدثين ذوي القدر العالي، وقد ألف كتاباً عن الأزارقة.[٢] وقد كان صاحب هذا الاسم على صلة قريبة بصالح بن عبد القدوس، ويُروى أن ابن عبد القدوس وجه اللوم لابن حازم في إحدى قصائده لأن الأخير لم يكن أميناً على الصداقة التي كانت بينهما.[٣] ونرى بأن ما يتكهن به ابن المنجم ما هو إلا من قبيل الخيال، فمن المفترض ان ابن حازم كان في ذلك الوقت ما يزال شاباً صغيراً، فوفاته تُؤرخ في سنة ١٧٠هـ/ ٧٨٦م ومولده يُؤرخ في سنة ٨٥هـ/ ٧٠٤م.[٤]

الآن يصبح من الأهمية بمكان هنا أن نتعرف على تصورات قصاص البصرة فيما يتعلق بصفات المنتمين للسُمَنية. وأول ما يمكن ملاحظته في هذا الموضوع هو وجود قالب تصوري واحد، حيث يُنظر لكل المنتمين للسمنية على اعتبارهم مؤمنين بالمذهب الحسي، فهم لا يعتقدون أبداً في عالم المجردات، وهم على ذلك

---

(١) (الأغاني) ٣؛ ١٤٦، ١٤، حيث يُكنى في كتاب الأغاني بأبي أحمد؛ قارن أيضاً سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣٧٥-٣٧٦.

(٢) عن جرير بن حازم راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣١٠-٣١١.

(٣) التوحيدي (بصائر) ٢؛ ٨١١، ٣ -٥/ ٩ ٢، ١٨٨، رقم ٦٢٨؛ وكذلك البحتري (الحماسة) ٩٢، ٧ -٩.

(٤) قارن أيضاً Fück (الحضارة العربية Arabische Kultur) ٢٥٩، هامش ٣.

يُوضعون في تقابل مع جهم بن صفوان.[٥] ووصف المنتمين للسمنية بهذا الوصف يحيلهم مباشرة لأن يكونوا من الزنادقة، فهذا الوصف- كما رأينا من قبل - لحق أيضاً ببشار بن برد،[٦] وهناك أمثلة كثيرة على غيره من الأشخاص.[٧] فنجد هذا الوصف مثلاً للطبيب الهندي الذي يجاور جعفر الصادق في كتاب (شجر الاهليلج)،[٨] فمن المعروف أن في البصرة كان يقيم أطباء هنود، فقد كان هارون الرشيد هو من أتى بهم إلى قصره، ومن هؤلاء من قام بترجمة نصوص عن السنسكريتية بتكليف من البرامكة،[٩] فقد كان هؤلاء الأطباء يتقنون العربية على نحو فائق. وفي هذا الزمان كانت هناك في البصرة وفرة في المترجمين البارعين ممن يلجأ إليهم المثقفون العرب المهتمون. وقد أُستفيد من النصوص المكتوبة في علم البلاغة،[١٠] فمن المعروف أن الهنود كان لهم باع كبير في هذا العلم.[١١] وقد استطاع الجاحظ أن يبني حكماً عن الأدب الهندي بوجه عام، إذ يذكر أن ليس للكتب الهندية كاتب معين، فهذه الكتب تواترت عبر القرون.[١٢] على جانب آخر فإن معتزلة البصرة من أمثال أبو هذيل والنظام قد تناولوا عقيدة السُمَنية، التي تؤمن بأن الكرة الأرضية تنحدر دائماً إلى الأسفل.[١٣]

لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن كل الهنود أو كل الأطباء الهنود كانوا من السُمَنية؛ غير أنه من الصعوبة بمكان العثور على إجابة عن السؤال عن جوهر هؤلاء؛

---

(٥) راجع تحت ٣-١-١ من هذا الجزء من الكتاب، كذلك Gimaret ضمن JA، ١٩٦٩، ٢٩٩-٣٠١.

(٦) راجع تحت ٢-٢-١-١من هذا الجزء من الكتاب.

(٧) قارن الكليني (الكافي) ١؛ ٧٨ ،-٧؛ وهناك مراجع أخرى في هذا الموضوع تجدها في الجزء الأول من هذا الكتاب٢-١-٥-٨-٣، هامش ١٣.

(٨) في ذلك راجع تحت٢-٤-٣-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩) Ullamnn (الطب Medizin) ١٠٥-١٠٦. وقد وصل إلينا رواية عن يحي بن خالد البرمكي والتي يُقال بأنها آخر ما رُوي عن الديانة في الهند، وهذه الرواية كثيراً ما يرجع إليها الكُتاب المتأخرون (Minorsky: شرف الزمان في الصين Sharaf az-Zamān on China، ١٢٥-١٢٧).

(١٠) الجاحظ (البيان) ١، ٩٢، ٤ -٦، حيث يذكر الجاحظ أن معمر أبو الأشعث الذي يتحاور مع طبيب هندي، كان من سكان البصرة.

(١١) المرجع السابق ٣، ١٤، ٦-٨.

(١٢) المرجع السابق ٣، ٢٧، ٩-١١.

(١٣) راجع ج - ٣-٢-١-٣-١-٥، و ٣-٢-٢-٢-١-٢ من هذا الكتاب.

ذلك لأن الإجابة قد تختلف من حالة إلى أخرى.(١٤) على الرغم من ذلك فإن اشتقاق كلمة سُمنية أمر معروف وواضح، فهي مشتقة من الكلمة السنسكريتية śramaṇa أو من مقابلها في اللغة الهندية الوسيطة samana، والكلمة ومضمونها كانت معروفة في الهيلينية، فمثلاً نجد أن مغاستينيس Megasthenes الذي كان يتخذ مقر إقامته في بلاط مملكة موريا في بلدة «بانتا» من عام ٣٠٢ حتى عام٢٩١ قبل الميلاد، حيث كان يعمل وزيراً مفوضاً عند سيلوخوس الأول (Seleukos)، نجده يتحدث عن Σαρμαναι ويقصد بها الزاهد بمعناه الأوسع. وبعد ذلك بخمسمائة عام يجيء الكاهن والطبيب الجوالة كليمنس الاسكندرينوس Clemens Alexandrinus ليضيف للكلمة صيغة Σαμαναῖοι بدون حرف r كالموجود في Pali، وبها لاحقة تنم عن تأثر باللغة الآرامية، ويُعنى بالكلمة الجديدة الرهبان البوذيين من بلدة باختر.(١٥) ونصادف كلمة مشتقة مكافئة ضمن نقوش الكارتير Kartēr الموجودة على «كعبة الزرادشتيين»، والتي فيها أيضاً ذكر للزنادقة، وهذا ما نجده أيضاً في النصوص المكتوبة باللهجة الصُغدية.(١٦) يبدو أن العرب مثلهم في ذلك مثل كليمينس قد عرفوا السمنية من خلال إيران خاصةً، فيذكر ابن النديم أن أغلبية شعوب بلاد ما وراء النهر قد اعتنقوا مبادئهم. لكن يبدو أن ابن النديم قد قصد بهم البوذيين، لأنه يذكر في طيات كلامه أن نبيهم هو بوداسف.(١٧) ويعتمد ابن النديم في ذلك على مصدر أجنبي، ويبدو أنه لم يكن لديه تصور واضح عن العراق. أما عند بعض الكتاب الإيرانيين من أمثال البيروني والبزدوي فنلاحظ استخدامهم لكلمة «الشمنية» القريبة في صيغتها من الأصل المشتقة عنه؛ غير أننا لا نتفق مع المعاجم التي تستعيض بالفتحة فتقول سَمَنية بدلاً من سُمَنية، فهذه الصيغة المستعاض بها جاءت في وقت متأخر، وذلك بعد أن قام محمود

---

(١٤) تفصيلاً في ذلك راجع ما كتبته ضمن (علم المعرفة Erkenntnislehre) ٢٥٧ -٢٥٩ وكذلك Carverley ضمن MW ٥٤/ ١٩٦٤/ ٢٠٠-٢٠٢.

(١٥) قارن Elliot-Dowson (تاريخ الهند History of India) ١؛ ٥٠٦، هامش ١؛ وصدر حديثاً A. Dihle (الفلاسفة الهنود عند كليمنس الاسكندرينوس Indische Philosophen bei Clemens Alexrinus) ضمن Mullus، العدد التذكاري Klauser ٦٠-٦٢ = (العصور القديمة والشرق، Antike und Orient) ٧٨ -٧٩؛ وفيما يخص اللاحقة αῖος على اعتبارها اشتقاق من نهاية الجمع aiyā في الآرامية راجع ص ٦٢ -٦٣/ ٨٠-٨١. ويظل السؤال هنا هل أن الكلمة العربية متأسسة على الاشتقاق الآرامي.

(١٦) Back (نحوت الدولة، Staatsinschriften)، ٢٦١؛ وقد دخلت الكلمة عبر اللغة الصغدية.

(١٧) (فهرست) ٤٠٨، ١٦-١٨.

الغزنوي بتحطيم معبد السومنات الأسطوري.

جدير بنا هنا أن نتحرى عن هل المصادر المتعددة التي تستخدم النعت سُمَني أو سَمَني، والذي نجده في كتاب شاسنامة Čačnāme، وهو المصدر الفارسي الوحيد المتبقي الذي يحكي عن الفتح العربي للسند؟ هل هذه المصادر تعود لكتابات قديمة؟ إن النص يستعين بروايات عراقية قديمة، قد يكون المدائني من بينها (قارن Friedmann ضمن الإسلام في آسيا Islam in Asia ١ ؛ ٢٣-٢٥، وعند المدائني ص ٢٩ و٣١؛ راجع الاصدار الحديث MacLean ضمن الموسوعة الإيرانية Encyclopaedia Iranica ٤ ؛ ٦٠٥-٦٠٦. ومن المؤكد أن المقصود من السُمَنية في هذا المرجع هم البوذيون، ولا يقتصر الأمر على الرهبان البوذيين (راجع MacLean: الدين والمجتمع في السند العربية Religion and Society in Arab Sind، ٥).

والأمر الذي لا يمكن إثباته هو أن أتباع السُمَنية قد بلغوا البصرة، فالجاحظ الذي يصفهم بـ«رهبان الزنادقة»، يذكر بأنهم يتجولون كل اثنين مع بعضهما البعض وبأنهم لا يقيمون في مكان أكثر من ليلتين.[١٨] ويبدو أن الجاحظ يعتمد في هذه الرواية على مصدر آخر حيث يشير إلى شرق إيران.[١٩] لكن ما ينبغي أن نسلم به هو أن البصرة كان بها العديد من التجار، ومن المهم بعد ذلك أن نعلم أيضاً أن مشاركة البوذيين في الحركة التجارية في البصرة كانت تبدو أكثر قوة من مشاركة الهندوس،[٢٠] وذلك بعد أن دخل المسلمون إلى بلاد الهند وبعد أن بلغت حركة التجارة إلى أبعد النقاط فيها، لا سيما إلى السند. على ذلك يمكن افتراض أن التجار البوذيين كانوا يُنعتون أيضاً بالسُمَنية؛ غير أننا نفتقر إلى وجود أية إشارات تدل على التعاليم التي جاءوا بها. لذلك تظل السُمَنية بمثابة لافتة تعلن رفض الدين الموحي به؛ حيث التشكك تجاه عالم الروحانيات، وإنكار النُبُوَّة. وطبقاً لهذه التعاليم فإن السُمَنية على ذلك تتمازج مع معلومات كثيرة عن الديانة في الهند،[٢١] فالمذهب

---

(١٨) (الحيوان) ٤؛ ٤٧٥، السطر الأخير والسطران السابقان له، راجع أيضاً جولدتسيهر Goldziher (محاضرات Vorlesungen) ١٦١-١٦٢.

(١٩) ذلك أن راوي هذا الخبر هو أبو شعيب القلال وهو من الصُغديين (راجع ج - ١-٤-٣-٢-٢ من الجزء الثالث من هذا الكتاب).

(٢٠) MacLean (الدين والمجتمع Religion and Society) ٥٨-٦٠.

(٢١) ويعتبر البراهمة، أي الهندوس، بوجه عام الطرف النقيض للسُمَنية، راجع Gimaret ضمن JA ١٩٦٩، ٢٦٣ -٢٦٤، و ج- ٨-٢-٢-٣-٧ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

الحسي الذي ننطلق منه هنا له وجود واضح في المصادر الهندية، على سبيل المثال في الاتجاه الفكري لمدرسة طائفة اللوكايتا الفلسفية الهندية.[٢٢] ويمكننا لإثبات أن رجلاً مثقفاً مثل البيروني كان على علم بذلك، فنجده يكتب بدون أي تعجب أن الفلكي أريابهطا Aryabhata (وُلد ٤٧٦ م) كان ينطلق من «أننا لا يمكننا التعرف على شئ لاندركه بحواسنا».[٢٣] على الرغم من ذلك فإنه ليس من الصحيح تعميم ذلك، ففي حين أن السُّمَنية كانت واقع بالنسبة لعلماء الدين في شرق إيران، إلا أننا لا نستطيع التحقق من أي شيء يخص هذه الطائفة فيما يتعلق بالبصرة، فإذا كان لفظ śramaṇa في اللغة الهندية لفظ يكتنفه بعض الغموض، فهو في العراق ليس إلا بمثابة لفظ ليس له مضمون.

٢-٢-١-٤- ابن المُقَفَّع

كذلك فإنه لا يمكن إثبات وجود المانوية في البصرة؛ غير أن كتاب واصل بن عطاء (الألف مسألة في الرد على المانوية)[١] يوحي بأن الناس في البصرة كانوا على دراية بهم، هذا إذا لم نعتبر هذا الكتاب الذي لم يعد له وجود بمثابة الكتب المنحولة، غير أنه يمكن تجلي إشكالية هذه القضية بأكملها من خلال تتبع قصة أبي عمر[٢] عبد الله بن المقفع. كان ابن المقفع يقيم في البصرة مع بدايات العصر العباسي، حيث كان يعمل مساعداً عند عيسى بن علي، وهو أحد الأعمام الذين كانوا يحظون بتقدير عال من جهة الخليفة المنصور عندما كان شاباً في بداية حكمه.[٣] كان ابن المقفع قد نما وترعرع هناك، حيث تعلم وأتقن اللغة العربية؛ غير أن أسماء معلميه غير معروفة تماماً، فلا توجد إشارة واحدة لأحد منهم في أي مرجع، والأسماء التي تذكر بين

---

(٢٢) قارن السندات في (علم المعرفة Erkenntnislehre) ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢٣) (تحقيق ما للهند) ١٨٣، ١٥ -١٦/ ترجمة Sachau ١؛ ٢٢٥. وعن Aryabhata راجع Pingree ضمن Dictionary of Scientific Biography، ١؛ ٣٠٨-٣٠٩.

(١) قائمة المؤلفات ٤ رقم ١٣.

(٢) عن هذه *الكُنْيَة* راجع الجاحظ (المعلمين) ضمن (الرسائل) ٣؛ ٤٤، ٢-٣.

(٣) عن دور *العُمُومَة* في الحكم راجع Lassner ضمن العدد التذكاري Wiet ٦٩ -٧١ وSI ٤٩/ ١٩٧٩/٣٩ -٤١؛ وبوجه عام عن ابن المقفع راجع F. Gabrieli ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، ٣؛ ٨٨٣-٨٨٥ والفاروق عمر ضمن بحوث في التاريخ العباسي ٢٦٠ -٢٦٢، وحديثاً صدر أيضاً Latham ضمن تاريخ كامبردج للأدب العربي The Cambridge History of Arabic Literature ٢، ٤٨-٥٠.

حين وآخر تكاد تنم عن أن من اختارها كان يريد أن يبعث المرح عند تناول هذه القضية، فنجدهم يذكرون أسماء مثل «أبو الغول» أو «أبو الجاموس»، ويُذكر أن صاحبا هذين الاسمين كانا من البدو.(٤) سلك ابن المقفع حياته العملية في إيران، حيث بدأ أولاً بالعمل عند مسيح بن الهواري والي نيسابور بدايةً من عام ١٢٦ هـ/ ٧٤٤م، ثم عمل بعد ذلك عند داود بن يزيد بن هبيرة في بلدة كرمان (١٣٠هـ/ ٧٤٨م إلى ١٣١هـ/ ٧٤٩م).(٥) يرجع نسب ابن المقفع إلى أسرة إيرانية عريقة تنتمي للفرس، كان أبوه «دادويا» يعمل جابياً للخراج أيام الحجاج وأيام خالد القصري، ويُروى أن أباه أتُهم بالاختلاس، ولذلك عُذب وقُطعت أصابعه، ولهذا السبب كناه العرب بالمقفع، أما هو فقد ذكر لأهل منطقته بأن اسمه المبارك، وعلى الرغم من ذلك فقد ظل اسم المقفع لصيقاً بابنه، ولا يمكن الافتراض طبعاً أنه كان سعيداً بذلك. والعرب بالنسبة لابن المقفع قوم وصوليون، فمن خلال كل ما كتبه يمكن استنتاج أنه كان فخوراً بشرف ماضيه الفارسي، ويبدو أنه اتعظ بما وقع لوالده، فنجده قد كون ثروة في بلدة كرمان؛ لكنه خلافاً لأبيه قد جعل أصحاب النفوذ في البصرة والكوفة يشاركوه في هذه الثروة.(٦)

الحيطة والريبة اللتان كان ابن المقفع يكنهما تجاه العرب جرّت عليه وبالاً كثيراً، فيُروى أنه عندما هرب شقيق مستخدمه عبد الله بن علي، وهو عم آخر للخليفة، إلى البصرة وأخذ عهد أمان من الخليفة المنصور، وذلك بعد أن عبر في تَمَرُّد عما في حفيظته من أحقاد تجاه أخيه،(٧) فإن ابن المقفع الذي كان قد كلفه مجلس العمومة بكتابة العهد قام بتطعيم النص ببنود خاصة جعلت الخليفة يشعر بأنه أُسيء إليه، فأوعز إلى حاشيته بقتله.(٨)

---

(٤) عن أبي الجاموس ثور بن يزيد راجع ابن النديم (فهرست) ٥٠، ٦-٨؛ ويُروى أنه كان يتردد على أسرة سليمان شقيق عيسى بن علي في البصرة، ولكن لا يُعرف عنه أنه أقام بها، ولا نستطيع أن نجزم بأنه هو نفسه شاعر عبد شمس المعروف، علماً بأن أبا الغول الشاعر كان يسكن في الكوفة (راجع سزكين Sezgin: تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ٢، ٣٤١).

(٥) عمر الفاروق (بحوث) ٢٦١ -٢٦٢ استناداً للبلاذري.

(٦) الجهشياري (وزراء) ١٠٩، ٧ -٩؛ وكذلك Sourdel ضمن Arabica ١/ ١٩٥٤/ ٣١١-٣١٢.

(٧) Lassner (مظاهر الدور العباسي، Shaping of Abbasid Rule) ٣١ - ٣٣ وكذلك ضمن العدد التذكاري Wiet، ٦٩-٧١.

(٨) قارن نص الجهشياري عند Sourdel ضمن Arabica ٣١٣ -٣١٥، ويشير Sourdel إلى أن الأمان كتبه صاحب الالتماس نفسه (٣١٩).

ليس من اللازم الاستغراق أكثر في التحدث عن هذه القضية، ليس رغبة في الاختصار فحسب، وإنما بسبب قصور المصادر، فالروايات التي تحكي عن ابن المقفع بها طابع السرد غير الموثق مثلها في ذلك مثل الروايات الواردة عن بشار بن برد، فنجد الروايات التي تصف طريقة قتله تتمعن في رسم صورة خيالية عن الوحشية التي تم عليها القتل. فيُروى مثلاً أنه أُلقي به في إحدى الأفران، وإن كانت هذه الرواية تتضمن انطباع المسلمين الذين يتمنون لكل زنديق أن يكون مصيره إلى النار.[٩] في الواقع ليس لدينا الكثير مما نعلمه عن هذا الموضوع، فهناك مثلاً رواية تحكي أن ابن المقفع مُنح مهلة لكي ينتحر،[١٠] وكذلك فإن هناك روايات عديدة عن سبب موته.[١١] فتفاصيل حياة ابن المقفع وشخصيته يكتنفها العديد من الألغاز، لذلك يبيت من الحصافة تفنيد القضايا بدلاً من افتراض استنتاجات قاطعة.[١٢]

نبدأ أولاً بالسؤال عن تاريخ وفاته. وللإجابة عن هذا السؤال ينبغي أولاً الحسم في مسألة تحديد سبب هذه الوفاة. ولو أننا استناداً للعديد من الروايات انطلقنا من أن الخليفة هو الذي أمر بقتله، فينبغي إذاً افتراض أن ابن المقفع لم يتم القبض عليه إلا بعد أن قل نفوذ العمومة في البصرة؛ أي بعد أن تم خلع سليمان بن علي ، عمّه الثالث، من منصبه والياً على البصرة، ذلك لأن تنفيذ حكم الإعدام على ابن المقفع يُنسب لسفيان بن معاوية المهلبي وهو الذي خلف سليمان بن علي في ولاية البصرة، ويُروى أن سفيان بن معاوية قد أعلن استياءه من ابن المقفع وهو ما يزال في إيران، ويبدو أنه تظاهر بالرضى عنه في البصرة طيلة الوقت الذي كانت تسري فيه صلاحية الأمان التي منحها له عم الخليفة.[١٣] وطبقاً للطبري فإن تغير الحكم في البصرة وقع في عام ١٣٩ هـ، غير أن خليفة بن خياط يذكر على العكس من ذلك أن هذا حدث

---

(٩) وهذا صريح ما يُقال، راجع الجهشياري ١٠٧، ١؛ انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٥-١.

(١٠) القمي (مقالات) ٦٧، ١٣-١٤.

(١١) راجع مثلاً حماد العجرد قياساً على الجهشياري ١٠٩، ١-٣.

(١٢) يُعتبر العمل الذي قام به F. Gabrieli في هذا المضمار عملاً تأسيسياً، ضمن RSO ١٣/ ١٩٣٢/ ١٩٧ -١٩٩، وهناك مراجع أخرى في التلخيصات التي صدرت في الآونة اللاحقة نشرها نفس الكاتب ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam ٣، ٨٨٥، وضمن Elaboration de l'Islam، ٢٦ -٢٨. ولا داعي للرجوع إلى كل الاصدارات العربية التي كُتبت في هذا الموضوع.

(١٣) الجهشياري ١٠٤، ٥ -٧، وكذلك Sourdel ٣٠٩.

في رمضان ١٣٧هـ، فبراير أو مارس ٧٥٥م، ويذكر ابن خياط أن موت ابن المقفع كان في نفس العام،[١٤] وهذا التاريخ قريب جداً من تاريخ قتل أبي مسلم الخراساني.

بذلك نكون قد حسمنا الإجابة عن سؤال طرحه جويتاين Goitein فحواه كيف تجرأ ابن المقفع بعد هذه الواقعة على توجيه رسالته (رسالة في الصحابة) إلى الخليفة؟ التي يدلي للخليفة فيها بنصائح في الإدارة،[١٥] فالرسالة كُتبت في زمن سابق، فقد تم تأليفها في بداية خلافة المنصور، في وقت لم يكن أحد يتوقع بالتأثير العارم الذي سوف يكون للإيرانيين في محيط الخلافة، وربما أن هذه الرسالة كُتبت في عام ١٣٦هـ/ ٧٥٤م. في هذه الرسالة يوصي ابن المقفع الخليفة الشاب بأن يراعي أفراد أسرته (أسرة الخليفة) عند توزيع مناصب الدولة.[١٦] غير أن الأحداث توالت بعد ذلك على غير ما تشتهي السفن؛ إذ أعلن عبد الله بن علي تمرّده، ثم هزمه أبو مسلم الخراساني في الجزيرة في جمادي الأخرى ١٣٧هـ/ نوفمبر ٧٥٤م، وقد تم قتل مسلم بعد ذلك. وكرد فعل على هذا يُروى أن «سنباذ» قام بالخروج على الحاكم في بلدة الري.[١٧] ولو أخذنا في الحسبان أن فارسي كابن المقفع قام من خلال كتاباته بمساندة متمرد مثل عبد الله بن علي، فلن نتعجب بعد ذلك من ارتياب الخليفة تجاهه، ويبدو أيضاً من الطبيعي أن يُخلع سليمان بن علي من منصبه بعد مرور أربعة أشهر من وقوع الهزيمة بأخيه.

يدعي جويتاين Goitein أن هذه الأسباب جميعها أدت إلى القرار الذي اتخذه الخليفة المنصور، وهذا ما يشير إليه سوردل Sourdel أيضاً (Arabica، ١/ ١٩٥٤/ ٣١٨ -٣٢٠). وحديثاً قام الفاروق عمر بتفنيد هذه القضية تفنيداً وافياً (بحوث، ٢٦٤ -٢٦٦). ولا نعلم هل أن الرسالة قد بلغت الخليفة أم لا (راجع هذه القضية عند Ch. Pellat: ابن المقفع مستشار الخليفة، 'Ibn al- Muqaffa "Conseilleur" du Calife ٢-٤). علاوة على ذلك فإن زحزحة التاريخ تؤدي إلى مشاكل عديدة، حينها يجب أن نفترض بخطأ العديد من المعلومات عن قوائم

---

(١٤) (تاريخ) ٦٣٨، ٢ -٣ و٦٧٤، ١-٢.

(١٥) ضمن IC ٢٨/ ١٩٤٩/ ١٢٠ -١٢٢ = (دراسات في الإسلام، تاريخه ومؤسساته، Studies in Islamic History and Institutions ١٤٩ -١٥١ ؛ قارن أيضاً (تاريخ كامبردج للأدب العربي The Cambridge History of Arabic Literature) ٢؛ ٦٤ -٦٦.

(١٦) (الصحابة) ٥٦ -٥٧، وراجع أيضاً Pellat ٥٠ §.

(١٧) خليفة ٦٣٧، ١٥؛ والطبري ٣؛ ١١٩، ١١ -١٣، وعن سنباذ راجع في هذا الكتاب ٣-٢-٣-٤.

الولاة عند الطبري (٣؛ ١٢١، ٨ -٩ و١٢٤، ١٦؛ وخاصةً ١٢٥، السطر الأخير والسطر السابق له). وتفسير ذلك أن هناك من بدل عام ١٣٧ إلى ١٣٩ كتاريخ خلع سليمان بن علي، التي دُوِّنت عند الطبري، ١٣٧ و١٣٨. مع العلم بأن قائمة الولاة أكثر دقة عند خليفة (٦٧٣ السطر الأخير والسطران السابقان له)، فهي أكثر دقة من تلك التي عالجها بيلاّ Pellat (Milieu)، ٢٨٠-٢٨١) الذي اعتمد فيها على الطبري وابن الأثير المعتمد من ناحيته أيضاً على الطبري، كذلك فإن الأزدي الذي يورد عهد الأمان، يذكر عام ١٣٨ (تاريخ الموصل ١٦٧، ٤-٦) وطبقاً لما ذكرناه سالفاً، فإن ابن المقفع ساهم في إغراء أبي مسلم الخراساني في المجيء إلى العراق، وربما أن المنصور كان يعرفه أيام وجوده في بلاد فارس، فقد كان يعمل هناك لمدة طويلة مع عبد الله بن معاوية (انظر فيما يلي ٢-٢-٦-٢-٢-١).

تختص المعضلة الثانية من معضلات ابن المقفع بسني عمره. ويرجع منشأ هذه المعضلة إلى العدد الكبير من الكتابات المنسوبة إليه، حيث يُروى أنه بلغ سن ٣٦ فحسب، وهذا يعني أن عمره كان صغيراً على نحو يدعو للدهشة عندما كان في منصبه في بلدة كرمان، وعليه يتعذر تصديق تلك القصة التي تذكر بأن ابن المقفع انتحل في أحد المواقف الحرجة شخصية صديقه عبد الحميد بن يحيى، علماً بأن ابن يحيى كان أكبر منه سناً.[١٨] علاوة على ذلك فإن محمد بن عبد الله بن المقفع نفسه أصبح قبل عام ١٤٠ هـ/ ٧٥٨م كاتباً في مصر، ويُروى أنه سرعان ما وافته المنية بعد ذلك.[١٩] أما أنا فلا أولي ثقة كبيرة برقم ٣٦ الذي جُعل منه مبلغ عمر ابن المقفع، فهو رقم تقريبي جداً (٣×١٢)، ويظهر ما به من خطأ كبير عند مقارنته بأعمار أشخاص آخرين غيره.[٢٠] والكتابات المنسوبة لابن المقفع في معظمها لم يقم بتأليفها بنفسه، فمعظمها ترجمات،[٢١] وهذا يعطينا الانطباع بأنه كانت توجد هناك ورشة عمل

---

(١٨) الجهشياري ٨٠، ١ -٣؛ غير أنه من المؤكد أن هذه القصة من قبيل الخيال المطلق. وعن عبد الحميد بن يحيى راجع ما كتبه حديثاً Brinner ضمن الموسوعة الإيرانية Encyclopaedia Iranica ١؛ ١١١ -١١٢ وLatham ضمن تاريخ كامبردج للأدب العربي The Cambridge History of Arabic Literature ١؛ ١٦٤-١٦٦ وكذلك عباس في مقدمة تحقيقه للرسائل.

(١٩) راجع فيما يلي ٢-٢-١-٤.

(٢٠) راجع الجزء الثالث من الكتاب، ج- ٣-٢-٢- النَّظَّام.

(٢١) قارن Gabrieli، في المصدر السابق؛ وقد قام Colpe بتناول تفصيلي للنسخ الإيرانية لهذه الكتابات، راجع (المانوية Manichäismus) ١٥٥-١٥٧.

أعدت هذه الكتابات، حيث تظل مصداقية نسبها لكاتب معين غير مؤكدة في كل حالة على حدة. هناك مشكلة أخرى مرتبطة بهذه الإشكالية، وهي التي تدور حول من قام بالتكليف من أجل إعداد هذه الترجمة، فعلى الرغم أنه يبدو أن ابن المقفع كان رجلاً غنياً؛ إلا أنه من المستبعد افتراض أنه قام بتمويل كل هذه الترجمات، فالفترة التي قضاها في البصرة قصيرة جداً بالنظر إلى حجم ما تم إنجازه، لذلك فإن الأمر يحيلنا إلى بلدة كرمان أو بلدة فارس، فهناك كانت كتابات مثل كتاب خفاتاي/ خوداي Hudaynam/Hvataynamak وكتاب المزدك Mazdaknamak؟[٢٢] ورسالة تَنسَر وغيرها في موطن إنتاجها منذ زمن أبعد كثيراً، علماً بأن ابن المقفع قد استقى نص رسالة تَنسَر من أحد الفقهاء من بلدة فارس يُدعي بهرام وهو ابن خُرزاد.[٢٣]

للأسف فإن الظلام يخيم على تاريخ هذه المنطقة إبان العصر الأموي المتأخر. وبحد أدنى فإن الكتب تمدنا بأن هشام بن عبد الملك قام بتدعيم ترجمة نصوص كتب (مرآة الأمراء). هذا لم يحدث في سوريا فحسب، حيث كان أبو العلاء سالم يعمل كاتباً لدى هشام بن عبد الملك،[٢٤] فيُروى أن المسعودي قد رأى مثل هذا الكتاب في بلدة اصطخر، وقد تم الانتهاء من إعداد هذا الكتاب بتكليف من الخليفة في منتصف جمادي الأخرى ١١٣ هـ/ أغسطس ٧٣١م.[٢٥] كان ابن المقفع معلماً خاصاً لأشراف العرب المقيمين في إيران آنذاك،[٢٦] وليس هناك ما ينفي أنه من خلال

---

(٢٢) راجع في ذلك Klima (اسهامات Beiträge) ٥٣-٥٤. وربما أن ابن المقفع قد قام بتنقيح باب مزدك في كتاب Hudayname. راجع أيضاً Yarshater ضمن تاريخ كامبردج لإيران The Cambridge History of Iran، ٣؛ ٩٩٤. عكس ذلك ورد عند Tafazzoli ضمن العدد التذكاري لـ Duchesne-Guillemin (Acta Iranica 23) ص ٥٠٧ -٥٠٩، مع ملاحظة أن كلمة Mazdaknamak ما هي إلا خطأ في قراءة كلمة Mrdk-namag.

(٢٣) راجع في ذلك M. Boyce (رسالة تنسر The Letter Tansar) ٤. وفي موضع متواري من كتاب عبد الله البغدادي يُنسب لابن المقفع أنه قام بترجمة كتاب هزتر افساني، وهو مثابة النسخة الأساسية التي نشأت عنها قصص ألف ليلة وليلة (راجع تحقيق Sourdel ضمن BEO ١٤/ ١٩٥٢-١٩٥٤/ ١٤، ٩). وبوجه عام عن هذا الكتاب راجع Boyce ضمن HO ٤؛ ٢، ١ (إيرانيات، آداب (Iranistik: Literatur)، ص ٥٧-٥٩ وBosworth ضمن تاريخ كامبردج للأدب العربي The Cambridge History of Arabic Literature ١؛ ٤٨٨ -٤٨٩.

(٢٤) قارن في ذلك ما صدر حديثاً عن Latham ضمن تاريخ كامبردج للأدب العربي The Cambridge History of Arabic Literature ١؛ ١٥٤-١٥٦.

(٢٥) (تنبيه) ١٠٦، ٥-٧. كذلك يمكن أن يكون في هذا الوقت قد تم نقل ما يعرف في بـ «عهد أردشير» (راجع تحقيق عباس، بيروت ١٣٨٧/١٩٦٧، ص ٣٣ -٣٥، في المدخل).

(٢٦) فقد كان مثلاً معلماً عند بني الأهتم الذين لعبوا دوراً في خراسان إبان العصر الأموي (راجع =

ترجماته أو الترجمات التي أُعدت تحت إشرافه كان يُعَلِّم تلاميذه فن الحكم وأصول الأدب في التعامل، وبذلك يكون أيضاً قد احاطهم علماً ببيئتهم الإيرانيّة المحيطة.

في وقت لاحق قام الناس بالربط بين أعمال الترجمة التي قام بها ابن المقفع وبين زندقته؛ إذ يذكر اليعقوبي في رسالته (مشاكلة الناس لزمانهم)[٢٧] أنه قام بترجمة كتب المثنويَين ماني وابن دايصان، وهذا ما ذكره أيضاً المسعودي، الذي ربما يكون قد اقتبس هذا الكلام من اليعقوبي،[٢٨] وآخر ما يُدعى في هذا السياق هو ما قيل على لسان المهدي بأنه ليس هناك كتاب من كتب الزندقة إلا ويُنسب لابن المقفع.[٢٩] لا ينبغي لنا هنا الطعن في هذه الأخبار كليةً، فلو افترضنا أن نصوص الزندقة هذه قد تم نقلها إلى العربية تحت إشراف ابن المقفع، فنحن إذاً لا نفتقر إلا إلى معرفة قصد هؤلاء الذين قاموا بالتكليف من أجل القيام بها، فقد كان المرء في ذلك الوقت يرنو إلى التعلم من هذه الكتب، وليس حتماً قد جال في خاطره أنه سيقع في الزندقة من خلال قراءته لها.

لعلنا نصبح على يقين تام من أن الغاية من الترجمة كانت للتعلم إذا ما استطعنا أن ننسب أقدم ترجمة عربية لدينا لكتابات أرسطو، وهي ترجمة ملخص الأورغانون والتي تحتوي طبقاً للمدارس السائدة آنذاك على تراث اليونان حتى نهاية المحللين الأوائل،[٣٠] ذلك لأن ليس لأرسطو علاقة بالتراث اليوناني ولا بالزندقة، ونجد أن ناشر الترجمة محمد تاكي دانشبزوه[٣١] يؤكد على أن كُتَّاب الغرب قد اتبعوا خطاه في تصوراتهم.[٣٢] وربما أن هناك بعض الوجاهة لفرضية

= الجاحظ: المعلمين ضمن الرسائل ٣؛ ٤٤، ١-٢). وعن بني الأهتم راجع Eisener (بين الحقيقة والخيال، Zwischen Faktum du Fiktion) ٢٦، هامش ٨٧ و٩٥ وكذلك البلاذري (الأنساب) Hs Reisülküttap ٥٩٨، ٢؛ ٩٧٦ و٩٩٢.

(٢٧) Millward، ٢٤، ٣ -٤.

(٢٨) (المروج) ٨؛ ٢٩٣، ٢ -٤/ ٥؛ ٣-٥. الباب بأكمله يتطابق جوهرياً مع ما جاء عند اليعقوبي؛ غير أن المسعودي يضيف بعض الملاحظات، إذ إنه يضفي سمة الزندقة لمترجمين آخرين بجانب ابن المقفع. بوجه عام في هذا الموضوع راجع البيروني (الهند) ٢٢٠، ٢ -٤/ ترجمة Sachau، ١؛ ٢٦٤.

(٢٩) المرتضى (أمالي) ١؛ ١٣٤، السطر الأخير والسطر السابق له.

(٣٠) عن ذلك راجع Meyerhof (من الاسكندرية إلى بغداد، Von Alexandrien nach Bagdad) ٨؛ وWalzer (اليونانية داخل العربية Greek into Arabic) ٩٨.

(٣١) (المنطق لابن المقفع) ؛طهران ١٣٩٨/١٩٧٨، في المدخل ٦٢-٦٤.

(٣٢) راجع Troupeau ضمن Arabica ٢٨/ ١٩٨١/ ٢٤٢-٢٤٤، وCh. Hein (تعريف ومدخل الفلسفة =

ب. كراوس P. Kraus بأن المترجم هو في الحقيقة محمد نجل ابن المقفع،[٣٣] ذلك لأن ليس مخطوط بيروت التالف المؤرخ بـ ١٩٢٧م هو وحده الذي يذكر اسمه، فإن هناك مخطوط هندي آخر يذكر اسمه على صفحة العنوان، وهو نفس المخطوط الذي ينوه إلى دانشبزوه (رقم ٢). ولا سيما نجد اسمه في كل الكلمات التي تزيل المخطوطات وتذكر اسم الناسخ ومكان النسخ... إلخ، وقد قام دانشبزوه متأثراً بالروايات الثانوية بتحسين ما عثر عليه من مخطوطات.[٣٤] وفي بعض الكتب نجد اسم محمد نجل ابن المقفع يرد بشكل واضح، إذ يُذكر أنه كان كاتباً عند معين زائدة الذي كان والياً على مصر في عصر المنصور، ويبدو أنه قد مات قبل أن يُنقل معين إلى اليمن عام ١٤٢ هـ،[٣٥] وبالنظر إلى تاريخ حركة الترجمة فإننا لا نجد فرق يُذكر، فالنص يرتكز على طبعات متأخرة والبيانات المذكورة عن الناسخ ومكان النسخ توضح جلياً تطور هذه الحركة.[٣٦] راجع في ذلك المقال السابق ذكره لكراوس Kraus وكذلك تسمرمان Zimmermann ضمن العدد التذكاري لـ Walzer، ٥٢٩-٢٣١. وقد أشار تروبو Troupeau في المصدر السابق أن اصطلاحات سيبوية في النحو لم تستفد من خلاصة الهيرمونيطيقا [التأويليّة].

أما المسألة الثالثة والأكثر صعوبة فتتعلق بتطور شخصية ابن المقفع وبرؤيته للحياة، وهناك بعض الآراء التي كُتبت في ذلك. فمثلاً جبريلي Gabrieli يتكلم عن تطور المازدشتية بفضل متبعيها ممن اعتنقوا الإسلام، وجاء تطورها في مقابل الاتجاه

= Definition und Einleitung der Philosophie)، ٤١-٤٣، وEndreß ضمن الملامح الرئيسية لفقه اللغة العربية Grundriß der arabischen Philologie، الجزء الثاني، ٤٢٠ والأمراني-جمال Elamrani-Jamal ضمن معجم فلسفة العصور الوسطى Dictionnaire des philosophes antiques، ١؛ ٥١٠.

(٣٣) ضمن RSO ١٤/ ١٩٣٤/ ١-٣؛ قارن المرجع السابق له زمنياً لـ Colpe المانوية، Manichäismus ١٥٥ -١٥٧.

(٣٤) هذا يسري على ثلاث أو أربع مخطوطات مشهورة، وإحدى هذه المخطوطات غير كاملة (راجع التقديم ٧٣ وما بعدها ونص ٩٣، - ٥ -٧). وليس هناك إلا مخطوطة واحدة (همدان، مدرسي غرب ٤٧٥٠) هي التي تذكر اسم الأب على صفحة العنوان، وعن الروايات الثانوية قارن باستفاضة دانشبزوه ٦٣-٦٥؛ لا عجب من أن تُنسب هذه الترجمات للأب نظراً لقلة شهرة الابن.

(٣٥) البلاذري (الأنساب) ٣؛ ٢٣٦، ٤-٦، وعن التاريخ راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، ٦؛ ٣٤٥ a.

(٣٦) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نصوص؛ نص ٩٢، - ٥ -٧.

العقلاني الذي انخفضت حدته جراء الأفكار المستلهمة التي أتت بها المثنوية.(٣٧) أما كولبي Colpe فيرى بأن «ابن المقفع لم يكن في داخله متأقلما مع الإسلام، وإذا تذكرنا أنه قد شذ عن المازدشتية بعد اعتناقه للإسلام؛ إلا أنه قد أصبح من المفكرين الأحرار. . .»(٣٨) ولا يرى كولبي Colpe تعارضاً بين ذلك وبين أن ابن المقفع كان مانوياً، «فكلمة «زنديق» تعني ذلك الرجل الذي يربط بعيداً عن العقيدة الإسلامية بين تفسيرات العالم العقلية وبين ضمان الخلاص الشخصي، وبذلك فهو يتفق مع المكونات العقلية للمانوية.»(٣٩) وهناك أطروحة دكتوراه فارسية من عام ١٩٥٧م تتناول ابن المقفع بوصفه قد سبق عصره إلى «الفلسفة الإنسانية humanism في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي».(٤٠) وحتى نستوضح من الأمر أكثر علينا هنا أن نتساءل عن نوعية المصادر التي تمدنا بمثل هذه المعلومات.

من المُستبعد تماماً أن ابن المقفع كان *زرادشتياً*. وحين يُقال إنه كان «يدمدم» مثل السحرة،(٤١) فإن مثل هذا الأمر ليس إلاّ مجرّد سلوك؛ وحين يتصوّر البعض أنه مثنوياً، يتضح أن مثل هؤلاء غير قادرين على التفرقة بين طقوس الديانات المثنوية المختلفة. في البداية لم يكن يعلم أحد شيئاً عن ديانة أبيه، الذي يُروى أن لم يعتنق الإسلام إلا في مرحلة متأخرة جداً من حياته، ويُذكر أن ذلك كان بإيعاز من عيسى بن علي(٤٢). بعد ذلك فقط استطاع أن يستبدل اسمه الفارسي روزبيه بعبد الله وهو الاسم المعهود الذي كان يتخذه الداخلون الجدد في الإسلام. وهناك العديد من الروايات التي تجمع بينه وبين مشاهير الزنادقة من أمثال ابن أبي العوجاء ومطيع بن إياس ووالبة بن حُباب وغيرهم. وقد أقام حيناً في الكوفة، حيث كانت مقابلاته مع هؤلاء

---

(٣٧) ضمن دراسات في الإسلام Elaboration de l'Islam ٢٨.

(٣٨) (المانوية Manichäismus) ١٥٤.

(٣٩) المرجع السابق ١٩٠.

(٤٠) محمد بن غازي (عبد الله بن المقفع، مؤمن القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي بمبادئ الحركة الإنسانية: (Un humniste du II^e/VIII^e siecle, 'Abd Allāh ibn al-Muqaffa').

(٤١) هكذا ورد عند البلاذري طبقاً لما ذكره جويتين Goitein ضمن IC ٢٣/١٩٤٩/١٣١، هامش ٤ وSourdel ضمن Arabica ١/ ١٩٥٤/ ٣١١، هامش ١؛ وكذلك عمر (بحوث) ٢٦٤. وعن الزمزمة راجع Duchesne-Guillemin (الديانة في إيران القديمة، La religion de l'Iran ancien) ٢٩٥، وWidengren (الديانات في إيران Religionen Irans) ٢٤٩-٢٥٠.

(٤٢) البلاذري في المصدر السابق؛ وكذلك الذهبي (تاريخ)، ٦، ٩١، ٢ -٣ و٩ -١١ وفي مواضع أخرى.

الأشخاص؛ وهناك أُقصُوصَة تصف كيف أنه استنكر على القاضي ابن شبرمة أنه لم ينعطف للفرس.[٤٣] ومن المفترض أن الزمان لم يطل به كثيراً في العراق حتى لو ثبت خطأ تاريخ وفاته المبكر. وقد اهتمت الحكايات في المقام الأول بالصورة التي أراد أن يضعها المرء في الأزمنة اللاحقة لابن المقفع؛ إنها حكايات تنتمي للإنتاج الأدبي وليس للتأريخ. إلاّ أن ما يميز هذه الحكايات أنها اوضحت أن الزندقة لم تكن سبباً في إصدار حكم الإعدام.[٤٤]

يعتمد افتراض أن ابن المقفع كان من المتشككين على النص الذي يشكل مقدمة *كليلة* ودمنة، التي وضعها برزويا الطبيب الملكي في قصر أنوشروان الأول في استهلال ترجمته إلى اللغة الإيرانية الوسيطة. وقد افترض نولدكه **Nöldeke** بأن هناك عبارة قد زج بها ابن المقفع في المقدمة يخبر من خلالها الكاتب بأنه في شبابه كان يوازن الأديان مع بعضها البعض وأنه لم يكن راضياً تمام الرضا عن أحدها. لم يقم الكاتب بإثبات هذا من خلال تحليل النصوص لغوياً؛ إذ إنه كان ينطلق من أن موقف كهذا غير ممكن في العصر الساساني المتأخر وفي ظل سيطرة المزدكيّة. غير أننا مضطرين إلى التخلي عن فرضية نولدكه هذه، ذلك لأننا إذا أمعنا النظر فسنجد عدم صحة هذا الافتراض؛ فحركة التنوير في الحكم الفارسي حدثت في منتصف القرن السادس الميلادي. وقد أسهمت للوصول إلى هذا الاستنتاج عبارة جاءت عند البيروني تذكر بأن ابن المقفع هو الذي أضاف فصل برزويا، غير أننا نفترض أن حتى هذه العبارة قد أُسيء فهمها، فالبيروني لا يتحدث عن أصالة العبارة وإنما يذكرها ليدعم الرأي بأن ابن المقفع - ذلك الذي أضاف إلى مقدمة برزويا مقدمة أخرى من عنده - لم يقم بحذف العبارات التشككية التى جاء بها برزويا، وبذلك فإنه أراد زرع التشكك في قلوب ضعفاء الإيمان وقيادتهم نحو اعتناق المانوية. لم يُذكر عند البيروني أن ابن المقفع قد أضاف إلى هذه العبارات شيئاً، وهذا قد يؤدي إلى أن نحسم المسألة ونقول: ليس لابن المقفع صلة بهذه العبارة، وبذلك لا يمكن نعته بالمتشكك.

---

(٤٣) (ميزان) ١؛ ٢٤٩، ٣ -٥؛ والشخصية الرئيسية هي وكيع (أخبار) ٣؛ ١١٧، ٧ -٩، غير أن محتوى الخبر ليس بواضح تماماً.

(٤٤) هناك ادّعاء أن ابن المُقفّع شَهِد القبض على أحد أبنائه وآخرين من الزنادقة (*الأغاني* ٢١؛ ١٠٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له).

يمكننا فهم العبارة المذكورة عند البيروني على نحو أن البيروني نفسه يعتبر أن المقدمة بأكملها من قبيل الابتكار، وهذا هو ما يبدو أن القاضي عبد الجبار قصده في موقف مشابه له (راجع تثبيت الدلائل النبوية ١؛ ٧٢، ٤-٦)، علماً بأن البيروني ينتمي إلى جيل أصغر من جيل عبد الجبار. وهذا الافتراض يؤدي إلى الاعتقاد بأن ابن المقفع كان متشككاً، غير أن هذا الافتراض ليس له قوامه نظراً لسمة التعميم فيه. - قارن بالتفصيل إسهاماتي ضمن علم المعرفة Erkenntnislehre ٢٢٢. كما يمكن الرجوع إلى جوتين Goitein ضمن IC ٢٣/ ١٩٤٩/ ١٢٠ - ١٢٢، وسورديل Sourdel ضمن Arabica ١/ ١٩٥٤/ ٣٠٧ - ٣٠٩، وبتوسع كولبى Colpe (المانوية Manich?ismus) ١٦٥ -١٦٧، وحديثاً شكر Chokr: الزندقة، Zandaqa ٢٩٠ -٢٩٢ ؛ وباختصار خليغي-موتلاغ Khaleghi-Motlagh ضمن موسوعة إيران Encyclopaedia Iranica ٤ ؛ ٣٨٢ a، ولاثام Latham ضمن تاريخ كامبردج في الأدب العربي The Cambridge History of Arabic Literature، ٢؛ ٥١ - ٥٢.

هناك تكملة قام بها ابن المقفع بالفعل، وهي التكملة في القضية التي رُفعت ضد «دمنه» في نهاية فصل الثور والأسد، وإن كان الباعث على التكملة هنا مختلفاً تماماً، حيث إنه لم يكن من المتوقع التسليم لخداع حيوان ابن آوى الخبيث (راجع نولدكه Nöldeke، برزويس Burzoes، مقدمة ٢). وإن كان تقييم ابن المقفع على هذا النحو أمر غير حصيف (راجع رشتر Richter (أدب مرآة الأمراء Fürstenspiegelliteratur، ٢٥ -٢٧)، ذلك لأنه من العسير نعت ابن المقفع بالواعظ.

٢-٢-١-٤-١- الكتابة ضد الإسلام

يتعلق اتهام ابن المقفع بانتمائه للمانوية بكتاب حُفظ في شذرات متقطعة، وقد جاء ذكره في سياق نص ناقد له مفعم بالكثير من الألفاظ؛ غير أنه يفتقر للموضوعية. يُنسب هذا النص لأحد الزيديين، وهو القاسم بن إبراهيم (تُوفي ٢٤٦هـ/ ٨٦٠م).[١] لا يتضح من خلال هذه الشذرات الموجودة جلياً قيام أحد المانوين بتأليف هذا الكتاب طبقًا لما ادعاه القاسم في جدلية غير موضوعية، حيث استدل على ذلك من

---

(١) M. Guidi: (La lotta tra l Islam e il Manicheismo)، روما ١٩٢٧، وراجع أيضاً (اقتراحات للتصويب Verbesserungsvorschläge) لـ Nyberg ضمن OLZ ٣٢/ ١٩٢٩/ ٤٢٥ -٤٢٧، وBergsträsser ضمن Islamica ٤/ ١٩٢٩-١٩٣١/ ٣١١ -٣١٣.

خلال شذرة منزوعة عن سياقها ما يزال لم يُتوصل إلى تحليل مرضٍ لها حتى اليوم.[٢] يعتمد القاسم كذلك على مقدمة تبدأ بتقليد هزلي للبسملة، ثم تتبع ذلك بنوع من التراتيل التي تمتدح النور.[٣] كذلك فإن القاسم بن إبراهيم يهاجم في الخاتمة نظرية «الاختلاط»، ويهاجم أيضاً المفاهيم المضللة الموجودة في الشذرات، مثل: «أب العظمة» و«أم الحياة» و«عشاق الأنوار» و«الإنسان الأول» و«الأرخون» و«ركن العظمة».[٤] هذا على الرغم من أن القاسم لم يصادف وجود هذه المفاهيم في الطبعة التي كانت بين يديه؛ غير أنه لم يرد تفويت الفرصة في الهجوم عليها باللفظ الموضوع لها، غير أنه كان أميناً في مسألة أنه لم ينسب الكتاب لعبد الله بن المقفع، وإنما نسبه للمانويين بوجه عام، وهذا كان هو الأسلوب المعهود عند القاسم الذي يعرج من خلاله ليجعل من ابن المقفع مانوياً.

من الواضح أن النص السالف ذكره لم يكتبه أحد المسلمين. فمثل هذا الازدراء البالغ بالإسلام لم يرد على هذا النحو الصريح لا من قبل ولا من بعد باللغة العربية داخل منطقة نفوذ الدين الإسلامي. لقد صرّح المؤلف بأنه لا يعرف ديناً يفوق الإسلام في «الجهل أو اللاعقلانية أو الدنيويّة أو الشهوانيّة»؛ وأنه دين ذو تأثير مفسد على معتنقيه، ومهما «مَخَّضوه لايفرز إلاّ قِشدة فاسدة». وأن هذا الدين يدعوا إلى الغموض؛ حيث لا «يأمر بالبحث والسؤال»، بل يريد «الاحاطة دون معرفة، والتصديق دون فهم».[٥] كما يعرض هذا النص كرهاً عارماً، حين يعلن أن محمد ينتسب إلى بني تهامة[٦] ذوي الفظاظة. ومما يدعو للأسف أن البدائية قد انتصرت على يديه؛ غير أن انتصارها ما كان ليقع دون قوة السلاح، وهذا لا يُعد على أية حال فضل من أفضال الدين، ولا هو من قبيل قضاء الله، حيث أن «محمد لم يناضل إلاّ

---

(٢) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نصوص؛ نص ٥؛ ٩ بالتعليق.

(٣) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نصوص؛ نص ٥؛ ١. لا يمكن الحسم في مسألة أن المقدمة كانت على نمط التراتيل كما ادعيت أنا في مقالتي ضمن (bustan)، ٥/ ١٩٦٤/ ٢ ص ١١، فهذه الشذرة خالية من أية عروض شعرية. ولو افترضنا بأن هذه الشذور تنتمي إلى التراث الإيراني الوسيط، فسيعوق هذا الافتراض وجود البسلمة التي تم صياغتها على نحو مختلف: *بسم النور الرحمن الرحيم*، فهذا ينبغي أن يكون قد أُستقي من التراث العربي، وعلى كل يمكن الافتراض بأن هذه المقدمة جُعلت استهلالاً للتراتيل.

(٤) Lotta ٥٠، ٧ -٩، و٥٢، ٢٠ -٢٢.

(٥) الجزء الخامس من هذا الكتاب، نص ٥ :ابن المُقَفَّع (؟) ، مخطوط ضد الإسلام؛ ٤.

(٦) المرجع السابق ،٤، e.

من أجل تحقيق السيادة في الدنيا.»[٧]

من ناحية أخرى يقر الكاتب ضمنياً بأن الله أنزل ملائكته لنصرة المسلمين المؤمنين؛[٨] غير أنه يقصد الجدل. إنه يعرف الإسلام وتتخذ جدليته اتجاهات متباينة. إنه يرجع إلى القرآن،[٩] ثم يهاجم صورة الله الواردة في القرآن. إنها صورة تشبيهيّة لا تدل على العدالة الإلهيّة. ها هو الله يستوى على عرشه، ثم ينزل من على عرشه (٥٣ النجم ٨-٩) حتى يصبح بينه وبين نبيه قاب قوسين أو أدنى؛[١٠] ويشعر كذلك بالهم والحزن والغضب.[١١] كمايظهر قليل الحيلة؛ حيث يعجز أمام الشر، والأسوأ من ذلك نجده عاجزاً أمام خلقه الذين خلقهم بيديه، فالمسلمون لا يعتقدون بوجود الشر على هيئة كائن مستقل بذاته، وعلى الله أن يدافع عن نفسه ضد خلقه، وهو يفعل ذلك على نحو غير حصيف على الإطلاق، فمثلاً نجده يلقي بالشهب،[١٢] أو أنه ينيب ملائكته عنه في ذلك، ولو أن الملائكة قد انتصروا فيما أُنيبوا فيه، فإن الله ينسب النصر لنفسه.[١٣] ومن صفات الله التي تشابه صفات البشر نجدها في افتخاره دوما بأنه خلق السموات والأرض[١٤] ، دون إبداء السبب. كمايستطيع أعداؤه قتل أنبيائه الذين أرسلهم إلى الناس، ونجده لا يثأر لذلك وإنما يرجئ العقوبة إلى يوم الدين.[١٥] وإذا انهزم أحد أتباعه، فإنه يبرر ذلك بأنه يريد من خلال الهزيمة ابتلاء عبيده.[١٦] وأحياناً ينبع الشر منه مباشرةً، وهذا واضح في ابتلائه للناس بالمرض، فهو بذلك يهلك خلقه الذي خلقه بيديه،[١٧] والشيطان هو الذي انتصر في

---

(٧) المرجع السابق، ٤، b-a بالتعليق.

(٨) المرجع السابق، نص ٣ : الشيعة المعتدلة، b.

(٩) المرجع السابق، نص ٣، a؛ ٥، a، وربما أيضاً ٣ d، (قارن التعليق).

(١٠) المرجع السابق، نص ٨: الخارجون، a، يبدو أن الكاتب هنا يعرض على قصة من قصص المعراج.

(١١) المرجع السابق، نص ٦ : الزهّاد والبكريون في البصرة، وأيضاً ٨، b.

(١٢) المرجع السابق، نص ٣، a، راجع أيضاً الجزء الثالث من الكتاب، ج- ١-٢-٣.

(١٣) المرجع السابق ، نص ٣، b.

(١٤) المرجع السابق، نص ٥، a.

(١٥) المرجع السابق، نص ٣، c. نجد أن الكاتب هنا يغفل ذكر قصص العقوبات الدنيوية التي ذكرها القرآن. ربما أن الكاتب قصد بالعدو الذي لا يقتص الله منه في الدنيا هو الشيطان، وإن كان السياق هنا يحمل معنى الإجمال.

(١٦) المرجع السابق، نص ٣، b.

(١٧) المرجع السابق، نص ٣، d.

آخر المطاف، فمعظم الناس يتبعونه.(١٨)

هنا تصبح الأرض خصبة للتساؤل عن كون الله وحيداً في الأزل [ما لا أول له]،(١٩) فقد أصبح من السهل الآن القول بكل ثقة أن باعث الشر، وهو القطب المضاد للنور، والذي يتم مخاطبته في مقدمة الكتاب، كان موجوداً منذ الأزل جنباً إلى جنب مع الله، وهو يتحمل المسؤولية عن كل المثالب والأشرار التي ذُكرت سالفاً. ويشير الكاتب مجدداً إلى القرآن، وبالذات ٤ النساء ٧٦ -كما يذكر القاسم- ، حين يذكر أن الله أبان سبيلين لبني البشر،(٢٠) أحدها سبيل الله والآخر سبيل *الطاغوت*.(٢١) إن الله قد خلق العالم من أجل الخير،(٢٢) ولا يمكن أن يكون قد أراد الشر. وإنه من العبث كذلك القول بأن الله قد خلق العالم من العدم، فهذا أمر لم يحدث ولا يمكن تصوره،(٢٣) والأفضل من ذلك الاعتقاد بوجود أشياء أخرى دائماً، وأن العالم تمخض بعد ذلك من الخلط، أو أن العالم كان من عمل الخصم. بهذا التصور فقط نكون غير مضطرين إلى افتراض أن الرضا الذي كان عليه الله تجاه العالم قد تحول إلى سخط، أو أن الله يُتبع رحمته بعباده بعقوبة تحل بهم.(٢٤)

بهذه الكلمات يكون الكاتب قد أنكر أسس عقائدية في الإسلام ؛ حيث أنه يؤمن بأزلية العالم، أو بمعنى أفضل يؤمن بأن الصراع بين الخير والشر يتم في نطاق جوهري مادي أزلي. وينظر الكاتب أن نعت الله بأنه قد خلق العالم بيديه على أنه من قبيل تشبيه صارخ لله بخلقه.(٢٥) كذلك فإن التصور الأكثر روحانية الذي يرى بأن الله خلق العالم بكلمة منه، لم يصادف قبولاً عند الكاتب، فهو يرى بأنه لا يمكن مخاطبة

---

(١٨) المرجع السابق، نص ٥، b.

(١٩) المرجع السابق، نص ٢.

(٢٠) المرجع السابق، نص ٧، a.

(٢١) Lotta ٣٤، ٥ -٦. ومعنى الطاغوت كان ما يزال مختلف عليه، وليس من الممكن أن الكاتب قد فهمه على نحو الذي تفهمه عليه الدعاية الإيرانية في عصرنا هذا.

(٢٢) الجزء الخامس من الكتاب؛ نصوص؛ نص ٧، b-c.

(٢٣) المرجع السابق، نص ٨، c و e.

(٢٤) المرجع السابق، نص ٨، d. راجع أيضاً إعادة سلسلة الأفكار عند Levi Della Vida ضمن OM، ٨/ ١٩٢٨/ ٨٥ وعند Colpe: المانوية Manichäismus ١٨١-١٨٣ و٢٥٣-٢٥٥؛ وكذلك Nagel: الهداية Rechtleitung ٣١٥ -٣١٧، ومقالتي ضمن (bustan) ٥/ ١٩٦٤، ٢، ١٠-١٢. يفترض كولبي Colpe أن القاسم قد أعاد صياغة الشذور، وإن كنت لا أرى بأن هذا قد حدث بالضرورة.

(٢٥) الجزء الخامس من الكتاب؛ نصوص؛ نص ٨، e.

من ليس له وجود بعد.[٢٦] والشيء نفسه نجده كذلك في Škand- gumanik vicar [شكاند غومانيك فيشار = تبديد شك التفسير] (+).[٢٧] وينتقد الكاتب القرآن على خلفية متصفة في آن واحد بكل من التصور الديني الروحاني، والتفسير العقلاني للعالم. يتظاهر الكاتب بأنه يمثل تفكير الصفوة؛ إذ يعتبر أنه من قبيل التخلف الفكري تصور الله في صفات البشر أو التحدث عن المعاني العميقة للحروف التي تُستفتح بها بعض السور أو عن المعاني العميقة لأساليب القسم في القرآن.[٢٨] على كلٍ يمكننا الانطلاق هنا من أن عقيدة «الخلق من العدم» لم تصبح عقيدة أساسيّة في الإسلام إلا في وقت متأخر نسبياً. ونلاحظ أن عقائد العناصر المتباينة والتي يتعرض لها أيضاً القاسم في نقده للكتاب[٢٩] تطمح إلى توسيع مجال إرادة الله، علماً بأن مسألة تشبيه الله بمخلوقاته قد رفضها جهم بن صفوان وأتباعه، وكان ذلك في الزمن الذي قضاه ابن المقفع في إيران.

على ذلك يصبح من الصعب من خلال ما قيل استنتاج المكان الذي تم تأليف الكتاب فيه، وإن كان من الواضح أن الدين العقلاني الذي يروّج له الكتاب يتناسب تناسباً جيداً مع أفكار أولئك المثقفين الذين هم على وعي بالتراث الإيراني، فهي عنيفة وتخترقها عناصر شعوبية. فمثلاً وردت لدى الجاحظ مسألة كيف أن الدهريين المعتمدين على العلم كانوا يهزأون من ذكر القرآن لمطاردة الشهب.[٣٠] على الرغم من ذلك لا يمكن الحسم في مسألة مؤلف الكتاب، ونلاحظ أن وانسبرو Wansbrough حديثاً قد وصف الكتاب بأنه عمل دال على قوة المعتزلة وبراعتهم، وإن كان وانسبرو ينظر إلى الصيغة الافتتاحية «*بسم النور الرحمن الرحيم*» على اعتبارها مُلحة مصاغة صياغةً غير فصيحة،[٣١] حيث يعتقد بوجود تحريف حدث على يد

---

(٢٦) المرجع السابق، تعليق Lotta ٤٣، المقطع الأخير والمقطع قبل الأخير.

(+) كتاب مُحكم للدفاع عن الزرادشتيّة ، تأليف ماردان فاروخ. (مراجعة الترجمة)

(٢٧) ١٨٧ ، (٧٨ -٨٠)، De Manasce.

(٢٨) الجزء الخامس من الكتاب؛ نصوص؛ نص ٨، التعليق.

(a٢٦٩) انظر التفاصيل في الجزء الرابع من الكتاب، د. مُلخّص تاريخي موضوعي، ١-٣-٢-١- الإرادة الإلهيّة والخَلْق

(٢٩) Lotta، ٤٥، ٥-٧.

(٣٠) (الحيوان) ٦؛ ٢٧٢، ٤ -٦، و٤٩٦، ٤ -؛ انظر التفاصيل في الجزء الثالث من الكتاب، ج-٣-٢-٢-٢- ٤-٢-٢-٣- كلام الله. القرآن

(٣١) (دراسات قرآنية Quranic Studies) ١٦٠.

المسلمين. وقد قمتُ بتفنيد هذه الفرضية،[٣٢] وأود هنا أن أكرر فقط أن التحريف كان ينبغي أن يرد على نحو مختلف عن هذا، فكان ينبغي أن تُجلى جوانب المانوية التي تم إخفاؤها هنا، مثل أساطيرها «المجنونة» وصورها الاستعارية الغامضة. أيضاً كان ينبغي التعبير في الشذرة رقم ٩ على نحو أوضح، وربما أن القائم بعملية التحريف يكون قد أورد أيضاً نقده لها. ونحن نستبعد كون القاسم بن إبراهيم هو من قام بالتحريف، نظراً لأن أسلوبه مختلف تماماً عن الأسلوب الموجود في الشذرات، فأسلوبه غير منتظم ومخل في الإطناب وغير متمرس في الكلاميّة الاعتزاليّة.[٣٣]

على كلٍ فإن القاسم بن إبراهيم يحيلنا إلى إمكانية أخرى؛ إذ يبدو أن نقده الذي كتبه ضد الكتاب يشير - كما يشير عموماً أسلوبه غير المتضلع - إلى أنه كتبه في مقتبل حياته، فقد ألفه أثناء اقامته في مصر بين ١٩٩هـ/ ٨١٥م و٢١١هـ/ ٨٢٦م.[٣٤] كذلك فإن النثر المقفى الجاف نوعاً ما وكذلك النهج الذي عُرضت عليه الأفكار يرجحان أن النص قد تواتر سماعياً قبل أن يتواتر كتابةً، وأنه كان على هيئة خُطب مُلقاة.[٣٥] لكن ما كان لهذه الخُطب أن تكون دون دافع معاصر تطلّب وجودها. والسؤال الآن: هل شاع في مصر أن هذا الكتاب عبارة عن منحولات لم تُنسب إلى ابن المقفع إلا لأنه كان أشهر المانويين في هذا الوقت؟ فهناك الكثير من الأخبار التي تروى عن وجود مانويين آخرين،[٣٦] فهناك مثلاً رواية شيعية تحكي أن جعفر الصادق وغيره قد تحاور مع زنديق من مصر اسمه عبد الملك أبو عبد الله.[٣٧] واسم هذا *الزنديق* يوحي بأنه كان مسلماً، لذا نعتقد أن القاسم كان يخاطب جماعة من المسلمين كان يعتقد بأنهم معجبين بنظريات المانوية.

الأقل احتمالاً أن تكون أوساط مانوية هي التي تحايلت على نص ابن المقفع،

---

(٣٢) العدد التذكاري: عباس 'Abbas ١٦٢.

(٣٣) قارن Madelung (القاسم Qasim) ١١١. وعن أسلوب النقد الوارد في الكتاب قارن في المقام الأول التحليل الوافي لـ Bergsträsser، في: Islamica ٤/ ١٩٢٩. ٣١/ ١٩٦-١٩٨.

(٣٤) Madelung، المرجع السابق ٨٨-٩٠.

(٣٥) هذا ما يراه برجشترسر Bergsträsser ٣٠١. وبوجه عام Madelung ١٥٣.

(٣٦) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب، ٤١٨.

(٣٧) الطبرسي (الاحتجاج) ٢؛ ٧٢، السطر الأخير والسطران السابقان له (طبقاً لما ورد عن هشام بن الحكم)؛ راجع الرواية الموازية لها في الجزء الأول من هذا الكتاب، ٤٥١، هامش ٣، وفيها يرد لفظ «البصري» بدلاً من «المصري».

غير أن ذلك ليس حتماً من قبيل الذكاء، فينبغي ألا ننسى أن الكتاب وُجد أول ما وُجد في مصر. يرى مؤلف الكتاب أن نهاية العالم قد اقتربت، وهو بذلك لا يمهل للإسلام كثيراً من الوقت.(٣٨) وأنسب مرحلة زمنية يمكن انتساب النص إليها هي الأعوام الأخيرة من العصر الأموي. علماً بأن عبارة «كُره الرجل القادم من تهامة» ذات رنّة إيرانية. وفي خضم انهيار كل النظم الدولية قبل توحيد العباسيين للديون كان من الممكن أن يتمتع الفكر المثنوي بحرية عالية لا تمكنه فحسب من استخدام عبارة «بسم *النور الرحمن الرحيم*» استخداماً تفكهياً بلاغياً؛ فالإسلام على العكس من المشرق لم يتمكن من الدخول إلى وسط إيران قبل العصر العباسي.(٣٩) على ذلك فليس هناك الكثير مما يمكن توجيهه ضد ابن المقفع، ففي ذلك الحين لم يكن ابن المقفع قد دخل الإسلام بعد. وإذا قمنا بتفسير المانوية تفسيراً ينحو شيئاً ما ناحية الأسطورية، فسوف ندرك أنها تواصل للزرادشتية وأنها تلخيص للتديّن الإيراني.(٤٠) على هذا لا يمكن ارتباط ابن المقفع ارتباطاً مباشراً بالكتاب المذكور، فلم يتعد دوره في هذا المجال إلا أنه من خلال ترجماته إلى العربية قد نقل بعض الآداب الإيرانية، ولم تكن هذه هي رغبة ابن المقفع فحسب؛ فالعرب الذين كلفوه بالترجمات كانوا مولعين بمعرفة الأفكار التي تناهض الإسلام، مع ملاحظة أن الكتاب موضوع الحديث هنا ليس من قبيل الترجمة. كذلك فإن تواتر روايات الكتاب معقدة للغاية، يصعب معها إمكانية الحصول على استنتاجات أخرى من خلال مقارنة الأساليب. وإن كان غابريلي Gabrielli يرى بأن المقارنة تمكن من التحقق من أفكار الدين المطروحة(٤١) على نحو ما هو موجود في مقدمة برزويا لحكايات كليلة ودمنة، فنحن لا نعدم هنا وجود مؤشر أخير على البيئة الإيرانية.(٤٢)

إن هذا التحديد الزمني والجغرافي للكتاب، الذي قمنا به فيما سلف ، هو كل ما نحتاجه في هذا الموضوع، فلا يمكن على الإطلاق إثبات ما ادّعاه القاسم بن

---

(٣٨) الجزء الخامس من هذا الكتاب، نص ٤، d.

(٣٩) بالتفصيل في هذه النقطة راجع تحت ٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٠) هكذا يرى كولبي Colpe: (المانوية Manichäismus) ١٨٩-١٩٠. ويرى رشتر Richter لمحة مانوية أصيلة في سياق عقلنة الأخلاق الواردة في كتاب «الأدب الكبير» لابن المقفع (أدب مرآة الأمراء Fürstenspiegelliteratur ١٣-١٥).

(٤١) ضمن RSO ١٣/ ١٩٣٢/ ٢٣٩.

(٤٢) وعن التطابق مع Škand gumanik vicar [شكاند غومانيك فيشار]، انظر ما سلف ٢-٢-١-٤-١.

إبراهيم[٤٣] من أن ابن المقفع هو الذي ألف الكتاب.[٤٤] ذلك أن الناس قد بالغوا كثيراً في نعت ابن المقفع بأشياء لم تكن فيه؛ إذ تخيلته الأجيال اللاحقة به مؤسساً لاتجاه فكري بعينه. وتوحي لنا الكلمات التالية التي قالها المسمعي بأن علينا ألا نبالغ في التشكك تجاه ابن المقفع:

« . . . تميّز ابن المقفع بتعاليمه الآتية: النور *يُدَبِّر* الظُّلمة ، ويُدخل نفسه فيها لأن نهاية الأخيرة فيها *اصلاح* لها. ورفض الأقاصيص الشنيعة التي جاء بها المثنويون عن الحرب القائمة بين هذين الأثنين. . كما يدّعي أن *الحركة* تتواجد في ذاتها ولا تتماثل مع [مرأى] الأعيان. ثم يزعم أن الحركة تتناسب مع طبيعة الوجودين (وجود النور، ووجود الظلمة)؛ بالأحرى أن حركات النور أولاً وآخراً خير، وحركات الظلمة أولاً وآخراً شر. »[٤٥]

من الملاحظ أن هذا البيان السالف لا علاقة له بالكتاب موضوع حديثنا هنا، أو على الأقل لا علاقة له بالشذرات التي وصلتنا منه، فالكلام الموجود هنا عن نظرية الحركة تمس موضوعاً مختلفاً تماماً عن تلك المواضيع التي تهم الزنادقة.[٤٦] من ناحية أخرى فإن التعريض برفض ابن المقفع للأساطير يتفق تماماً مع الاتجاه الرئيسي للكتاب الذي نقضه القاسم بن إبراهيم، فالقول بأن النور *يُدَبِّر* الظلمة لا يصح أن يصدر إلا عن رجل يساوي بين الله والنور. ويرى القاضي عبد الجبار أن هذا القول بمثابة خرق لمبدأ رئيسي من مبادئ المثنوية، فاختراق النور للظلمة معناه تحمله المسؤولية عن الشر الذي يصدر عنها،[٤٧] وهذا الاعتقاد يمكن أن يكون قد صدر عن شخص يطمح إلى أن يجعل من الإسلام والمثنوية وحدة واحدة.

---

(٤٣) Lotta ‏٨، ٥-٧.

(٤٤) راجع رأي فايدا Vajda الرافض لرأي القاسم، ضمن JA ‏٢٢٨/١٩٣٦/ ٣٥٠ وضمن RSO ‏١٧/ ١٩٣٨/٢٢٨، هامش ١ وكذلك Madelung ضمن (الملامح الرئيسية لفقه اللغة العربية، Grundriß der arabischen Philologie) ٢؛ ٣٦١؛ وحديثاً Chokr، (الزندقة Zandaqa) ٢٩٧- ٢٩٩.

(٤٥) (المغني) ٥؛ ٢٠، ٥-٧؛ ترجمة Monnot : Penseurs، ١٧٢-١٧٣وحديثاً أيضاً الملاحمي (المعتمد) ٥٩٠، ٢-٤.

(٤٦) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٥-١-٥-٦ و ٢-١-٥-٨-١.

(٤٧) (المغني) ٥؛ ٦٩، ١٧-١٩، ترجمة Monnot، ٢٤٣-١٤٤.

٢-٢-١-٤-٢- باروديا [مُحاكاة ساخرة] للقرآن

يريد جودي Guidi أن يتعرف في الكتاب الذي تعرفنا عليه من خلال تحقيقه لنقد قاسم بن إبراهيم على ما اسموه *معارضة القرآن* التي طالما كانت تُنسب لعبد الله بن المقفع.[١] لكن سرعان ما وُجهت الانتقادات لجودي، مثل تلك التي صدرت عن برجشترسر[٢]، ومن بعده جابريلي.[٣] أما الدليل القاطع على عدم صحة ذلك فقد جاء في بعض الشذرات التي كُشف الحجاب عنها في الآونة الأخيرة من خلال نص زيدي،[٤] حيث تحيلنا هذه الشذرات إلى ما ينبغي علينا فهمه تحت مصطلح «*معارضة*»، فهي عبارة عن مُحاكاة ساخرة لأسلوب القرآن يتم فيها على نحو حر وباستخدام بعض مواضع قرآنية تكرار التأثير الفعال الذي تأتي به السور المكيّة وذلك من خلال نسج نثري مُقفى. ليست هناك إلا شذرة واحدة هي التي تشذ عن ذلك، والتي فيها يبوح الكاتب عن غايته؛ إذ يدّعي بأن ما يفعله يبقي الاثنين (يقصد القرآن والمحاكاة الساخرة للقرآن) متساويين فيما يتعلق بأن المرء سيثبت فرقاً نوعياً فيهما، وبعد ذلك سيرفع أحدهما ويضع الآخر، وحينئذ سوف يكتشف أن الآخر مفتقراً فقط إلى أن تُعاد تلاوته دوماً على نفس قدر تلاوة الآخر، بعدها سيتجلى له أن أسلوب تعبير أحدهما على قدر جمال تعبير الآخر ومتناسقاً كتناسق الآخر. فالعادة هي التي تجعل النص مستساغاً، تماماً كالطعام والشراب والجماع تبعث على المتعة من خلال العادة. على العكس من ذلك فإن الغرابة وافتقار المعرفة بالشيء يحدثان النفور منه حتى وإن كان جيداً، فهل لنا الآن أن ندرب حناجرنا على هذا (النص)كما دربناها مع الآخر.[٥]

---

(١) هكذا الحال لدى البلعمي في النسخة الفارسية التي أعدها لكتاب التاريخ للطبري (راجع العدد التذكاري عباس Abbas' ١٥٣)، وقد أوردها الباقلاني على نحو ناقد (المرجع السابق، ١٦١).

(٢) راجع Islamica ٤/ ١٩٢٩-١٩٣١/ ٢٩٥، هامش ٥.

(٣) راجع RSO ١٣/ ١٩٣٢/ ٢٤٠ ودائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، ٣؛ ٨٨٥، a.

(٤) أول من ذكره كان مادلونج Madelung، القاسم Qasim ٩٠، هامش ٢٧، ثم حققتُه أنا ضمن العدد التذكاري عباس Abbas' ١٥١-١٥٣، وقد كُتبت تحقيقات كثيرة في الآونة الأخيرة للكتاب الذي استخدمته وكان مكتوباً بخط اليد، راجع مثلاً أحمد بن الحسين المؤيد بالله (٣٣/ ٩٤٤-٤١١/ ١٠٢٠) وكتاب (إثبات نبوة النبي) تحقيق أحمد إبراهيم الحجاج (بيروت، المكتبة العلمية دون تاريخ). مع ملاحظة أن أقدم نسخة والتي صدرت عن دار الكتب في القاهرة (كلام) ١٥٦٧، والتي لم أتمكن من الاطلاع عليها في ذلك الحين، لا تأتي بجديد، فالتحقيق مختلف في بعض المواضع؛ غير أن الاختلاف لا يعني بالضرورة أداء أفضل في التفسير.

(٥) راجع العدد التذكاري عباس Abbas' ١٥٩-١٦٠.

نستطيع الآن إعفاء أنفسنا من إلقاء نظرة على بقية الشذور، التي تبلغ في مجموعها ست، فهي مهمة بالنسبة لنا طالما أن محتواها لا يتعارض مع أن يكون تأريخه يتفق مع الزمن قبل عام ١٣٧ هـ. على العكس من ذلك فإن اثنين منها تنوه إلى إيحاءات تاريخية كانت حية في ذاكرة الناس آنذاك. فمثلاً الشذرة رقم ٥ تتحدث عن العراقيين وتصفهم *بالشقاق والنفاق*، وهذا الوصف نفسه هو الذي ورد أيضاً على لسان الحجاج بن يوسف في الخطبة التي ألقاها بمناسبة تقلده الولاية. أما الشذرة رقم ٤ فتتجه ناحية أهل الشام الذين ارتكبوا جرائم كثيرة، والذين نزح إليهم أناس من الشرق يقيمون في الخيام ويطعمونهم.[٦] فمن المعروف أن بلاد الشام قد غزاها عبد الله بن علي، وبذلك أصبحوا قريبين من أبناء العمومة. وهناك ثمة شيء آخر مهم، فالجميع على معرفة بأن هذه الإيحاءات التاريخية ليس لها مثيل في القرآن، فالمؤلف لا يقلد القرآن من أجل أن يبدله أو يحسنه، وإنما ليعرفنا أن أسلوب القرآن ليس بالأمر الخارق للعادة، وأن الرهبة التي يستشعرها المسلمون عند سماعهم للقرآن مبعثها التعود على ترانيمه. يظهر لنا هذا الاستدلال أن الاعتقاد بأن لغة القرآن تامة ولا يمكن الإتيان بمثلها كان اعتقاداً شائعاً آنذاك، ويبدو أن العرب هم من كانوا يمثلون هذا الرأي. أما النص الذي أمامنا فلا يفترض وجوداً لعقيدة *الإعجاز* هذه، حتى أن الكلمة ذاتها لا ترد فيه. كذلك فإن الكتاب لا يأتي بشيء من قبيل الهرطقة، فافتراض أنه يحوي مثل هذا لم يحدث إلا في وقت متأخر. وربما أن ابن المقفع هو مؤلف الكتاب، فلديه السبب الكافي لفعل ذلك، فلأنه إيراني فهو يريد أن يعترض على عقيدة العرب المنتشرة والخاصة بإعجاز لغة القرآن. ويذكر الجاحظ بأن ابن المقفع كان يمارس الكلامية؛ غير أن الجاحظ يرى بأن ابن المقفع لا يعي كثيراً فيها.[٧]

ربما أن القرآن نفسه يمدنا بمثال على محاولة لتقليده، فسورة الفجر (٨٩/ ١-٤) تعطي مثالاً على *معارضة* فاشلة للسور المكيّة، قام بها معارضو النبي (ربما كانوا من الشعراء) لينفوا بها صفة عدم إمكانية الإتيان بمثل القرآن. والآية رقم ٥ في السورة ذاتها تتحدث عن سخرية محمد من ذلك (راجع الشاهد ضمن JAL ١٤/ ١٩٨٣/ ٩، هامش ٢١، ونجد ذلك أيضاً ولكن دون الاستشهاد بالآية عند بل

(٦) المرجع السابق ١٥٦-١٥٨، والتي بها تفاصيل أخرى.

(٧) (معلمين) ضمن (رسائل) ٣؛ ٤٤، ٥.

Bell ٦٥٤ في ملاحظاته الأولية التي صدر بها ترجمته للسور، قارن بارت Paret : Kommentar، ٥٠٩ بصدد هذا الموضع من القرآن).

٢-٢-١-٥- المجال المحيط. «فلاسفة الطبيعة»

كان في البصرة، شأنها شأن الكوفة، أناس آخرون من أمثال صالح بن عبد القدوس وبشار بن برد؛ غير أن مشاهد التعاطف في البصرة لم تكن جلية بنفس القدر الذي كانت عليه في الكوفة، ولم تكن مشاهد التعاطف نابعةً من أوساط شيعية. فمثلاً الشاعر مُنقِذ بن عبد الرحمن الهلالي[١] كان يُعتبر ضمن الزنادقة، ويلحق به أيضاً سَلْم الخاسر (تُوفي ١٨٦هـ/ ٨٠٢ م)، الذي تنعم بحياة رغدة في فترة حكم المنصور وحكم الخليفتين اللذين توليا من بعده.[٢] كماكان يعيش في البصرة أيضاً أَبَانْ [بن عبد الحميد]اللاحقي، بالأحرى مولى بني رقاش، الذي دعمه البرامكة ونقل لهم من الأدب الإيراني إلى اللغة العربية: السير الذاتية لكل من أردشير وأنوشروان، وكذلك على سبيل المثال كتاب يحكي عن المزداق (؟) وأخيراً أساطير بوذا التي كانت موجودة في الكتاب المشهور بعنوان (*بلوهر وبوذاسف*)، وهو الكتاب الذي يُعرف في الغرب بكتاب (برلام وجوسفات Barlaam & Josaphat).[٣] نعته أبو نواس *بالزنديق* في قصيدة هجائية جاء الطعن في أَبَانْ اللاحقي في صدرها، فيذكر أبو نواس أن ما فعله أَبَانْ كان من أجل الحصول على المال والأراضي؛[٤] غير أن الصولي قد حاول

---

(١) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٢/ ٤٦٦، فبه مراجع أخرى. راجع أيضاً المرزوقي (شرح الحماسة) ١٠٥٢-١٠٥٣، رقم ٣٦٩ و١١٩٨، رقم ٤٤٦.

(٢) Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) / ٥١١-٥١٢.

(٣) راجع ابن النديم ١٣٢-٧-٩، وVajda ضمن RSO ١٧/ ١٩٣٨/ ٢٠٧-٢٠٩؛ Stern ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، ١؛ ٢؛ وعباس ضمن موسوعة إيران Encyclopadia Iranica ١، ٥٨-٥٩؛ وSezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums)، ٢/ ٥١٥-٥١٦. وعن كتاب المزداق Mazdaknamak راجع ص ٢٦، هامش ٢٢. وعن كتاب بلوهر وبوذاسف راجع Gimaret (Le Livre de Bilawhar et Budasf)، باريس ١٩٧١، مع ملاحظة أن شذور مؤلفه الشعري لكليلة ودمنة ربما تكون موجودة في كتاب الأمثال الصادرة عن بيوت الشعر لحمزة الاصفهاني (راجع في ذلك Schoeler: كتالوج المخطوطات العربية Katalog arabischer Handschriften ٢؛ ٣٠٩).

(٤) Vajda، ٢٠٨، والترجمة موجودة عند بيلاّ Pellat (Milieu) ٢٢٠.

في وقت متأخر أن ينقذ سمعته، ويبدو أن الصولي كان محقاً فيما فعله.[٥]

ما يزال عَالَمْ «الملاحدة» يمدنا بمزيد من الأخبار الشيقة؛ فأيضاً النصف الأخير من القرن الثاني الهجري كان يطلق العنان لهذا العالم، حيث لم يعد في هذه المرة يُعرض عالم الملاحدة في الشعر على نحو تمويهي، فقد أصبح الآن قادراً على تقديم أمور مفيدة. فيُروى مثلاً أن العديد من كلاميين البصرة - ومعظمهم من المؤيدين للفكر الاعتزالي على نحو أو آخر - ومعهم أيضاً المدائني ذلك المؤرخ المعروف، يُروى أنهم تلقوا العلم على يد **مَعْمَرْ أبي الأشعث** ذلك الطبيب الذي يبدو أنه كان غنياً جداً لدرجة أنه كان عنده العديد من الغلمان.[٦] ينعت الجاحظ «مَعْمَرْ أبا الأشعث»[٧] بـ«فيلسوف *المتكلمين*»، ويقارن بينه وبين أشخاص من أمثال محمد بن الجهم البرمكي وإبراهيم بن السندي اللذين تعرف عليهما عقولاً مفكرة في ساحات القصور الملكية في بغداد.[٨] لم يغادر مَعْمَرْ البصرة أبداً، فلا نجد ذكراً له في مصادر أخرى خاصة بعواصم الخلافات الإسلامية، كذلك فإن لقاءاته مع الأطباء الهنود، الذين كان يستدعيهم البرمكي يحي بن خالد، جرت أيضاً في البصرة قبل أن يرحل هؤلاء إلى بغداد[٩]، فقد كان مَعْمَرْ مهتماً بصداقتهم نظراً لأنهم زملاؤه في المهنة، ولكنه كان أيضاً يسألهم عن أساليب البلاغة في أوطانهم. وقد تخطى فضول

---

(٥) (أوراق) ١٧، - ٥-٧، وبوجه عام راجع طاهري- عراقي Taheri-Iraqi (الزندقة Zandaqa) ٢٢٨-٢٣٠.

(٦) ابن النديم (فهرست) ١١٣، ١٧-١٩، والذي استند إلى ملاحظة مخطوطة المعتزلي أبي بكر بن الإخشيد (٢٧٠هـ/ ٨٨٣م -٣٢٦هـ/ ٩٣٨م)، حيث يذكر ابن النديم عبارة « *قرأت بخط أبي بكر بن الإخشيد*». غير أنه مباشرة بعد ذلك ترد عبارة «*وقيل قرأت بخط ابن الكوفي*»، وهذه القراءة تعني أن هذا الكلام مصدره شخص آخر. ويبدو أننا هنا أمام إحدى تلك العبارات التي يغلب وجودها في الفهرست (راجع في ذلك Sellhim ضمن IOS ٢/ ١٩٧٢/ ٤٣٠). علماً بأن ابن النديم كثيراً ما يقتبس من ابن الكوفي (عاش بين ٢٥٤هـ/٨٦٨م و٣٤٨هـ/ ٩٦٠م)، راجع في ذلك سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣٨٤-٣٨٥. وقد ورد اسمه هنا لأنه بعد ذلك بقليل فإن فهرست كتاب المدائني قد نُسب إليه كاملاً (١١٣، -٦-٨).

(٧) يرد الاسم عند ابن النديم بـ «ابن الأشعث» بدلاً من «أبو الأشعث»؛ غير أن كل الروايات المذكورة عند الجاحظ تثبت عكس ذلك (راجع الحيوان، ٣، ٣٥٧، هامش ٨). وغالبا ما تخلط المراجع بينه وبين المعتزلي مُعَمَرْ، إلا أن الأخير هو أحد تلاميذه.

(٨) (الحيوان) ٢؛ ١٤٠، ٩-١٠. عن الشخصين الآخرين راجع الجزء الثالث من العمل؛ ج- ١-٣-٢-، و ٣-١.

(٩) الجاحظ (البيان) ١؛ ٩٢، ٤-٦. أيضاً تحت ٢-٢-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

معْمرْ حدود مهنته، فيُروى أنه عندما كان يقوم بملاحظة الخفافيش كان يقول بأنها عندما تلد توأمين فإنها تقوم بالتحليق بالتوأمين معاً، أما فيما بعد عندما يثقل وزنهما تبدل الأم بينهما.[١٠] يُروى عنه أيضاً أنه لم يسمح لسيدة حائض أن تمر على إناء به لبن، متبعاً في ذلك تصور كان شائعاً جداً بين المثقفين من أمثاله، ولأن الجاحظ لم يفهم معنى ذلك فقد خمن أن مَعْمَرْ قد قصد إلى أن الحائض ينبعث منها رائحة أو بخار نفاذ يمكن أن يختلط باللبن.[١١] وأكثر شيء يُروى عن مَعْمَرْ أنه كان لا يأكل البقوليات.

وقد علل تلميذه أبو شَمِر [بن أَبرهة] عدم أكل أستاذه للبقوليات تعليلاً عقلانياً.[١٢] ربما يكون أبو الأشعث قد تأثّر بعادات فلسفية قديمة، حيث نجد أن تحريم أكل البقوليات تاريخ طويل يمتد منذ زمن فيثاغورس في محيط البحر المتوسط،[١٣] فقد كانت الطبقات العليا في المجتمع تمارس الدعاية لها، لأن البقوليات كانت طعام العامة من الناس، لذلك ينبغي أن يحاول الإنسان الوصول إلى الأطعمة الأغلى. يذكر أبو شَمِر أن ليس أكل البقوليات فحسب هو الذي يتلف المخ، وإنما كذلك شم رائحتها أو لمسها. نلاحظ في هذا الكلام نوعاً من هلوسة المثقفين التي تتوارى خلفها مخاوف أخرى غير عقلانية ربما لم يتم الإفصاح عنها.[١٤] يذكرنا ذلك بالصابئة؛ فهم أيضاً كانوا يعتقدون بأن أكل البقوليات يجعل

---

(١٠) (الحيوان) ٣؛ ٥٣٠، ٦-٧. ولعلّه قرأ ذلك في موضع آخر؟

(١١) المرجع السابق ٢؛ ١٤٠، ٩-١١.

(١٢) راجع أيضاً تحت ٢-٢-٤-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٣) راجع المقال الشامل لـ Th. Klauser ضمن (معجم العصور القديمة والمسيحية، Reallexikon für Antike und Christentum)، ٤٨٩-١٩١، وعن تصورات الأمور المحظورة في المرجع المذكور راجع ٤٩٣-٤٩٥؛ وكذلك M. D. Grmek Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale ٣٠٧-٣٠٩؛ وكذلك K.E. Müller (تكونات فرقية شبية بالإسلام Pseudo-islamische Sektengebilde) ٣٢١-٣٢٣، وW. Burkert: (الحكمة والعلم Weisheit und Wissenschaft) ١٦٤ ١٦٦.

(١٤) وفي العصور القديمة كان يُعتقد بأن أشباح الموت موجودة في البقوليات، وعندما يأكلها الإنسان فإنها بعد ذلك تبحث عن طريق للخروج عنوةً من جسده (راجع Klauser). وعلى كلٍ فإن هناك في مدني جيلان ومازندران حقيقةً مرض له علاقة بالبقوليات يُدعى بمرض البقوليات الفافسم (favism)، يحدث من خلال استنشاق حبوب اللقاح (راجع H. Al'lam ضمن الموسوعة الإيرانية Encyclopaedia Iranica، ٣؛ ٧٢٤-٧٢٥).

العقل خاملاً.[١٥] وقد قام هؤلاء بتعليل ذلك من خلال تحليلاتهم للفلك، ذلك أن حبة البقوليات تُعتبر من خلال شكلها القبوي عدواً للسماء، فالسماء مخلوقة على شكل كروي.[١٦] على العكس من ذلك يأتي أبو شَمِر بتعليل من ناحية الهندسة الزراعية؛ حيث يرى كل نبات ينبت برأسه إلى أسفل الأرض نبات ضار، وعلى ذلك فهو يحرم أكل الباذنجان بجانب تحريمه للبقوليات، فلو افترضنا غير ذلك لكان قد عدّ العدس والثوم من ضمنها.[١٧]

لم يكن أبو شَمِر هو الوحيد الذي انتقلت إليه العدوى من معلمه، فقد لحقه في تلك المخاوف كل من المعتزلي مُعَمَّر، والمدائني، كما سار على نفس النهج مَسلمة بن عبد الله بن محارب الفِهري الذي اشتهر في البصرة عالماً في النحو ومقرئاً للقرآن،[١٨] و كذلك الوكيعي؛ بالأحرى تلميذ وكيع بن الجرّاح، وربما يكون المقصود به المحدث أحمد ابن جعفر الضرير الذي تُوفي في بغداد عام ٢١٥هـ/ ٨٣٠م.[١٩] على ذلك فإن هذا التحريم ليس له علاقة بتوجه عقائدي بذاته، ولا يفرق بين أصوليين وغير أصوليين. وقد يُفترض أن لهذا علاقة ببعض العادات التقشفية، فنجد أن مَسلمة بن محارب كان دائما يوصي بإعفاء اللحية وبتقصير الثياب، وهذا

---

(١٥) البيروني (العطار) ٢٠٥، السطر الأخير/ ترجمة ص ١٨٨؛ راجع أيضاً F. J. Dögler (الأمراض الجلدية التي يُطلق عليها أمراض قشر السمك) (Ichthys) في معرض حديثه عن منع أكل السمك الرعاش (quaking grass)، وكذلك عند أبو الثيب السرخسي طبقاً لما جاء عند ابن النديم ٣٨٤، ١٤ وأيضاً من هذا الجزء من الكتاب تحت ٢-٤-١-١- *الصابئون* . وباسهاب راجع Chwolsohn (الصابئة Ssabier) ٢؛ ١٠٩-١١١.

(١٦) راجع Pines ضمن (Proc. Israel Acad of Sciences and Humanities) ٢، ١٣، ص ٣٠، هامش ١١٧ طبقاً لما جاء عن القاضي عبد الجبار في (التثبيت) ١؛ ١٦٣، ١١-١٢.

(١٧) وهذا أيضاً موجود عند الصابئة (راجع ابن النديم في المرجع السابق ذكره) وكذلك من هذا الجزء من الكتاب تحت ٢-٢-٢-٢-٣-١.

(١٨) (الحيوان) ٣؛ ٣٥٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له = الجزء الخامس من كتابنا هذا؛ نص ٢؛ ١٩، .c، وعنه راجع ابن الجزري، ٢؛ ٢٩٨ ، رقم ٣٦٠٦ والقفطي (إنباه) ٣؛ ٢٦٢، رقم ٧٤٨ الذي يحيل إلى مصادر أخرى. لقد كان الفهري ابن شقيق النحوي ابن أبي اسحق الحضرمي (إنباه ٢؛ ١٠٤- ١٠٦، رقم ٣١٦)، ويذكره الجاحظ في كتابيه (البيان) و(الحيوان) على أنه سند، ويرد ذكره مختصرا بـ«مسلمة بن محارب».

(١٩) عنه راجع (تاريخ بغداد) للخطيب البغدادي ٤؛ ٥٨-٥٩، رقم ١٦٧٥. وعن نسبه بوجه عام راجع السمعاني (الأنساب) ١٣؛ ٣٥٥، ١٢-١٤. وربما يكون المقصود به أحمد بن عمر بن حفص الوكيعي، غير أن الأخير ينتسب إلى الكوفة وتُؤرخ وفاته في ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م (راجع تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٤؛ ٢٨٤-٢٨٥، رقم ٢٠٣٨).

الأمر معروف عند الزهاد،[٢٠] غير أننا نستبعد ذلك مطلقاً،[٢١] فلدينا انطباع قوي أن الأمر هنا له علاقة قوية بطريقة تفكير *رُسُل الاستدواء*.[٢٢]

لكن ينبغي ألا يفوتنا هنا التعرف على العلاقة الأكبر التي ترتبط بهذا الموضوع، فالأشعري يصنف مُعَمَّر - أو مَعْمَر على حسب القراءات المختلفة لاسمه - ضمن بعض فلاسفة الطبيعة (*أصحاب الطبيعة*)؛ الذين يتناولهم الأشعري بالحديث من حين إلى آخر.[٢٣] لا يذكر الأشعري من الذي يقصده في حديثه، فالأمر عنده يدور حول مفهوم عام مبهم، الذي ربما كان يُنعت به *فلاسفة* من خارج البصرة، فلا يمكن اعتبارهم فلاسفة من منظورنا نحن في الغرب.[٢٤] كما يوحي الاسم فإن هؤلاء كانوا يجعلون *الطبائع* في محور تفكيرهم، ويُقصد بالطبائع الكفاءة الجوهرية لطبيعة الأشياء عند أرسطو كالبرودة والدفء والرطوبة والجفاف، ذلك لأن العالم في وجهة نظرهم مركب من هذه الطبائع، وهم يختلفون في مسألة هل *الروح* (πνεῦαμ) تدخل على اعتبارها مكون خامس أم لا ؟[٢٥] وهذا يلحق أيضاً بالكائنات الحية، فيفترضوا بأنها يمكن أن تقوم دون *الروح*؛ إذ يعتبرون *الحرارة الغريزية* هي التي تبعث الحياة في الكائنات الحية.[٢٦] وقد نُظر إلى العناصر الأربعة على اعتبارها أجسام يختلط بعضها

---

(٢٠) الجاحظ (البيان) ٢؛ ٩٧، ١-٢؛ راجع أيضاً رواية مأخوذة عن عامر بن عبد قيس، المرجع السابق ٣؛ ١٤٣، ١٢-١٤؛ وعن الأخير راجع تحت ٢-٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب .

(٢١) ذلك لأن القول له دلالة أخرى، علاوة على ذلك فإن مسلمة كان مهتماً كثيراً بالنصوص البلاغية نظراً لكونه نحوي (المرجع السابق ٢؛ ٦١، ١٢-١٤؛ و٤٨، ٧-٩ الخ).

(٢٢) هناك أيضاً تراث يوصي بأكل البقوليات (بالنسبة للشيعة راجع الحر العاملي: *وسيلة الشيعة* ١٧؛ ١٠٠-١٠١)؛ فيها تُبرز أفكار الطبقات البسيطة.

(٢٣) راجع (مقالات الإسلاميين) للأشعري ٣٨٢، ١٣-١٤و٥١٧، ٢. حيث إنه من المؤكد أن الأشعري في هذا الموضع الثاني المذكور من كتابه قد قصد مُعَمَّر، وهذا ما يوضحه التطابق بين الموضعين ٥١٧؛ ١ و٤٠٥؛ ١٤ (راجع في ذلك النص ١٦؛ ١٤، تعليق). أما الموضع الأول المذكور هنا من كتاب الأشعري فغير واضح تمام الوضوح؛ غير أننا إذا وضعنا في الاعتبار أن الحديث عن مَعْمَر لا يرد في موضع آخر عند الأشعري، فسنؤيد بأن المقصود هنا هو مُعَمَّر (راجع الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نصوص ١٦: مُعَمَّر بن عبَّاد ومدرسته، ٦١).

(٢٤) في هذا الموضوع قارن في الجزء الثالث من هذا الكتاب ج- ٣-١.

(٢٥) راجع (مقالات الإسلاميين) للأشعري، ٣٠٩، ١-٣؛ و٣٤٨، ٣-٥؛ كذلك أبو عيسى الوراق طبقاً للملاحمي ضمن MUSJ ٥٠/ ١٩٨٤/ ٣٩٠، ٤-٦؛ ٣٩١، ١٢-١٣؛و٣٩٣، ١٣. وبوجه عام أيضاً Gimaret، ضمن (Livre des Religions) ٢٠٨-٢٠٩، هامش ٤٢.

(٢٦) راجع (مقالات الإسلاميين) للأشعري ٣٣٥، ٧-٩. وقد جُعلت الروح فيما بعد مطابقة للدم النقي الذي لم يفسد ولم ينجس، والذي يتركب في ذاته من الطبائع الأربعة المذكورة.

ببعض،[٢٧] وهي أجسام أبدية لا تفنى.[٢٨] تتضمن عملية الاختلاط حدوث حركة؛ غير أن أصحاب الطبيعة لم يتفقوا فيما بينهم على هل هذه الحركة عارض مستقل أم لا. وفي حالة الرد بالإيجاب، فإن الحركة تعتبر على ذلك هي العارض الوحيد في هذه العملية.[٢٩]

هذا المنهج هو ذاته المعمول به في مباحث علم الفلك عند المثنوية.[٣٠] كذلك فإن هشام بن الحكم يتفق في تفاصيل كثيرة مع هذه النظرية.[٣١] لا نجد مُعَمَّر فحسب هو الذي ينضم إلى الاعتزاليين في هذه النقطة، وإنما لحق به النَظَّام في ذلك أيضاً.[٣٢] وعلينا أن نلاحظ هنا أن تصور طبائع العناصر وعددها يمتد إلى التراث الأرسطي؛ غير أن المنهج الذي تُعالج به عند أصحاب الطبيعة يختلف اختلافاً كبيراً عن القواعد التي وضعها أرسطو، إذ إنه لا ينظر إلى الحرارة والبرودة والرطوبة والجفاف على اعتبارها أجسام، وإنما على اعتبارها مجرد عوارض تعمل على تميز العناصر الأساسية،[٣٣] ولا يتطابق اللفظ الدال على *الطبائع* عند العرب مع مثيله

---

(٢٧) راجع (مقالات الإسلاميين) للأشعري، ٣٤٨، ٣ وما بعده و٣٠٩، ١-٣، حيث يرد عنده لفظ *جواهر* بدلاً من لفظ *أجسام*. وعن *الاختلاط* راجع (مقالات الإسلاميين) للأشعري، ٣٣٣، ٥ وأبو عيسى الوراق ضمن MUSJ ٥٠/ ١٩٨٤/ ٣٩٠، ١٠-١١.

(٢٨) وهذا ما ذكره البغدادي في كتابه (أصول الدين) ٧٠؛ ١٣-١٥.

(٢٩) راجع (مقالات الإسلاميين) للأشعري، ٣٤٨، ٥ و٧-٩. وعلى كلٍ لا يمكن النظر إلى الحركة إلا على اعتبارها عارض، فالجمادات لا يمكن أن تتحرك من ذاتها (راجع مقالات الإسلاميين للأشعري، ٤٣١، ٧-٨).

(٣٠) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٢-١؛ وكذلك في الجزء الثالث، ج- ٣-٢-٢-٢-١-٧- معالم وأهداف نظريّة النَظَّام؛ وعن الحركة على اعتبارها عارض في وجهة نظر ابن المقفع راجع تحت ٢-٢-١-٤-١ من الجزء الثاني الذي نحن بصدده الآن من الكتاب.

(٣١) راجع بالأخص الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نصوص، ٤ : الكلاميون الرافضون، ٣٣، c-e، حيث يذكر تماماً مثل أصحاب الطبائع أن الحركة «معنى»، والسكون على عكس ذلك (راجع أيضاً الجزء الأول من هذا الكتاب٢-١-٣-٣-٧-٢-٢-١- علم الوجود)؛ وفيما يخص أصحاب الطبائع راجع *مقالات الإسلاميين* للأشعري ٣٤٥، ٤-٥). غير أن الأشعري يشكك في صحة الرواية، وعلى كلٍ يبرز هنا التقارب من خلال صلة هشام بن الحكم بعلم الفلك المثنوي، دون الحاجة إلى إقحام أصحاب الطبائع في الموضوع.

(٣٢) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ ج- ١-٣-٢-١-١- مذهب الجوهر الفرد، والفلسفة الطبيعية لدى مُعَمَّر، وكذلك ٣-٢-٢-٢-١-٣- مسألة الأجسام، و ٣-٢-٢-٢-١-٦- الحركة بوصفها عَرَضْ.

(٣٣) هذا ما قاله Kraus (جابر Jabir) ٢؛ ١٦١-١٦٣.

عند أرسطو Φúςιεσ ؛[٣٤] إذ إنها تقوم لديهم بدور أكثر استقلالية. يذكرنا ذلك بتفكير الرواقيين؛[٣٥] غير أنه من الأوقع افتراض أن أصحاب الطبائع استمدوا تصوراتهم من تصورات المثنوية، الذين يرون أن عناصر الطبيعة تعمل مستقلة ودون تعلق أحدها بالآخر.[٣٦] ويبدو أن التصورات الكيميائية القديمة قد وجدت استحساناً لدى أصحاب الطبيعة، فقد كانوا يعتقدون بإمكانية انبعاث المعادن الذي يستمر حتى الوصول إلى *توليد (!)* الأقزام،[٣٧] ويبدو أن مؤلف *كتُب جابر* يعد نفسه منهم.[٣٨]

تُدرج أفكار هؤلاء أحياناً تحت مسمى الدهريَّة.[٣٩] غير أننا نرى ضآلة دلالة هذا التصنيف، فغالباً ما يقتصر مسمى الدهريَّة على المذهب الذي ينكر الله على اعتباره خالق ويرى بأبدية للعالم.[٤٠] غير أنه من المعروف عن الدهريَّة وعن *الزنادقة* أيضاً أنهم لا يعترفون إلا بالمعارف التي يتم تحصيلها بالإدراك الحسّي، وعلى ذلك فأي نبي أيضاً لا يطلب أكثر من هذه المعارف.[٤١] لذا نجد الكثيرين ممن هاجموا هذا

---

(٣٤) المرجع السابق ٢؛ ١٦٥؛ وعن نشأة المصطلح انظر المرجع السابق ،هامش ٧.

(٣٥) المرجع السابق ١٦٨-١٧٠.

(٣٦) طبقاً للتصور الزرادشتي جاءت الرطوبة إلى الدنيا على يد خالقها الإله *أهريمان* حتى ترتبط بالنار التي جاءت إلى الدنيا على يد خالقها الإله أورموزد، لذلك فهي تدمر النار. وهناك ذكر لعناصر لهذا التصوّر؛ حيث يرد أنها من خلق أورموزد (راجع جوجستك *أبليس* [= الصديق الوحيد للشيطان] Gugastak Abališ، تحقيق Barthélemy ٣٤).

(٣٧) (رسائل جابر بن حيان) ٤٦١، ٥-٧ (كتاب الصابئين)؛ في هذا الشأن أيضاً Kraus ،جابر Jabir ٢؛ ٩٨.

(٣٨) Kraus، ٢، ١٦-١٨. وعن دور الطبائع في قائمة الجابريانيوم [كتب جابر] راجع المرجع السابق ٢، ؛ ١٥١ و١٦٢-١٦٤. وفي كتاب (الإخراج) يُفرق بين العناصر المادية وغير المادية وما عداها عناصر الخلايا الحية (Rex: العمليات الطبيعية Naturprozesse ١٨)، راجع أيضاً *تدبير الإكسير الأعظم* لجابر بن حيان، تحقيق Lory: Index، لا سيّما جزء *أصحاب الطبائع*.

(٣٩) هكذا منصوص عليه عند أبي عيسى الوراق في كتابه السابق ذكره، ٣٨٧-٣٨٩؛ وكذلك عند الجاحظ (راجع الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نصوص، ١٢: صفوان الأنصاري ٢٢، ٨١، a-b).

(٤٠) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, Neuw Edition ٢؛ ٩٥-٩٧ تحت كلمة دهريَّة. ويرى أبو عيسى أن الدهريين لا يؤمنون بأبدية العالم بوصفها أبدية زمنية فحسب؛ بل أبدية مكانية أيضاً (٣٩٢، ٧-٩)؛ راجع أيضاً الجزء السادس من هذا الكتاب؛ نصوص، ٢٢: النَّظَّام، ١٢٠ بتعليق.

(٤١) الجاحظ (الحيوان) ٦، ٢٦٩، ١١-١٣؛ والمتولي (المغني) ٣، ٥-٦.

التوجه - منهم مثلاً حُميد بن سعيد بن باختيار، وهو معتزلي من أصول إيرانية، وربما كان أيضاً يعمل في وظيفة كاتب، حاله في ذلك حال الكثيرين من الملاحدة - نجده مع بدايات القرن الثالث الهجري يهاجم ملحداً من ملاحدة البصرة ممن كانوا يهاجمون الإسلام وأديان الأخرى.[٤٢] يُروى أيضاً أن عالم النحو البصري قُطرب، الذي ربما كان من تلاميذ النَّظَّام،[٤٣] قد ألف كتاب «رد على *الملحدين*»؛ الذي يتناول الشكوك التي تثار ضد منطقية القرآن الداخلية، - أو كما قال المسلمون، فإنه يتناول *المتشابهات* التي «يفتقر معناها إلى تفسير».[٤٤] ويصل تأثير هذه الأفكار النقدية حتى ابن الراوندي.[٤٥]

٢-٢-٢- الحسن البصري وخلفاؤه من المُفَكِّرين

بعد بداية القرن الثاني الهجري بقليل قام عمر بن هبيرة بضم عيسى بن معاوية البصري إلى حاشيته[١] مُتوقِعاً منه ثلاث كفاءات: أن يكون قادراً على ترتيل القرآن، وحافظًا لبعض الشعر، وعالما *بأيّام العَجَم*؛ بمعنى أنه يعلم شيئاً عن الملاحم البطوليّة الفارسية.[٢] كان ذلك بمثابة نموذج ثقافة ذلك العصر، الذي تجلى في ابن المقفع ذاته.[٣] لم يكن هناك تطلعاً في ذلك الحين إلى الورع أو إلى الإلمام بالسُنّة النبويّة، فمثل هذه الأمور لم تكن سبيلاً إلى الإزدهار إلاّ بين عوام الناس في إطار حركة اتسمت بالورع وسرعان ما اكتسبت ملامح أصولية. إلاّ أن الحدود الفاصلة بين هذين الفريقين لم تكن واضحة بحدّة ،كما هو الحال دائماً في مثل هذه الأمور. وهذا ما يتجلّى في شخصية كانت تعيش بين القرنين الأول والثاني الهجريين، ومهّدت لهذا

---

(٤٢) الجزء السادس من هذا الكتاب؛ النصوص؛ ٣١: دائرة المعتزلة (. . .)، ب- حُميد بن سعيد، رقم ٢؛ وكذلك الجزء الرابع من هذا الكتاب، ٥-١-٢- كلاميّون (. . .).

(٤٣) انظر بالأخص ٢-٢-٢-١-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٤) ابن النديم (فهرست) ٥٨، -٤؛ وهناك شذرة موجودة من هذا الكتاب عند ابن طاووس (سعد *السعود*) ٢٧٠، - ص ٩-١١.

(٤٥) انظر الجزء الرابع من هذا الكتاب؛ ج- ٨-٢-٢-٣-٣.

(١) انظر في ذلك ٢-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢) راجع وكيع (أخبار القُضَاة) ١؛ ٣٥١، - ٤-٦؛ وابن قتيبة (عيون) ١؛ ١٨، ٤-٦، غير أن الأخير يضيف كفاءة أخرى وهي *علم الفرائض*.

(٣) عن ابن المقفع شاعراً راجع ابن النديم (فهرست) a١٩١، ١٧.

التطور، وصارت مدينة البصرة بأسرها تعتمد في معظم الأمور على أقوال صاحب تلك الشخصيّة:

أبو سعيد حسن بن يَسَار البصري

عاش الحسن البصري من ٢١هـ/ ٦٤٢م إلى١١٠هـ/ ٧٢٨م،(٤) وكان ابناً لرجل إيراني يُدعى *برويز أُسر* عند فتح منطقة *ميسان*، ثم أعتقته سيدته [أم سلمة، زوجة النبي] في المدينة (المنورة). (٥) ما تزال مسألة هل الحسن البصري ترعرع في الحجاز كما تدّعي إحدى الروايات(٦) لم تُحسم بعد. (٧) والثابت أنه كان يخرج من البصرة مرافقاً لعبدالرحمن بن سَمُرة في حملاته على شرق إيران، وذلك عندما كان عبد الرحمن قد بلغ بحملاته منذ عام ٤٣هـ/ ٦٦٣م مدينة *كابول*. شارك الحسن البصري في الوظائف الإدارية في مدينة *سيستان* عام ٤٦هـ/ ٦٦٦م تحت إمرة ربيع بن زياد خليفة عبد الرحمن، وقد كلفه الوالي بإنشاء ديوان الخراج. (٨) عمل الحسن البصري قبل ذلك - تحت حكم ابن سَمُرة - معلماً للقائمين الجُدد تحت الحُكم [الإسلامي] في المسجد الذي أُنشئ حديثاً في بلدة *سارنج*. (٩) وهذا ما يثبت قدرته على تكلُّم الفارسية؛ إذ إنه تعلمها في طفولته، بالرغم أنه ربما لم ينشأ في البصرة. غير أن الحسن البصري كان يحتاج في مهنته إلى أكثر من ذلك، إذ يُفترض أنه كان قادراً على قراءة البهلوية، ويُفترض كذلك أنه كان على دراية بأساليب الإدارة عند الساسانيين.

لا نعرف المصدر الذي كان الحسن البصري يتكسب منه قوُته عندما عاد إلى البصرة، وإن كنا نفترض أنه كان يتقاضى معاش «المحاربين القدماء»؛ غير أنه يبدو أن

---

(٤) قارن بوجه عام مقال H. Ritter ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢؛ ٣؛ ٢٤٧-٢٤٩ حيث توجد هناك الإحالة إلى مراجع أخرى. وهناك دراسة حديثة في هذا الموضوع أعدها إحسان عباس (*الحسن البصري، سيرته، شخصيته، تعليمه، وآراؤه، القاهرة* ١٩٥٢)، والذي يعتبر من ضمن أعمال عباس التي أعدها أيام شبابه والتي حاول من خلالها كاتبها أن يقدم سيرة وافية معتمداً على مصادر عدة وإن كانت غير هامة بالنظر إلى وضعها الزمني. أما الدراسة الكبيرة التي أعدها مصلح سيد بيومي تحت عنوان *الحسن البصري* (القاهرة ١٩٨٠) فهي رسالة غير متفحصة على الإطلاق وتفتقر إلى المعرفة بالمراجع الثانوية.

(٥) راجع على نحو أدق Schaeder ضمن: الإسلام، Der Islam، ١٤/ ١٩٢٥/ ٤٤-٤٦.

(٦) راجع هذه الرواية أيضاً عند Ritter، في المرجع سابق الذكر وعباس ٢١-٢٢.

(٧) هكذا الحال لدى Schaeder، ٤٧-٤٨.

(٨) Schaeder ٤٨-٥٠؛ وBosworth (سيستان Sistan) ٢٢-٢٣، و٢٦.

(٩) راجع Bosworth المرجع السابق؛ وكذلك الجزء الأول من هذا الكتاب٢-٢-٢.

مبلغ هذا المعاش كان زهيداً. كان الحسن مثل أخيه سعيد قاصاً،[١٠] وربما أنه كان يتقاضى أجراً على ذلك،[١١] وربما أنه ظل يعمل في الإدارة بعد ذلك، ولم يكن هذا مما حفظته ذاكرة التاريخ، عندما كان الناس يعملون على رسم الصورة المثالية للحسن البصري.[١٢] فى منتصف الستينيات من القرن الأول الهجري كان الحسن البصري يتمتع بنفوذ وهيبة كبيرين، يتضح ذلك من خلال أنه وجه رسالة إلى عبد الله بن الزبير، الذي كانت مدينة البصرة تخضع لسيادته، يذكره فيها بمسؤولياته على اعتباره حاكماً للبلاد.[١٣] وربما أنه كان يتحدث بالنيابة عن الطبقات البسيطة، فيُروى أن الحجاج كان يقول بأن «الرجل صاحب العِمَامة السوداء ، ذلك الذي يقيم في كهف بين كهوف البوص في المدينة هو أفضل خُطاب عصره»، يعني بذلك أنه يقيم في ضواحي البصرة.[١٤] على العكس من أخيه فإن الحسن البصري لم يقحم نفسه في ثورة ابن الأشعث،[١٥] وعلى افتراض أنه كان آنذاك موظفاً فسيكون من اليسير فهم السبب الذي منعه من الزج بنفسه في ذلك. كان من الصعب تقبل مثل هذه الروايات التي تمس القراء؛ إذ يُروى أن الحسن البصري كان يوصي من هم أقل منه حذراً بأن يعلنوا كفرهم عند استجوابهم أمام القاضي، فقد كان الحجاج يطلب ذلك نظير عفوه

---

(١٠) الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٦٧، ٤.

(١١) لا نجد شواهد موثوق بها على ذلك إلا في مصر(راجع الكندي *قضاة مصر* ٣١٧، ٣-٤، حيث يذكر أن *القاص* كان يتقاضى نفس المبلغ الذي يتقاضاه القاضي، وعن هذه المسألة راجع Pellat ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤، ٧٣٤ وMorony *العراق Iraq* ٤٣٧).

(١٢) هل يتسنى لذلك استنتاج أنه كان دائماً ما يظهر أمام العامة بالطَّيْلَسَانْ [أو الطَّالِسَانْ؛ فارسي مُعرّب: تالسان أو تالشان، وبالعاميّة المصريّة : شال]؟ (راجع ابن سعد (طبقات) ٧؛ ١١٧، ٧-٩).

(١٣) أو على الأقل قد ظُن به ذلك، فليس هناك دليل قاطع على صدق الرواية (راجع البلاذُري *أنساب* ٥؛ ١٩٦، ٣-٥ GOITEIN).

(١٤) الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٩٨، ٦-٨؛ والرواية موجودة مع بعض التغير عند القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٢٤، ٥-٧، راجع أيضاً عباس ٧٠-٧١. وربما أنه قُصد بـ «كهوف البوص» السمة الغالبة لمدينة البصرة؟ (راجع Donner ضمن الموسوعة الإيرانية Encyclopaedia Iranica ٣، ٨٥١-٨٥٢). وعن الطيلسان الأسود راجع (طبقات ابن سعد) ٧؛ ١١٧، ٤-٦. للأسف لا نعلم مدلول اللون الأسود هنا، فنلاحظ أن ابن سيرين، وهو من معاصري الحسن البصري كان يرتدي طيلسان أبيض (طبقات ابن سعد) ٧؛ ١٤٨، ٢٥.

(١٥) راجع بالتفصيل Schaeder ٥٣-٥٥؛ وكذلك Ritter ضمن الإسلام Der Islam ٢١/ ١٩٣٣/ ٥٣-٥٥ وسيد (ثورة ابن الأشعث Revolte des Ibn al-Aš'at) ٣٤٩.

عنهم، ومن رفض ذلك من أمثال سعيد بن جبير كان مصيره الموت.[١٦] ولم يتذمر الحسن البصري على الحاكم إلا بعد أن نقل الحجاج مقر الحكم إلى مدينة واسِط، فيُروى أن الحسن انتقد هذا القرار الذي كان يمس موظفي الإدارة،[١٧] ولم يُسمح له بعد ذلك بالظهور على الملأ، علماً بأنه ربما حُرم من راتب المعاش في مرحلة أسبق من ذلك، ولم يُعاد صرفه له إلا إبان حكم عمر بن عبد العزيز.[١٨]

بلغ الأمر بالحسن البصري أنه عمل في وظيفة قاضي في فترة حكم عمر بن عبد العزيز؛[١٩] غير أن ذلك يُعتبر أمراً غير معهود نظراً لأن أباه كان عبداً مملوكًا، لذلك لا يمكن القطع بصدق هذه الرواية، وإن كنا نعرف أن هذا كان منهج عمر بن عبد العزيز في مصر.[٢٠] أما في البصرة فنجد عبد الله بن عون (تُوفي ١٥١هـ/ ٧٦٨م) وهو من جيل لاحق لجيل الحسن البصري، يدوّن أحداث وقعت بعد الفترة التي تولى فيها الحسن البصري منصب القاضي.[٢١] ويُروى أن الفرزدق بعد أن طعن في السن قام بتطليق زوجته نوار أمام الحسن البصري، والأبيات التي يعبر فيها الفرزدق عن أسفه على هذا الطلاق ترد كثيراً في الكتب.[٢٢] أما فيما يختص بمحاولات الحسن الإصلاحية فلم يُكتب لها النجاح، فيُروى أن والي عمر بن عبد العزيز على البصرة عدي بن أرطاة وصف الحسن بالضعف؛[٢٣] بل إن الحسن ذاته قد وصف نفسه

---

(١٦) الأزدي (كتاب المتوارين) ضمن RAAD ٥٠/ ١٩٧٥/ ٥٧١، ٦-٨؛ وأيضاً الجزء الأول من هذا الكتاب، ٢-١-١-١- أقدم ممثلي المرجئة في الكوفة.

(١٧) راجع في ذلك Schaeder ٥٩-٦٠؛ وRitter ٥٥.

(١٨) الفسوي ٢؛ ٥١، ١-٢؛ و(طبقات ابن سعد) ٥؛ ٢٥٦، ٢٠-٢٢. ويشير الموضع في الطبقات إلى أن الحجاج عاقب أهل البصرة عقاباً جماعياً بعد هذه الثورة (راجع في ذلك *بدايات*: *Anfänge* ١٢٣).

(١٩) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٢٥١، ١٨؛ وPellat (Milieu) ٢٨٩، هامش ٧، وتفصيلاً في ذلك راجع تحت ٢-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٠) الكندي (قضاة مصر) ٣٣٨، ٢-٤.

(٢١) وكيع (أخبار) ٢؛ ٦، - ٤-٦؛ والفسوي ٢؛ ٤٥، ٦-٧. وعن عبد الله بن عون راجع تحت ٢-٢-٧-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٢) (الأغاني) ٢١؛ ٢٩٠، ٦-٨؛ و(أخبار الزجاجي) ٩٠، ١٢-١٤ الخ. غير أنه مشكوك في نسبة هذه الأبيات (فينكر نسبتها مثلاً Blachére ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition (٢)؛ ٢ ٧٨٩ a، وHistoire ٥٠٠). ويُروى أيضاً أن الحسن البصري هو الذي صلى الجنازة على نوار (راجع *الأغاني*٢١؛ ٣٩١، ٥-٧).

(٢٣) وكيع ٢؛ ٧، ١٥- ١٧.

بالهرم.[24] يُروى عن الحسن أيضاً أن عينيه كانتا تنهمران بالدموع أثناء الاجتماعات،[25] ونجد أن الكتب تتحدث عن إخفاقه هذا بشيء من الأدب؛[26] حيث «لم يُحمد له فهمه للأمور».

ذكر الفسوي هذا اللفظ ذاته (الفسوي ٢، ٤٩، ٨-١٠). وعن معايير الحسن البصري في القضاء راجع Juynboll *تراث المسلمين*، ***Muslim Tradition*** ٥٢-٥٤؛ ويُروى أن عمر بن عبد العزيز قد طلب منه تحقيقاً عما فعله عدي بن أرطاة في مسألة الزرادشتيين (راجع أبو يوسف، *خراج* ٢٨٧، السطر الرابع من أسفل - ٤-٦غ صفوت جمهرة *رسائل العرب* ٢؛ ٣١٣ رقم ٢١٣). وقد قام إبرهيم بن حمَّاد المالكي- (عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي **Geschichte** des arabischen Schriftentums) ٢/ ٣٠٢) - بتأليف كتاب يقارن بين مبادئ المذهب المالكي وبين مبادئ الحسن البصري (راجع ابن فرحون الحسن *ديباج* ١؛ ٢٦٢،)٤. ومن الشيّق معرفة أن البصري كان يزدري القيام بحساب أنصبة الميراث حساباً دقيقاً؛ إذ كان يرى أنه من الأفضل توزيعها طبقاً لمتطلبات الحالة، وربما يكون الحسن البصري قد اكتسب ذلك من خبراته الإدارية (وكيع ٢؛ ٨، ١-٢).

لا غَرَابَةَ في أن الحسن البصري حفظ ولاءه للخليفة عندما قام يزيد بن المهلب بثورته. فبينما اتحدت الاباضية والمرجئة بأعداد مهولة مع ابن المهلب، فإن القدريين في البصرة نأوا بأنفسهم عن ذلك.[27] يُروى أن الحسن البصري لم يخرج من بيته طوال هذه الفترة،[28] وأنه قد طُلب منه إلقاء خطبة الجمعة بعد أن وصلت الأنباء بهزيمة ابن المهلب في منطقة عقر على يد مسلمة بن عبد الملك،[29] حيث لم يعد

---

(٢٤) المرجع السابق ٧، ٦-٧.

(٢٥) المرجع السابق ٢؛ ٧، ١٠-١٢ و٩، ١-٢.

(٢٦) المرجع السابق ٢؛ ٨، - ٥-٧ و٩، ٣-٥.

(٢٧) نذكر بجانب الحسن البصري فرقد السبخي (راجع تحت ٢-٢-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب) وقتادة (راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب). وعن المرجئة راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-١-٢ و٢-١-١-٣، وعن الاباضية راجع Lewicki ضمن Cahiers d'histoire mondiale ٣/ ١٩٧١/ ٧٠-٧١.

(٢٨) وكيع ٢؛ ١٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له؛ راجع أيضاً الطبري ٢، ١٤٠٠، ٨-١٠، وابن الأعثم (فتوح) ٨؛ ٩، ٢-٤.

(٢٩) كان ذلك في شهر صفر ٢٠٢ هـ، أغسطس-سبتمبر ٨١٧م، وتفصيلاً في ذلك راجع الجزء الأول من هذا الكتاب٢-١-١-٣.

للوالي مصداقية؛ إذ كان شقيقاً لابن المهلب، وكان قد طرد عدي بن أرطاة.[٣٠] كان هذا الطلب متوقعاً؛ إذ إن الحسن البصري على اعتباره *قاضياً* كان أنسب الأشخاص لذلك. وقد بلغ الأمر به أن قام في إطار وفد بالتفاوض مع من تبقى من أشقاء المتمردين، ويبدو أنه أقنع بعضهم بالامتثال أمام عدي بن أرطاة.[٣١] غير أنه كان للحسن البصري علاقات ببني المهلب منذ زمن بعيد، فحواراته معهم توحي بأنهم قدموا له الحماية من الحجاج. ويُروى أن مسلمة ابن عبد الملك الذي أصبح والياً بعد هذه الأحداث قد أهدى له جُبَّة وقميصاً أسودَ من الحرير الخالص ذا خمَيِصة مُلوَّنة، والتي اعتاد الحسن فيما بعد الصلاة بها،[٣٢] ومن ثم أصبحت أعين علية القوم مراقبة له دوماً. قبيل موته، عندما كان قد أوشك على التسعين، حذره مالك بن المنذر العبدي، وهو الذي كان يرأس شرطة البصرة منذ شهر ذي القعدة ١٠٦هـ/ مارس ٧٢٥م[٣٣] من الاقتراب من أية جموع من الناس.[٣٤] وكان عبد الله بن عون محقاً عندما أثنى عليه قائلاً بأنه ليس من الموالي من هو أشبه بالعرب منه،[٣٥] فيُروى أنه لم تكن للحسن البصري أية علاقة حقيقية بالتجار الذين هم من أصل إيراني مثله.[٣٦] وعندما سمع الحسن بأن هناك رجلاً يريد طلب زواج حفيدته، وأن هذا الرجل بالرغم أنه كان عبداً إلا أنه غني، فإن الحسن لم يرغب في معرفة شيء عن هذه الزيجة،[٣٧] فهو يعلم أن هناك العديد من الناس من اغتنى في ذلك الوقت من

---

(٣٠) وكيع (أخبار) ٢؛ ١١٧، المقطع الأخير والمقطعان السابقان له؛ الفسوي ٢؛ ٢٦٥، ٤-٦.

(٣١) في ذلك قارن بالتفصيل Schaeder ٦٤-٦٦. وكيع هو الذي ذكر بأن الحسن البصري كان *قاضياً* في ذلك الوقت (وكيع ٢؛ ٨١، ٦). وقد ثبته يزيد بن المهلب في منصبه (وكيع ١٤؛ ١٤-١٦)؛ وإن كان من المفترض أن عدي بن أرطاة هو الذي قام بتعيينه (راجع تحت ٢-٢-٣-١من هذا الجزء من الكتاب).

(٣٢) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ١٢٦، ١-٣؛ وSerjeant (النسيج الإسلامي Islamic Textiles) ١٤.

(٣٣) خليفة (تاريخ) ٥٣٥، ٦-٧.

(٣٤) (العيون والحدائق) ١؛ ٨٧، ٤-٦. ويظل هنا سؤال عن علاقة ذلك بالوقائع المذكورة عند الطبري ٢،؛ ١٤٩٥، ١١-١٣، والتي حدثت عام ١٠٩هـ ؟.

(٣٥) الفسوي ٢؛ ٤٣، ٢-٣.

(٣٦) المرجع السابق ٢؛ ٤٢، ٤-٦، و ٤٣، ٩-١١؛ كذلك عباس ١١٩-١٢١ و١٣٥. لذلك فهو لم يكن منسجماً كذلك مع محمد بن سيرين، الذي كان تاجر قماش، راجع ابن قتيبة (معارف) ٤٤١، ١٤؛ وعنه راجع (دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٩٤٧-٩٤٨ وتحت ٢-٢-٧-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب). ويُروى أن ابن سيرين رفض عرض عمر بن عبد العزيز بإعادة صرف «العطاء» له (راجع هامش ١٨).

(٣٧) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ١٢٥، ١٩-٢١.

خلال المضاربات.[٣٨] ولعلنا نتفهم هنا هذا الموقف من الحسن البصري، ذلك إذا صح أنه كان يعمل موظفاً في إدارة المدينة.

علينا ألا نمر على ما سلف مرور الكرام. لقد كانت «الحياة الدنيا» لدى الحسن البصري بمثابة فتنة؛ يجمع الإنسان فيها الأموال من أجل الاختيال، حتى يقع في «رياء» لا يفعله إلاّ «المنافقين»، مثل هؤلاء الذين عاشوا أيّام النبي واتبعوه في الظاهر فحسب. وقد قام رتر Ritter في رسالة رائدة بجمع مادة علمية متميزة في ذلك الموضوع؛[٣٩] غير أن هذه المادة العلمية تستقي دون استثناء من مصادر تأخر تحقيقها، ويظل إلى عصرنا هذا من غير الواضح كيف أن المرء توصل إلى تلك الحقائق.[٤٠] من المؤكد أن هذه الآراء للحسن البصري قد زيد إليها من قبل الاتجاهات التي ظهرت فيما بعد، ومن ناحية أخرى فإن هناك من الشذور المتناثرة التي تكشف عن نفسها من خلال وجود «صور استعارية جذابة وفرضيات معارضة وقوافي نثر رنانة وغير معهودة»[٤١] التي تظهر على نحو الكلام المصطبغ بصبغة الأسلوب الفردي.[٤٢] لا يعادل أحدُ الحسن البصري فيما أسهم به في إيقاظ إدراك الذنب، والذي به يكون قد مهد لظهور نموذج البصرة في الزهد، غير أنه لم يكن في ذاته متصوفاً، ولم تُعرف عنه التأملات الروحية.[٤٣] ولم يكن من الهيّن على الحسن البصري، وهو على ذلك الإقلال من عَرَض الدنيا، أن يكون في عون أصحاب السلطة.

ليس هناك ما يدفع الشك في صحّة كتابات أخرى تُنسب للحسن البصري،[٤٤] كذلك فإن *كتاب الإخلاص* الوارد في إحدى الروايات عن الحلاّج[٤٥] ليس له ملامح

---

(٣٨) في ذلك راجع Morony (العراق Iraq) ٢٥٧.

(٣٩) (الإسلام) Der Islam ٢١/ ١٩٣٣/ ١٢-١٤.

(٤٠) قارن المرجع السابق ٩-١١ في التفنيد الذي قام به ماسينيون Massignon. وأقدم نصوص الوعظ المتعلقة بهذا الموضوع موجودة عند الجاحظ (البيان) ٣؛ ١٣٢، ٥-٧. ومن المصادر التي يمكن أن تُعد حديثة هو كتاب (نثر الدُرّ) للآبي ٤، ١٧٧-١٧٩.

(٤١) Ritter ١٣.

(٤٢) غير أن هذا لا يدل بالضرورة على أن هذه العبارات تُنسب إليه. وقد أشار عباس إلى أن بعض هذه العبارات ترد أيضاً في نهج البلاغة وفي مصادر أخرى (ص ١٥-١٧).

(٤٣) Schaeder ٥٠-٥١.

(٤٤) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٥٩٢-٥٩٤.

(٤٥) (تاريخ بغداد) للخطيب البغدادي ٨؛ ١٣٨، ٢٠؛ و(العيون والحدائق) ٤؛ ٢١٧، ٢-٤؛ وابن الداعي (تبصرة) ١٢٥، ٣-٥.

واضحة.[٤٦] كما وردت في «تفسير الطبري» ملاحظات مفسّرين آخرين كتبتها أيدي عديدة ، وفيما بعد تم استغلالها بطرق مختلفة. فمثلاً الرسالة التي بعث بها الحسن البصري لأخ له في مكة يوصيه فيها بألا يغادر البلد الحرام، وهي الرسالة التي انتشرت فيما بعد تحت عنوان رسالة *فضائل مكة والسكن فيها* أو ما شابه ذلك، إن هذه الرسالة ربما يصح نسب أصلها للحسن البصري، غير أننا لا نعرف شيئاً عن شخص المرسل إليه [عبد الرحيم بن أنس الرمادي] ولا ندري ما السوء في أن هذا الشخص قد أراد مغادرة مكة إلى بلد آخر [اليمن].

وأهم صياغة موجودة لهذا التفسير يرجع إلى عمرو بن عبيد (راجع تحت ٢-٢-٦-٢-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب). وهناك مادة علمية تنسب لراوي قدري آخر اسمه مبارك بن فضالة، وهذه المادة دخلت في النقد العراقي لتفسير القرآن لمقاتل [بن سليمان] (راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب). ومقاتل نفسه يعتمد على اثنين آخرين من الثقاة غير المعروفين لنا، وهما عبد الكريم [بن أبي المخارق] و[عبد الله بن] عبد القدوس (راجع تفسير مقاتل ٣، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له). حتى أن محمد الطوسي نفسه الذي يُعرف من خلال كتابه (التبيان) بتضلعه في التراث الإعتزالي يذكر قولين مختلفين، يجوز أن يتفق أحدهما مع رواية لعمرو بن عبيد. ومن الأمور الخاصة التي تُذكر عن الحسن البصري، هو أنه كان يقرأ لفظ «المَلَكين» (١٠٢ البقرة ٢) بـ«مَلِكين» بكسر اللام، فقد كان يرى بأن هاروت وماروت لم يكونا مَلَكين، وإنما مَلِكين من ملوك الكلدانيين (راجع ابن حزم (فصل) ٤؛ ٣٣، ١١-١٣؛ وابن قتيبة (تأويل مختلف الحديث) ٢٢٣، ١-٣ = ١٧٨ المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان لهما/ حيث فهم كلمة Lecomte في ترجمته فهماً خطأ، راجع ١٩٨ § ٢٠٣ .a). يرى الحسن البصري أن الملائكة لا يمكن أن يكونوا من العصاة، ولذلك فهو لا يرى أن الشيطان كان من الملائكة (راجع الماتُريدي *تأويلات أهل السنة* ١؛ ٢٣٥، ٢-٤). وقد أيد الأصم المعتزلي هذه النظرية وأضاف إلى أدلة الحسن البصري (نص ١٣، ٢٠)؛ في هذه المسألة راجع القاضي عياض (شفاء) ٢؛ ٨٥٧، ٦ -٨، والطوسي (تبيان) ٧؛ ٥٦، ١٠-١٢.) على هذا لا يمكن أن يكون الشيطان قد سكن الجنة التي قد دبّر مسألة أن يسجد لآدم (الماتُريدي ١؛ ١٢٠، ١-٢). - وبالتفصيل راجع أيضاً في الصفحات التالية من هذا الجزء من الكتاب ، *والعبّاس* ١٥١-١٥٣؛ عن الأخطاء النحوية

---

(٤٦) راجع أيضاً تحت ٢-٢-٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

في تفسيراته للنص راجع Fück (العربية Arabiya) ١٨. وعن قراءات الحسن في القرآن راجع العمل الذي قام به برجشترسر Bergsträsser ضمن Islamica ٢/ ١٩٢٦/ ١١ - ١٣ (هناك في ص ٢٢ عن ١٠٢ البقرة ٢).
وقد حفظت لنا رسالة الطبري رسالته التي بعث بها لأخيه العديد من الخطوطات (راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٥٩٢-٥٩٣، رقم ٤). وقد أورد *الفاكهي* النص كاملاً في كتابه *تاريخ مكة* (راجع الرازي ضمن JSAI ٥/ ١٩٨٤/ ٢١٣-١٥)؛ والرسالة كانت منتشرة أيضاً في الأندلس (راجع ابن الخير *فهرسه* ٢٩٨، - ٥-٧).
وللرسالة ترجمة بالتركية وأخرى بالفارسية، راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٥٩٣ ورتر Ritter ضمن: الإسلام Der Islam ٢١/ ١٩٣٣/٨ هامش). ومن الواضح أن النسخة العثمانية التي قام بها مصطفى الحامي قد لحقت بها معالجات كبيرة، وهي النسخة التي صدرت تحت عنوان (فضيلة المجاورة) عام ١٢٨٠هـ/ ١٨٦٣م ضمن كتاب عن الحج (اسطنبول المطبعة الأميرية، وهناك وردت الرسالة في الصفحات من ٢ إلى ٣٩)، ويرد ذكر أبي حنيفة في هذه النسخة. ويذكر الفاكهي أن شقيق الحسن البصري كان يُدعى عبد الله بن آدم، ويذكر الفاكهي أنه كان غنياً وأنه سافر إلى مكة لينقي سريرته، ولم تكن لديه أية مصالح تجارية فيها، وأنه جالت بعد ذلك في خاطره فكرة أن يرتحل إلى اليمن (*في سببِ رجلٍ من أهلها*)، وأن الحسن وعظه من خلال العديد من آيات القرآن وأحاديث الرسول وغيرها، ليبين له أن مكة هي أفضل البقاع. غير أننا نجد تعتيماً على هذه الأمور فيما تبقى من الرواية، كذلك فإن الشخص المرسل إليه بالرسالة أصبح له اسم آخر، لا يُعرف على وجه الدقة، فلا يُعرف هل أن اسمه كان عبد الرحيم أم عبد الرحمن بن أنس الرمادي. أما سزكين Sezgin فيذكر بلا أدنى تعليق أن اسمه كان عبد الرحمن بن أنس السُلمي، الذي ذكره الطبري ذات مرّة ضمن الرواة في *تفسيرالطبري* ١؛ ١٩٠٦، ١١ (راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٥٩٢)؛ غير أنه لا يوجد ما يثبت هذا الكلام. في هذه الصياغة يكتسب النص مصداقية من خلال *رواية* طويلة؛ إلا أن الراوي عن الحسن البصري مجهول تماماً ويختلف اسمه من نسخة إلى أخرى. والآن يمكن المقارنة بين المخطوطات الثلاث المعتمد عليها في التحقيق الذي أعدَّه سامي مكي العاني (الكويت ١٤٠٠/ ١٩٨٠).

تُعتبر الأطروحة التي تناولتها العديد من الدراسات، والتي يعرض فيها الحسن البصري

لمبادئ القدريين، والتي يُذكر أنه كلفه بها عبد الملك بن مروان، ذات أهمية كلاميّة خاصة . وترى الأبحاث بصدق نسبة هذه الأطروحة للحسن البصري، وقد قمت في نهاية المطاف منذ عشرة أعوام بتجميع الأدلة التي تؤيد ذلك.(٤٧) منذ ذلك الحين بدأ الشك يتسلل إلى النفوس حتى جاء ج. وانسبرو J. Wansbrough بأول إثارة للشكوك حين أراد أن يرى في النص ذاته الدليل على *أصول* الآيات القرانية التي تتم فيها مقابلة الكلمة المكتوبة دون زيادة أو نقصان بالقياس والرواية، سواء عن الصحابة أو عن النبي ذاته ؛(٤٨) وقد قام م. كوك M. Cook بنقد أدلّتي في تحليل شامل.(٤٩) عندئذ نتج الخلاف التالي عن التأريخ: بينما قمت بتأييد أن *الرسالة* كانت بين ٧٥هـ/ ٦٩٤م و٨٠هـ/ ٦٩٩م،(٥٠) نظر إليها كوك Cook على اعتبارها «رسالة مستوحاة» افتراضياً من نهايات العصر الأموي،(٥١) أما وانسبرو Wansbrough فيريد أن يرجع الرسالة إلى نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.(٥٢) وبالفعل فإن أصل هذه الوثيقة غير قابل للإثبات على نحو قاطع. لكن لنا أن نفترض أن الحسن البصري كان في الأعوام التي سبقت موت عبد الملك (٨٦هـ/ ٧٠٥م)، أي قبل الشقاق الحاسم الذي حدث بينه وبين الحجاج، بمثابة الرجل المناسب لأن يكتب له الخليفة - حتى وإن صح ما افترضناه سالفاً بأنه كان يعمل ضمن طاقم الإدارة. ولنا أن نتصور أيضاً أن الخليفة كانت لديه الرغبة في أن يعرف شيئاً عن مبادئ القدرية، ذلك عندما أراد أن يعيد إلى مملكته التوحد الفكري بعد انتصاره على ابن الزبير،(٥٣) أو عندما اندلعت

---

(٤٧) *بدايات*- Anfänge ٢٧-٢٩؛ حيث تجد هناك أيضاً إحالة إلى المراجع الثانوية السابقة. راجع في ذلك أيضاً الترجمة التركية لـ Y. Kultuay و L. Dogan ضمن جامعة أنقرة، كلية اللاهوت، Ankara Üniv. Ilah Fak. Derdisi ٣/ ١٩٥٤، عدد ٣-٤ / ٧٥-٧٧، والترجمة الإنجليزية لبعض أجزائها والمعتمدة على Schwarz ضمن Oriens ٢٠/ ١٩٦٧/ ١٥-١٦، ضمن Rippin und Knappert (المصادر النصية لدراسة الإسلام Textual sources fort he study of Islam) ١١٥-١١٧.

(٤٨) (دراسات قرآنية Quranic Studies) ١٦٠-١٦٢؛ راجع الدراسة النقدية لـ Juynboll (تراث المسلمين Muslim Tradition) ٥٠-٥١.

(٤٩) (عقائد المسلمين الأوائل Early Muslim Dogma) ١١٧-١١٩.

(٥٠) (بدايات Anfänge) ١٨؛ وأيضاً كتابي (بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie) ٣١.

(٥١) (العقيدة Dogma) ١٢٠ و١٥٣-١٥٥.

(٥٢) (دراسات قرآنية Quranic Studies) ١٦٣.

(٥٣) وهذه كانت فرضيتي في كتابي (البدايات Anfänge) ٦ في صدد الحديث عن *كتاب الإرجاء*.

انتفاضة ابن الأشعث ذات الوازع العقائدي.[٥٤] غير أن هذه الأمور لا تعدو كونها فرضيات، علاوة على ذلك فإن النص قد ورد بأكثر من لفظ، كذلك يظهر نوع من التكلّف في أسلوب الحسن البصري حين يعلن آراءه في الخليفة وكأنه يعرض تعاليم الأوائل (ففي إحدى الطبعات نجده يخاطب الخليفة باسم *عبد الله عبد الملك*).[٥٥] علاوة على ذلك فإن من المفترض أنه لم يكن أحد من القدريين قد استوطن في بلاد الشام بعد؛ غير أنه لا يمكن اعتبار أن *رسالة* الحسن البصري تعبر عن بدايات الفكر القدري، فهذا يتعارض مع الدقة والتفصيل التي يتم عرض أدلة القدرية عليهما في الرسالة. على ذلك لا يتبقى أمامنا مؤقتاً في حالة اقتصارنا على القرن الثاني الهجري إلا إثبات النقاط التالية:

١. في الأعوام الأخيرة من حياة الحسن البصري كان فكر القدرية موجوداً في العراق على اعتباره موقفاً عقائدياً قائماً، وأوضح دليل على ذلك هي الأبيات التي قالها الشاعر رؤبة *[بن العجّاج]* مُهاجماً القدريين في قصيدة مديح ألفها في مَسلَمَة بن عبد الملك،[٥٦] علماً بأن مَسلمة لم يُتوف قبل عام ١٢٠هـ/ ٧٣٨م أو ١٢١هـ/ ٧٣٩م، في حين أن رؤبة كان قد بدأ في إطرائه للأمويين في عام ٩٦هـ/ ٧٣٩م.[٥٧]

٢. كان الحسن البصري قدرياً بمعنى خاص جداً، وأفضل تحديد لموقفه من القدرية موجود في *مُصَنَّف* عبد الرزاق الصنعاني الذي أخذه عن معلمه مَعْمَر بن راشِد (تُوفي ١٥٤هـ/ ٧٧٠م)، حيث يرى المؤلف بأن الحسن البصري كان يعتقد بأن *الأجل والرزق* والمصائب والأعمال الحسنة هي الأمور المقدرة أزلاً؛ أما الذنوب التي

---

(٥٤) أعتمد في ذلك على الاستدلال الذي ساقه كوك Cook، ص ١١٩.

(٥٥) الخطاب بهذا الاسم لم يرد إلا في *الغلاف*، أما النص فيتم الخطاب فيه بـ «أمير المؤمنين». والتركيز على السلف يتضح من المنهج الذي على نحوه صاغ عبد الملك سؤاله، وهي الفقرة التي يعتمد عليها وانسبرو Wansbrough (تحقيق رتر Ritter ضمن الإسلام Der Islam ٢١/ ١٩٣٣/ ٦٧-٦٨).

(٥٦) Ahlwardt (مؤلفات قدامى شعراء العرب Sammlungen altarabischer Dichter) ص ٦ وانظر كذلك ٤٣-٤٥.

(٥٧) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٢/ ٣٦٧-٣٦٨. ويُروى أن رؤبة قد تشاجر مع ذي الرُمَّة (تُوفي ١١٧هـ/ ٧٣٥م؟) الذي كان قدرياً، وكان ذلك أمام بلال بن أبي بردة، وهذا يعني أن ذلك حدث أثناء إمارته التي كانت بين ١١٠هـ/ ٧٢٨م وبين ١٢٠هـ/٧٣٨م، وكان التشاجر بسبب مسألة *القدر* (المرتضى، *أمالي* ١١٢-١٤)؛ ١٩، ؛ غير أن هذه القصة ربما تكون من محض الاختلاق.

يرتكبها الإنسان فعلى العكس من ذلك، فهي إما منه أو من الشيطان.[٥٨]

٣. هذا التصور «غير المتكافئ»[٥٩] عن القدر موجود أيضاً في *الرسالة*،[٦٠] ويُنظر لهذا التصور على اعتباره مميزاً لأفكار مدرسة بعينها،[٦١] وقد تعرض حديث القدر لهذا التصور تعرضاً تصريحياً.[٦٢]

٤. حاولت أيدي أهل التقليد «الأصولي» فيما بعد نفي هذه الشائبة عن الحسن البصري، هذا على عكس المعتزلة الذين كان محبب إليهم الاستناد إليها، غير أنهم لم يتعرضوا أبداً لبحث الفرق بين هذا التصور وبين تصوراتهم الخاصة عن القضاء (حيث الخير والشر معاً من صُنع إرادة الإنسان).

راجع في ذلك الاستشهادات التي أوردها رتر Ritter ٦٠-٦٢، وفي (بدايات Anfänge) ٢٧-٢٨. وقد أورد الفسوي (٢؛ ٣٨، ١٠-١٢) العديد من المواضع المختلفة التي تريد تبرئة ساحة الحسن البصري من القدرية. ونجد أن أهل الكوفة قد أبرزوا الواقعة على حقيقتها (المرجع السابق؛ كذلك الكردري (مناقب أبي حنيفة) ٢؛ ٨٥، ٧-٩، أو موفق بن أحمد (مناقب)، ٢؛ ١٠٣، ١٠-١٢). ويظهر الحسن البصري عند *الكسائي* بمثابة زعيم القدرية؛ إذ كان يداهن كل الفرق ثم يتظاهر بها طمعاً في السلطة (*الرجال* ٩٧، السطر الأخير والسطر السابق له. وفي تفسيره للقرآن كان الحسن البصري يمثل وجهة النظر القائلة بان الكفار مسؤولون عن كفرهم وأن الله يختم على قلوبهم بعد أن يتجاوزوا حداً معيناً (راجع الماتُريدي، *تأويلات* ٨١، ٨-٩، و٤٢، السطر الأخير والسطر السابق له). ويتفق هذا مع ما هو موجود في *الرسالة* (راجع شفارتس Schwarz ضمن Oriens ٢٠/ ١٩٦٧/ ٢٤). لذلك فإنه يقرأ كلمة «أَمَرْنَا» (١٦ الإسراء ١٧) بـ «آمَرْنَا»، وبذلك فإنه يحسم القول المتنازع عليه أن الله إذا أراد أن يهلك قرية *أمر* مترفيها بالفسق (Bergsträsser ضمن Islamica ٢/ ١٩٢٦/ ٣٩). ثم بلغ الأمر مبلغه مع الحسن البصري عندما قرأ كلمة «أشاءُ» (١٥٦ الأعراف ٧) بـ «أساءَ»، وعلى ذلك فإنه ينتفي أن يقول الله على نفسه «... عذابي أصيب به من أشاء...»، فيصبح من المفترض أنه قال «عذابي أصيب به من أساءَ»

---

(٥٨) ١١؛ ١١٩، رقم ٢٠٠٨٦.

(٥٩) هذا الوصف مأخوذ عن كوك Cook (العقيدة Dogma ١٤٩).

(٦٠) في ذلك راجع Schwarz ضمن Oriens ٢٠/ ١٩٦٧/ ٢٣.

(٦١) الملطي (تنبيه) ١٢٦، ١٥-١٧/ ١٦٥، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٦٢) Van Ess (بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie) ١١٥-١١٧.

(Bergsträsser ٣٣). غير أنه لا يمكن الاستبعاد بالكلية أن كل هذه القراءات قد حدثت في وقت متأخر بعد موت الحسن البصري، وأن عمرو بن عبيد نسبها إلى الحسن البصري.

لقد قام كوك Cook بمقارنة النسخ الواردة للرسالة مقارنة وافية. أما النسخة التي حققها رتر Ritter والتي وضعها تحت اختصار (R1 = رسالة ١) فتحتوي على النص في أكمل صوره وأوضحها. علاوة على ذلك فإن هناك نص مختصر R2 قام رتر بمطابقته أيضاً، وقد تم تحقيقه في الآونة الأخيرة مرتين، أحد التحقيقين أجراه محمد عمارة (ضمن: رسائل العدل والتوحيد، القاهرة ١٩٧١، الجزء الأول، ٨٢-٨٤؛ وقد اعتمد على مخطوطة قاهرية). أما التحقيق الثاني فقد قام به عبد الأمير دكسون Abdalamir Dixon' في: المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام، عمّان ١٩٧٤، ص ٥٧-٥٩؛ وقد اعتمد على نفس المخطوطة التي اعتمد عليها رتر؛ غير أن في هذه المخطوطة يغيب الكثير من العبارات القدرية الحاسمة، وإن كان ذلك لا يؤثر على الصبغة العامة للنص، وعلى العكس من النسخة الأخرى فإن هذه النسخة أكثر استفاضة في بعض مواضعها (راجع Ritter ٧٨ و ٧٩، الهامش). علاوة على ذلك فإن هناك أثر معتزلي يظهر لأول مرة عند القاضي عبد الجبَّار (فضل ٢١٥، السطر الأخير والسطران السابقان له)، والتي عرفت طريقها فيما بعد من خلال الحاكم الجشمي إلى كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (M1 - M3 عند Cook). وهي عند عبد الجبار لا تتعرض إلا إلى خلاصات تتفق في بدايتها مع R1 في معظم تفاصيلها، ولكنها في النصف الثاني تختلف اختلافاً كاملاً عنها (فضل ٢١٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ذلك باستثناء تطابق صغير في ٢١٩، - ٤-٦ = Ritter ٧٥، ٦-٨.

تنتهي R2 بإضافة يقوم فيها شخص ثالث من خلال ملاحظات مقرة عن الحسن بإبلاغ رسالة الحسن إلى الخليفة، «وتشبه هذه الفِقْرَة رسالة الحجاج التي بعث بها إلى عبد الملك» (Ritter ٨٠، هامش a؛ راجع عمارة ٨٨، ٣-٥، ودكسون ٦٣، ١٣-١٥). ويُذكر اسم الحجاج صراحة عند ابن المرتضى (طبقات، ١٩، ٣-٥ = M3)؛ حيث يُذكر في هذه المرة أن الحجاج هو الذي كتب للحسن البصري. غير أن الروايتين R وM اللتان تختلفان عن بعضيهما البعض في هذه النقطة، لا ترتبطان ببعضيهما للمرة الثانية من خلال هذا التطابق، فنحن نؤيد كوك Cook في فرضيته بأن قد أعيد هنا نسج العلاقة التاريخية المفترضة في كل نسخة على حده (العقيدة، Dogma ١١٨-١١٩). وليس من السهل إيجاد معايير تمكن من تقييم R مع مقابلتها بـ M. وكلا النسختين لا تتعرض للاستفهامات التي تدور حول العقيدة القدرية؛ بل إنها تدور حول الجدل المعارض للقدريين،

فبينما نجد نسخة R تستخدم أساليب استعارية، فإن نسخة M تورد برغم طولها عدداً كبيراً وعقيماً من الاستشهادات القرآنية. وفي M نجد كذلك تعرضاً لحديث من أحاديث النبي (فضل ٢٢٠، ٣-٥؛ راجع كوك Cook ١٢١)؛ في حين أن R تتجنّب ذكر الأحاديث بوجه عام. وفي M يُنادَى عبد الملك بـ«أيها الأمير»، وربما يرجع ذلك إلى أن النسخة قد تم معالجتها تصوفياً فيما بعد، أما R1 وR2 فتحتويان على عنوان المرسل إليه، ويُكتب هذا العنوان في R2 على نحو ما تُكتب الرسائل إلى علية القوم، فقد جاءت الكتابة على النحو التالي: «*العبد الملك من الحسن بن أبي الحسن البصري*». هذا على العكس من R1 التي تذكر اسم الحسن البصري أولا: «*من الحسن*...». ولم تكن هذه الصيغة «*غير المهذبة*» غريبة تماماً في هذا العصر، فقد فعل هذا السوري خالد بن معدان في رسالتة للخليفة (تاريخ أبو زرعة ٣٥٠، رقم ٧٢١؛ راجع أيضاً الجزء الأول من هذا الكتاب ١-٢-٥-٣، وهذا ما فعله أيضاً في المدينة عبد الله بن عمر، فيُذكر أنه كان يكتب لمعاوية بهذه الصيغة (ابن منظور، مختصر ابن عساكر ٢٩؛ ٢١٥، ٧-٨). لقد كان ابن عمر ابناً لأحد الخلفاء المسلمين، وخالد بن مَعْدَان كان دائماً أحد عِلية القوم ذوي الوجاهة، ، لكن على العكس من ذلك لم يكن الحسن البصري سوى أحد الموالي. نلاحظ كذلك عدم ذكر أية ألقاب لعبد الملك في R2، ولم يكن متوقعاً أن يحدث هذا من الحسن البصري وقد كان موظفاً في الدولة.

قام نجم الدين الطوفي الحنبلي في أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي بنقد النسخة الاعتزالية للرسالة؛ وقد جاء ذلك في نبذة تحمل عنوان (كتاب درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح)، ضمن مجموعة مخطوطات شهيد علي[باشا، خزانة السلمانيّة، اسطنبول، رقم]٢٣١٥ (راجع في ذلك [نجم الدين] الطوفي ، *عَلَم الجَذَل [في عِلم الجَدَل]* ١٢٣، ٣-٤). كذلك فإن التراث الشيعي يحتوي على مراسلات جرت بين الحسن البصري والحسن بن علي تختص أيضاً بنفس المسألة، والتي يتجلى منها أن الحسن ابن علي كان يتبنى آراء قدرية قحة، حيث يقوم الحسن البصري في هذه الرسائل بمهمة من يطرح الأسئلة فحسب، غير أن الحسن البصري لم يكن قد بلغ سن العشرين عندما بويع الحسن بن علي خليفةً في العراق. والنص موجود عند الحراني (تحف العقول) ١٦٢، ٤-٦، وفي (بحار) ٥،-؛ ٤٠-٤١، رقم ٦٣، كذلك ١٢٣-١٢٤ رقم ٧١. ونلاحظ أن هذه الرسائل ترد مع رسالة الحسن البصري لعبد الملك في مخطوطة واحدة في طهران (مكتبة الجامعة ١٠٢٢). ويبدو أن أقدم وثيقة هي تلك التي تُعرف بـ(كتاب التكليف) للشلمغاني، والذي عُرف فيما بعد *بفقه الرضا* (في ذلك راجع

مقدمة [المحقق حسين] المُدَرسي ، الحاكم الجشمي، رسالة إبليس [إلى إخوانه المناحيس] ٤-٥).

٢-٢-٢-١- القَدَرِيَّة

لم يكن الحسن البصري في بادئ الأمر يولي عناية كبيرة بالأحاديث النبوية،[١] لكن ثمة تحولاً طرأ تدريجياً على الأجيال المتعاقبة، بلغ حداً كبيراً أنه ظهر من بين تلاميذ الحسن البصري أشخاص لا يمكن الاستعاضة عنهم في مجال علوم الحديث. وقد كان عدد هؤلاء ليس بالقليل؛ بل ربما أن السواد الأعظم منهم كان من القدريّة مثلهم في ذلك مثل أستاذهم، ويمكن التعرف عليهم من خلال بحوث علم الرِجَال [بالأحرى علم رِجَال الحديث أو علم الجرح والتعديل؛ وهو أحد فروع علم الحديث]. لم يكن هؤلاء العلماء في القرنين الأولين من الهجرة بحاجة إلى التخوف من أي انتقاد قد يُوجه إليهم في مدينة البصرة بسبب آرائهم، ولم يكن في وسع أحمد بن حنبل إلا أن يقبلهم ضمن من عدهم من الثقات من أهل البصرة، ذلك لأنه - كما قال - من يمعن الرؤية يدرك أن ثلثي محدثي البصرة يُعدون ضمن القدرية،[٢] كما كتب المقدسي في عام ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م أن معظم أهل البصرة كانوا من الشيعة (كما ورد دون تعديل !) ومن القدرية؛[٣] غير أن ادعاءه بأن أغلبيتهم كانوا من الشيعة أمر يدعو إلى التعجب.[٤] ومما كان يُقال عنهم هو أن كل واحد منهم كان يدّعي الحق لنفسه بأنه قادر على هداية نفسه بنفسه.[٥] تُعتبر البصرة هي المكان الوحيد بلا منافس الذي أمدنا بأسانيد في الحديث ذات صبغة قدرية دامت على مر الأجيال، وهي أيضًا المكان الوحيد الذي نتعرف فيه بوضوح على الأفضلية التي كان يتمتع بها المحدثون

---

(١) رتر Ritter ٢-٣؛ وعباس ١٤٤-١٤٦؛ وجونبول Juynboll (تراث المسلمين Muslim Tradition) ٤٩-٥١.

(٢) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ٧؛ ١-٣ ، وابن حجر العسقلاني (تهذيب التهذيب) ٨؛ ١١٤، ١١ فيما يتعلق بأبي قَطَن عمرو بن الهيثم المتوفى في ١٩٨هـ/ ٨١٤م (انظر كذلك تحت ٢-٢-٢-١-٢-٣ من هذا الجزء من الكتاب).

(٣) (أحسن التقاسيم) ١٢٦، ١٣-١٤. وقد نفترض هنا أن المقدسي ربما كان يعد المعتزلة ضمن القدرية.

(٤) ابن الفقيه (بلدان) ١٦٨، ١٦-١٧؛ وشبيه لذلك نجده عند الكردري (مناقب أبي حنيفة) ٢؛ ٨٥، ٧-٩ في سياق الحديث عن الحسن البصري.

(٥) راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

من القدرية عن غيرهم من المحدثين السلفيين[٦]، أو الذي نسمع فيه بأن أناس في زمانهم قد حظوا بترحيب لأنهم لم يمتدحوا في السيرة البيضاء لهؤلاء.[٧] وكما كان الحال بالنسبة للمرجئة في الكوفة فإن القدرية في البصرة لم يكونوا كذلك بمثابة طائفة مستقلة إلاّ بعد المصادمة المحتدّة مع المعتزلة. فلا نجد لا في كتب الأشعري ولا في كتب الشهرستاني وروداً لمصطلح «القدرية» على اعتباره معياراً من معايير الانقسام الفرقي.

على العكس مما هو موجود في كتب الأشعرية التي أُلفت في الفرق، نجد أن مفهوم *القدريّة* يطغى في بعض الأحيان على مفهوم الاعتزال بشكل كامل، وهذا ما نجده مثلاً عند أبي مُطيع النَسَفي [قاضي مدينة نَسَفْ بين جيحون وسمرقند]. ويتجلى من خلال تفسير *الكافي* للكليني ١؛ ٣٥١، - ٦ أنه بعد عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧م قد تم التمييز بين الاتجاهين (عن هذا النص راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٣-٣-٧-٢-١- شيطان الطاق، هامش ٦٦). وعن نشأة كلمة *قدرية* راجع كتابي (بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie) ص ١٢٢-١٢٤. وعلى كلٍ فإن الكلمة قد لا تدل على مدرسة أو *طائفة* فحسب، وإنما تدل أيضاً على الاعتراف بها: قارن *قدريتي* في كتاب (تاريخ بغداد) ٧؛ ١٤٧، ١٥.

علينا في كل هذه المسائل أن نتفحص أولاً سمة المصادر التي بين أيدينا، فكتب رجال الحديث تبوح لنا بالقدر البالغ الذي تغلغل الفكر القدري في البصرة من خلاله لينال أيضاً من قطاع أهل السلف المتمثل في الحديث. فلا يوجد في هذه المراجع بالطبع ذكر إلا للمحدثين الذين تدل تصرفاتهم أو كتاباتهم على كونهم من القدريين، حيث نستطيع أن نبرهن على وجود العديد من هذا النمط من المحدثين، وعليه يتسنى افتراض أن بقية سكان البصرة لم يكونوا على نحو مغاير لذلك. وقد كان النحويون هم الوحيدون الذين أمدونا بمعلومات أدق عن ذلك، وربما يرجع سبب هذا إلى أنهم كانوا يشتغلون بتفسير القرآن أو بما شابه هذه المباحث، فكان ذلك بمثابة الإفصاح عن عقائدهم؛[٨] غير أن معنى «قدري» لا تعني دائماً نفس الشيء. فعلى العكس من

---

(٦) راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٧) راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب، وبوجه عام في كتابي (بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie) ص ٦٢-٦٤.

(٨) اقرأ عنهم تحت ٢-٢-٢-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

مصطلح «معتزلي» فإن مفهوم «قدري» يبرز جانباً معيناً من جوانب المواقف الدينية الشخصية، وعليه فيمكن لشخص ما أن يكون قدرياً وفي نفس الوقت خارجياً أو مرجئاً. علاوة على ذلك فإن هناك أنماط متباينة من هذه العقيدة، ففي النصف الأول من القرن الثالث الهجري نجد نموذجاً آخر من نماذج القدرية غير متكافئ مع نموذج الحسن البصري.[٩] وها هو [أبو الحسين] المَلَطي يعدد لنا ستة نماذج أخرى لها،[١٠] ثم يأتي أبو مطيع النسفي ليذكر اثني عشر نموذجاً لها؛[١١] وعلى الرغم من أن تقسيمه يتسم بالمبالغة غير المنطقية، إلا أنه لا يخلو من بعض وجهات النظر المعقولة. فمثلاً لا نعرف شيئًا عن هذا الشخص الذي يذكر أبو المطيع بأن اسمه أحمد وأنه كان يرى بأن العدل الإلهي يتطلب أن الإنسان وحده هو الذي يقرر أفعاله،[١٢] ولا نعرف شيئاً كذلك عن هؤلاء القدريين الذين كانوا يدعون أن الله لا يمكن أن يكون هو الذي قد خلق الشيطان.[١٣] على العكس من ذلك فإن قتادة قد تعرض لتهمة أنه قدري بسبب أنه كان يرى بأن ارتكاب الذنب مبعثه وساوس الشيطان.[١٤]

٢-٢-٢-١-١- التصوّرات القدريّة في الحديث

كان جُمّاع الحديث، لا سيّما أولئك الذين قدموا من خارج البصرة، يجتهدون في الانتقاء من بين زملائهم البصريين، فمثلاً نجد أن عبد الله بن المبارك يروي عن سعيد بن أبي عروبة وعن هشام الدستوائي[١] وكذلك عن عبد الوارث بن سعيد؛[٢] غير أنه لا يروي عن عمرو بن عبيد، ذلك لأن الثلاثة الأوائل كانوا «يصونون ألسنتهم.»[٣] كان يُنظر للمعتزلي في ذلك الزمان على أنه بمثابة داعية؛[٤] غير أن هذا المعيار لم

---

(٩) كوك Cook (العقيدة Dogma) ٢٠٥، هامش ٢٨.

(١٠) (تنبيه) ١٢٦، ١٤-١٦/ ١٦٥، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(١١) (الرد على البدع) ٨٧، ١٤-١٦.

(١٢) ربما أن *أحمد* الوارد ذكره كان من المعتزلة ؟ راجع (الرد على البدع) ٨٧، ١٥-١٧، كذلك تحت ٢-٢-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٣) المرجع السابق ٩٠، ٥-٧.

(١٤) راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(١) عنهم راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢) عنه راجع تحت ٢-٢-٦-٣-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣) الفسوي (المعرفة) ٢؛ ٢٦٣، ٨-٩؛ والذهبي (التاريخ) ٦؛ ١٠٩، ١٠-١٢.

(٤) حول مفهوم «داعية» راجع الجزء الأول من هذا الكتاب، ب- الأقاليم الإسلامية في القرن الثاني الهجري؛ ١- سوريا.

يثبت إلا مع مرور الزمن، كذلك فإن أحاديث عمرو بن عبيد كانت تُروى لفترة طويلة من الزمان.[٥] لكن سرعان ما حدث أن توقف تداول مثل هذه الروايات التي كانت تتبنى مواقف قدرية تبنياً صريحاً، فالأمثلة التي بين أيدينا من هذا النوع قليلة للغاية.[٦] هنا يطرح السؤال نفسه كيف تسنى للمرء أن يحكم بالتوجه القدري على أولئك الذين كانوا لا يمتهنون مهنة الدعوة؟ بالطبع فإن الأحكام التي كانت تصدر عن تلامذتهم وعن معاصريهم قد لعبت دوراً في ذلك. غير أن هناك معايير أخرى أكثر إقناعاً، فهناك بعض المواضيع المعينة المتناولة في الأحاديث المروية تشير بأصبع الاتهام إلى ذلك، حتى وإن كانت هذه الأحاديث لا تمت بصلة لمسألة حرية *الإرادة*. يندرج امتداح *العقل* ضمن هذه المواضيع؛ حيث تدل على أن الإنسان يتمتع بالقدرة على اتخاذ القرار بنفسه؛ غير أن هذا ليس بالدليل الكافي على القدرية، فالزهاد والشيعة يولون شأناً كبيراً للعقل وعلى الرغم من ذلك لا ينعتون أنفسهم بالقدرية.[٧] هناك موضوع آخر أكثر دلالة على ذلك، وكان له حضور خاص في مدينة البصرة: هذا الدور الذي قيل بأن بعض الحيوانات الضارة تلعبه لتحقيق قضاء الله وقدره.

أكثر الحديث في هذا المجال يدور عن الأفاعي وعن الحشرات اللادغة، فيُروى مثلاً: «مَنْ لا يقتل الأفعى لأنه يخاف ثأرها، فإن لعنة الله والملائكة ستحل به»، أو «لم يكف المرء عن مكافحة الأفاعي منذ أن أعلن الحرب عليها»، أو حديث أكثر تشخيصاٍ «مَنْ قتل أفعى كمن قتل كافراً»[٨]. غير أن القول الأخير يوحي بتصورات شعبية استقبلتها الأجيال اللاحقة على نحو مشابه.[٩] لكن على الأرجح أن الناس في البصرة لم يتخذوا هذا السبيل؛ حيث يُروى أن ربيع بن صبيح[١٠] ذلك الزاهد

---

(٥) راجع الخطيب البغدادي (كفاية) ١٢٤، ١٠-١٢ في سياق الحديث عن علي بن عاصم الصديقي (تُوفي ٢٠١هـ/ ٨١٦م)؛ عنه راجع تحت ٢-٢-٦-٣-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦) هذه الأمثلة موجودة في الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٢-٣- القدريّون، وفي هذا الجزء تحت ٢-٢-٢-٢-١ حيث تم تناول الأشخاص المعاصرين. ويوجد تلخيصاً لها في كتابي (بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie) ص ٦٨-٧٠ و١١٩-١٢١.

(٧) راجع ٢-٢-٢-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب؛ كذلك الجزء الأول ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢- هشام بن الحكم.

(٨) الجاحظ (الحيوان) ٤؛ ٢٩٣،١-٢، والمقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، وهذه الأقاويل ترد بإسناد بصري قدري (راجع كذلك تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

(٩) راجع في ذلك الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ ج- جمع الفكر الإسلامي وازدهار علم الكلام؛ ٣-٢-٢-٢-٧-٣- المعتقدون بتناسخ الأرواح.

(١٠) عنه راجع تحت ٢-٢-٢-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

البصري قد سمع من عطاء الخراساني أنه قال: «من بين ما يُعرف عن الأفعى هو أنها تتوارى عن الأنظار. إلاّ أن الأفعى التي تُظهِر نفسها للعيان يتسنّى قتلها. فمحاربتها بمثابة جهاد الكفار، ولا يتقاعس عن قتلها سوى البائس».(١١) وليس من بين الحشرات اللادغة *(الذباب)* من يجد ثناءً إلا النحلة، وما عداها فمصيره إلى النار.(١٢) على العكس من ذلك تماماً تأتي وصيّة بالأغنام قائلة: «أزيلوا الرُعام عن الأغنام، ونظّفوا حظائرها من الأشواك والأحجار، ذلك لأن مصيرها إلى الجنة»(١٣). كذلك نقرأ في وصيّة أخرى بالضفادع: «لا تسبّوا الضفادع، فنقنقتها تسبيح لله»(١٤).

من المؤكد والصحيح أن مثل هذه الأحاديث كانت متداولة خارج البصرة أيضاً، وهذا أمر واضح عند الجاحظ الذي كان يقتبس من مصادر أخرى(١٥) بجانب اقتباسه الطبيعي والمبدئي من المصادر التي كانت موجودة في البصرة. ولا يمكن كذلك إغفال أن أهل الاعتزال في البصرة قد قاموا في وقت لاحق من خلال هذه الأمثلة تفسير معضلة إسناد خلق الشر لله.(١٦) هناك *«عدد ليس بالقليل من المتكلمين»* كانوا يؤمنون بأن من الحيوانات من سيدخل الجنة ومنها من سيدخل النار.(١٧) وقد اعترى هذه النظرة نوع من التحول مع مجيء عصر الجاحظ؛ إذ إنه كان يرى بأن الذباب عبارة عن «جيش» يعاقب الله به الأشرار ويهلكهم،(١٨) ويرى بأن الله خلق الأفاعي

---

(١١) (الحيوان) ٤؛ ٢٩٤، ٣-٥.

(١٢) المرجع السابق ٣؛ ٣٩٢، ٤-٦ (كذلك تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢، و ٢-٢-٢-١-٢-٤؛ قارن كذلك تحت ٢-٢-٢-١-٢-١، و ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

(١٣) المرجع السابق ٥؛ ٥٠٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له (أيضاً تحت ٤-١-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب).

(١٤) المرجع السابق ٥٣٦، ٣ وما بعده (أيضاً تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

(١٥) فيما يخص الكوفة راجع (ميزان) ٤؛ ٤٢٤، ٨-١٠ (رقم ٩٦٩٥)، أو (بحار) للمجلسي ٦٤؛٢٦٧، رقم ٢٢-٢٣ و٢٦٩-٢٧١، رقم ٣٢-٣٤. (فيما يدور عن الأفاعي)؛ أما ما يخص سوريا فراجع حديث الوضين بن عطاء [من أهل دمشق] عن يزيد بن مرثد: «العنكبوت شيطان فاقتلوه!» (لآلئ السيوطي ١؛١٦١، - ٤-٥؛ وعن إسناده راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ١-٢-٣- تأثيرغَيْلان الدمشقي). وبوجه عام راجع كونك .Conc ١؛ ٥٤٤-٤٤٥، انظر تحت «حَيَّة».

(١٦) راجع في الجزء الثالث من هذا الكتاب ج- ١-٣-٢-١-٣-علم تسلسل الإنسان، و ٣-٢-٢-٢-٤-٢-٢-٢- عدالة الله وقدرته على الظُلم، حول نص :١٦ في الجزء الخامس من الكتاب: مُعَمَّر بن عبَّاد ومدرسته؛ وفي ذلك أيضاً جريس Geries ضمن SI ٥٢/ ١٩٨٠/ ٨٥-٨٦.

(١٧) (الحيوان) ٤؛ ٢٨٨، ٧-٩.

(١٨) المرجع السابق ٣؛ ٣٠٤، ٢-٤.

والعقارب ليبتلي بها بني الإنسان.[١٩] بيد أنه في الأصل كان يجوز لعن الحيوانات الضارة وقتلها لما تلحقه من أضرار.

كان الناس في هذا الزمان على يقين من أن مثل هذه الأفكار ناتجة عن الاقتراب من التصورات الزرادشتية، فقد كان السحرة يقومون بمطاردة الأفاعي والعقارب على اعتبار أنها حيوانات شريرة؛ حتى في «العهد الجديد» فهي تنتمي إلى «قوّة العدو».[٢٠] وأن جهنم سوف تمتلأ بمثل هذه الحيوانات، ويُقال بأن «[إله الشر] *أهرمن*» هو الذي خلقهم.[٢١] وفي كتاب (دينكارت Dēnkart) هناك اعتراض على الرأي القائل بأن الله هو الذي خلق الذئاب.[٢٢] ونلاحظ أن الجاحظ قد تهكم من التصور المزدي الذي يقول بأن الله هو الذي خلق الفأر في حين أن القطة قد خلقها الشيطان.[٢٣] لم يكن هذا هو ما أراد أن يقوله القدريون، فهم لم يعتقدوا في مسألة الخلق والخلق المضاد، فما فعلوه هو تبنّيهم لطرح هذه القضية، ولا يعني وصفهم من قِبل البعض بأنهم «زرادشتية الأمة» الكثير في هذا الاتجاه.

منذ عهد قريب أراد كل من س. و ج.ج. سترومسا S. & G.G. Stroumsa اعتبار هذا الحديث النبوي المشكوك في صحته إشارة إلى خلفية مانوية لمسألة القَدر (HTR ١٩٨٨/٨١/ ٥٤-٥٥). غير أن الأمر على غير ذلك تماماً (راجع كتابي *بين الحديث والكلام zwischen Hadit und Theologie* ١٣٧-١٣٩). فكرة الحيوانات الشريرة موجودة أيضاً لدى الرواقيين، كما أفاض فيها اليهود والبابوات (راجع المواضع عند هنجل Hengel ، *اليهودية والهيلينية Judentum und Hellenismus* ٢ / ٢٦٢ - ٢٦٤، كذلك [إريك = Eric] اورمسبي Ormsby (العدالة الإلهيّة: [Theodicy [=Theodizee) ٥٦، هامش ٧٧).

---

(١٩) المرجع السابق ٣؛ ٣٠٠، ٣-٥.

(٢٠) إنجيل لوقا، اصحاح ١٠ :١٩ [«... ها أنا أُعطيكم سلطاناً لتدوسوا الحيَّات والعقارب وكل قوة العدو...» (مراجعة الترجمة)].

(٢١) [ثاودوروس] أبو قُرَّة ، ميمر *[مقال] في وجود الخالِق* ٢٠٧، ٦-٧؛ كذلك فدينجرين Widengren (الديانات في إيران Religionen Irans) ١١٣-١١٤؛ وبويس Boyce (الزرادشتية Zoroastrian) ٤٤ (قارن كذلك اقتباس هريدوت في المرجع السابق ٧٦).

(٢٢) ترجمة دي مينس de Menasce ١٠٠§ ٩٤ و١٠٢ § نهاية ٩٦.

(٢٣) (الحيوان) ٤؛ ٢٩٨، ٤-٦، و٥؛ ٣١٩، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، راجع أيضاً الجزء الخامس من الكتاب، نص ١٥ : ضِرَار بن عمرو، وحَفص الفرد.

٢-٢-٢-١-٢ المُحَدِّثون القَدريّون

ظل كثير من *المحدثين* الذين سنتناول الحديث عنهم في الأسطر التالية دون ذكر؛ حيث إنهم لم ينخرطوا في العمل السياسي، كما كان الفكر القدري يُعَبِّر آنذاك عن الانتماء إلى الطبقة الوسطى، لذلك فإن بعض هؤلاء قد ذهب أدراج النسيان، وهذا يسري بوجه خاص على بعض تلاميذ الحسن البصري، فلم يتسنَ لنا إلا معرفة أسمائهم فحسب من خلال قوائم القدرية الموجودة في *كتاب الأمصار* للجاحظ،[١] أو من خلال بعض شواهد أهل الكوفة. علاوة على ذلك فهناك آخرون ما يزالون في ذاكرة التاريخ؛ غير أن الجاحظ هو من نعتهم بالقدرية، وشهادة الجاحظ هذه لها مصداقيتها نظراً لأنه ترعرع ونما في البصرة. وسنتحقق عند إمعان النظر بأن أصحاب الاتجاه السلفي الذين ظهروا فيما بعد لم يعرفوا شيئاً عن هؤلاء، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الموقف الذي كان مناهضاً لموقف الحسن البصري تبنى العديد من الفرضيات ذات الطابع الجبري، والتي عملت على تواري الفكرة المنحرفة عن ذلك، ونقصد بها فكرة «حرية ارتكاب الذنب». وإذا حدث أن تم تجاهل شخص ما من هؤلاء، فلا يرجع ذلك إلى كونه قدرياً متعصباً؛ بل لأن الحسن البصري لم يجد اهتماماً ملحوظاً عند كبار المحدثين.

والقائمة التي سنوردها في المواضع التالية من الكتاب قد رُوعي في ترتيبها الجانب التاريخي بقدر الإمكان، فقد اضطررنا أحياناً إلى وضع افتراض زمني لبعض الأشخاص بسبب عدم وجود بيانات دقيقة عنهم. وكان من المنتظر أن تبدأ القائمة بـ«قتادة»؛ إلا أننا سوف نتناوله بالبحث في موضع آخر من الكتاب على اعتباره واحداً من علماء الفقه.[٢] في حين أن هناك بعض القدريين ممن سنتعرض لهم في فصل أُعد لمناقشة الزهاد، في صدد الحديث عن الإباضية أو عن حلقة التلاميذ التي نشأت حول عمرو بن عبيد.[٣] أما مصادر ترجمات بعض الأشخاص التي لا تمدنا بأخبار عن الاتجاه القدري، فقد وضعناها في الفقرات المناسبة بين علامتي تنصيص في صيغة «راجع أيضاً . . .».[٤]

---

(١) عن ذلك راجع الجزء الأول من هذا الكتاب، ب- الأقاليم الإسلاميّة في القرن الثاني الهجري؛ تقديم منهجي.

(٢) راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣) راجع تحت ٢-٢-٢-١-٤، و ٢-٢-٥-٣، و ٢-٢-٥-٦ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤) قد تم تجاهل المؤلَف المستفيض الذي وضعه الكعبي، ذلك لأنه على العكس من الجاحظ يستند إلى مراجع أخرى، وهذا يتطلب أن يقوم الباحث أولاً بتفنيد المصادر التي رجع إليها.

٢-٢-٢-١-٢-١ - الجيل اللاّحق بجيل الحسن البصري

أبو معاذ عطاء بن أبي ميمونة منيع البصري

وهو مولى أنس بن مالك[(١)] وتلميذ الحسن البصري، تُوفي في *عام الطاعون* ١٣١هـ/ ٧٤٨م[(٢)] أو ربما بعد ذلك.[(٣)] يرى حماد بن زيد (تُوفي ١٧٩هـ/ ٧٩٥م)[(٤)] أن عطاء ينضم إلى هؤلاء ممن رموا الحسن البصري بالقدرية زوراً وبهتانًا. فيُروى أنه قبل تمرّد ابن الأشعث كان يبحث عن الحسن البصري وعن معبد الجهني وشكى لهما بأن الأمويين يدّعون أن ما يلحقونه من أذى بالمسلمين هو من قبيل القضاء والقدر. ويُروى أن الحسن البصري رد علي ذلك بقوله: «أعداء الله يكذبون». ومن هذا استنتج حماد بن زيد رفض الحسن البصري للفكر القدري.[(٥)] أما في الآونة اللاحقة فقد وقع خلاف في مسألة كون عطاء من القدريين الذين يُعتد بهم.[(٦)] ونلاحظ أن آراء عطاء مدونة بالفعل في (طبقات ابن سعد)، ونجدها مدونة كذلك - ولكن على نحو هامشي - عند كثير من الكُتاب المتأخرين من أمثال البخاري[(٧)] وابن أبي حاتم[(٨)] والعقيلي[(٩)] والذهبي[(١٠)] وابن حجر[(١١)] والسيوطي[(١٢)]وكذلك في كتب الاعتزال.[(١٣)] ويعتقد أهل الاعتزال نفس الشيء في ابنه:

---

(١) الفسوي ٣؛ ٣٩٧، ١٢.

(٢) هكذا جاء عند الكعبي ٩٩، ٤-٦؛ وعن هذا الزمن راجع تحت ٢-٢-٦-١-١من هذا الجزء من الكتاب.

(٣) هكذا في (طبقات ابن سعد) ٧ ؛٢؛ ١٣، ٣-٥.

(٤) عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، Suppl ٣٨٤ b.

(٥) العقيلي (الضعفاء) ٣؛ ٤٠٤، ٢-٤؛ أما ابن قتيبة (معارف ٤٤١، ٧-٩) فيورد القصة ليس عن عطاء بن أبي ميمونة وإنما عن عطاء بن أبي يسار.

(٦) ابن حجر العسقلاني (تهذيب التهذيب) ٧؛ ٢١٦، ٢-٤.

(٧) (تاريخ) ٣ ٢؛ ٤٦٩ رقم ٣٠١٢.

(٨) (الجرح والتعديل) ٣؛ ٣٣٧ رقم ١٨٦٢.

(٩) (ضعفاء) ٣؛ ٤٠٤، ١.

(١٠) (ميزان) رقم ٥٦٥٠ و(تاريخ الإسلام) ٥؛ ٢٨٠، ٦-٨.

(١١) (تهذيب التهذيب) ٧؛ ٢١٥، المقطع قبل قبل الأخير وهادي الساري ٢؛ ١٤٨، ١٤.

(١٢) (تدريب الراوي) ١؛ ٣٢٩، ٤.

(١٣) الكعبي ٩٩، ٤-٦ > فضل ٣٤٣، ٨ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٨، ١٣.

روح بن عطاء بن أبي ميمونة[١٤]

الذي يروي أيضاً عن الحسن البصري، وقد أثبت ذلك زكريا بن يحيى الساجي (تُوفي ٣٠٧هـ/ ٩٢٠م) في كتابه (كتاب الضعفاء)،[١٥] علما بأن زكريا كان من أهل البصرة وهو أستاذ الأشعري.[١٦] وعلى نحو ما يقع في مثل هذه الحالات فنجد آخرين قد اكتفوا بنعته بأنه من *الضعفاء* وبأن أحاديثه مُنْكَرة.[١٧]

أبوسهل عوف بن أبي جميلة بندويه (؟) الأعرابي

وُلد ما بين ٥٧هـ/ ٦٧٧م و٥٩هـ/ ٦٧٩م،[١٨] وتُوفي سنة ١٤٦هـ/ ٧٦٣م[١٩]، وهو مولى من موالي بني طيء. روى عن الحسن البصري، وكان من أحد أكبر تلاميذه سناً، وقد تلقى عن الحسن البصري حتى قبل تمرّد ابن الأشعث.[٢٠] ونلاحظ أن رواياته واردة على نحو متكرر عند الجاحظ في كتابيه (البيان) و(الحيوان). كما حظي عوف بوجاهة كبيرة في مدينة البصرة، ووصفه بالقدري كل من ابن قتيبة[٢١] والعقيلي[٢٢] والذهبي[٢٣] وابن حجر[٢٤] وفي كتب أهل الاعتزال.[٢٥] كان عوف شيعياً،[٢٦] وهذا يتجلى من رواياته الموجودة عند الطبري.[٢٧] ويبدو أنه كان يتمسك

---

(١٤) الكعبي ١٠٦، ١ > فضل ٣٤٣، ٨ وابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٨، ١٣ (وهناك على سبيل الخطأ استبدال اسم «روح» باسم «مفرج»).

(١٥) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣٤٩-٣٥٠.

(١٦) ابن حجر (لسان الميزان) ٢؛ ٤٦٧، ٣ ؛ راجع أيضاً الذهبي (تاريخ) الموضع السابق.

(١٧) العقيلي ٢، ٥٧-٥٨ رقم ٤٩٤؛ (ميزان) رقم ٢٨٠٦.

(١٨) عن تاريخ ميلاده راجع خليفة (تاريخ) ٢٧٢، ١٢ والفسوي ٢؛ ٢٦٧، ٨-٩.

(١٩) الفسوي ١؛ ١٣٠، ١١؛ (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢،٢٢، ١٤ ؛ خليفة (طبقات)، ٥٢٧، ٢ و(تاريخ) ٦٥٢، ٥.

(٢٠) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٢٢، ١٣-١٤.

(٢١) (معارف) ٦٢٥، ١٠.

(٢٢) (ضعفاء) ٣؛ ٤٢٩ رقم ١٤٧١.

(٢٣) (ميزان) رقم٦٥٣٠.

(٢٤) (تهذيب التهذيب) ٨؛١٦٦ رقم ٣٠١ و(هادي الساري) ٢؛١٥٥، ٩.

(٢٥) الكعبي ٨٩، ١١-١٣> فضل ٣٤١، المقطع قبل قبل الأخير > (طبقات المعتزلة) لابن المرتضى ١٣٧، ١٢.

(٢٦) راجع على وجه التقريب (طبقات ابن سعد) ٧ ؛٢؛ ٢٢، ٨-١٠، وهو الموضع الوحيد الذي سُجِّل فيه على هذا النحو؛ كذلك الفسوي ٣؛ ١٣٥، ٨.

تمسكاً دقيقاً بأستاذه فيما يتعلق بآرائه القدرية، فنجده يروي عنه مقولته الرائدة: «مَنْ كذّب بالقَدَر فقد كذّب بالإسلام، إن الله تبارك وتعالى قَدَّر أقدراً ، وخلق الخلق بقدر، وقسّم الآجال بقدر، وقسّم الأرزاق بقدر، [و قسّم البلاء بقدر،] وقسّم العافية بقدر، وأمر ونهى.»(٢٨) ومن يعير السمع هنا يدرك أن المقصود بذلك هو أفعال الإنسان وتجاوبه مع الأوامر والنواهي. لم يكن عوف متفهماً لموقف موسى الأسواري الذي يرى معتمداً على آراء الحسن البصري بأنه يمكن أن يكون للإنسان تأثيراً في توقيت أجله.(٢٩) يبدو كذلك أنه لم يكن متوافقاً مع عمرو ابن عبيد، فاتهمه بأنه يروي بعض أقوال النبي ليدعم بها مواقفه فحسب،(٣٠) وبأنه يجعل من أقوال الحسن البصري أحاديثاً للنبي.(٣١)

أبو الفضل خالد بن رَبَاح الهُذَلي

هو أيضاً من تلاميذ الحسن البصري، وقد حظي بتقدير كبير بسبب براعته في اللغة العربية؛ غير أنه اتُهم بالفساد نظراً لميولاته القَدَريّة.

وهو قدري طبقاً لما جاء عند الكعبي ٩٨، ١١-١٣؛ والبخاري ٢؛ ١٤٨ رقم ٥٠٨؛ وابن حِبَّان (المجروحين [من المحدثين]) ١؛ ٢٨١، ٣-٥؛ والعقيلي ٢؛ ٥ رقم ٤٠٣؛ و(ميزان) رقم ٢٤٢١؛ و(لسان الميزان) ٢؛ ٣٧٥، راجع أيضاً ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ٣٣٠ رقم ١٤٨٢.

عَنْبَسة بن سعيد النَضْرِي القَطّان الواسِطي

من تلاميذ الحسن البصري،(٣٢) ويبدو أنه روى عنه مباشرة حديث من الأحاديث التي تدور حول القدر. ونظراً لأنه كان يحظى بتقدير بالغ من أهل زمانه، فقد حاولوا إبعاد هذه التهمة عنه بأن قالوا عنه بأنه كان يصيبه *الجنون* من آن لآخر.(٣٣) من الأقوال

---

(٢٧) راجع الجزء الأول ١٥٧٩، ٢-٤؛ والجزء نفسه ١؛ ٣١٣٦، ١٣-١٥.

(٢٨) الفسوي ٢؛ المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له ، وقبل هذا الموضع أيضًا.

(٢٩) راجع تحت ٢-٢-٢-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٠) مسلم (مقدمة) ١؛ ٢٢، ١٠-١٢.

(٣١) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٢٢، ٩-١١. أما الصعوبات التي واجهها زاخاو Sachau في العبارة الواردة فيمكن تفسيرها لحد ما باستثناء السطر الثاني عشر.

(٣٢) راجع (البيان) للجاحظ ٢؛ ١٠٨، ١٠-١٢.

(٣٣) (تهذيب التهذيب) لابن حجر العسقلاني ٨؛ ١٥٧، ١٤-١٥ وما قبل ذلك.

التي أنكرها الناس عليه رواياته عن الحيوانات التي حفظها لنا الجاحظ في كتابه (كتاب الحيوان).[٣٤]

وهو قدري طبقاً لما جاء في (ميزان) رقم ٦٥٠٣؛ وفي (تهذيب التهذيب) لابن حجر العسقلاني ٨؛ ١٥٧-١٥٩؛ والكعبي ١٠٦، ٢-٣ (عن داود الأصفهاني) > (فضل) ٣٤٣، ١٢-١٣. راجع أيضاً (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم ٣؛ ٣٩٩ رقم ٢٢٣١؛ والعقيلي ٣؛ ٣٦٦ رقم ١٤٠٤. - وقد اتُهم أخوه كذلك بميولاته القدرية؛ غير أن الناس في زمانه اعتبروا ذلك من قبيل الافتراء (تهذيب التهذيب ١؛ ٣٥٢، ٤). ونلاحظ أن كتب المعتزلة قد أخذت بهذه الاتهامات (الكعبي ١٠٦، ٢ > (فضل) ٣٤٣، ١٢ > (طبقات المعتزلة) لابن المرتضى ١٣٩، ٤). وحول سيرته الطيبة راجع البخاري ١، ٤٣٠ رقم ١٣٨٦ و(ميزان) رقم ٩٩٥. ويبدو أن كليهما كانا ينتميان لطبقة التجار.

أبو إسماعيل عَلي بن نِجَاد اليَشْكُري الرِفَاعِي

روى عن الحسن البصري، ويبدو أنه كان يحظى بتقدير خاص من قبل شُعبة.[٣٥]

وهو قدري طبقاً للكعبي ٩٩، ١٣-١٥ > (فضل) ٣٤٣، ٩ > و(طبقات المعتزلة) لابن المرتضى ١٣٨، ١٥ (وفيه يرد *الدقاق* على سبيل الخطأ بدلاً من *الرفاعي*)؛ ويؤكد على قدريته العقيلي ٣؛ ٢٤٠ رقم ١٢٣٨ > (ميزان) رقم ٥٨٩٥ و(تهذيب التهذيب) لابن حجر ٧؛ ٣٦٦ رقم ٥٩١. راجع أيضاً البخاري ٣ ؛ ٢٨٨ رقم ٢٤٢٤؛ (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم ٣؛ ١٩٦-١٩٧ رقم ١٠٨٠، أبونُعيم (حلية) ٦؛ ٣١٠-٣١٢؛ وابن حبان (المجروحين) ٢؛ ١١٢، ٩-١١.

أبو حمزة إسحاق بن الربيع العَطَّار[٣٦] الأُبلي البصري

روى عن الحسن البصري وعن ابن سيرين.

وهو قدري طبقاً لما هو وارد (فضل) ٣٤٢، - ٤-٥ > وفي (طبقات المعتزلة) لابن المرتضى ١٣٨، ٨، وفي (تهذيب التهذيب) لابن حجر ١ ؛ ٢٣٢. وعن سيرته الطيبة راجع أيضاً الفسوي ٣؛ ٢٣٤، ١-٢. كذلك البخاري ١؛ ٣٦٨ رقم

---

(٣٤) الجزء الثالث، ٣٩٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له ، والجزء الخامس ٥٠٣، ٧-٩؛ أيضاً تحت ٢-٢-٢-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٥) الفسوي ٢؛ ٢٥٠،٥-٦.

(٣٦) في (تهذيب التهذيب) على سبيل الخطأ :«العُطاردي».

١٢٣٧؛ و(الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم ١؛ ٢٢٠ رقم ٧٥٦؛ و(ميزان) رقم ٧٥٤.

أبوعُمَارة (أو أبوعَمَّار) حمزة بن نجيح الأعْوَر[٣٧]

روى عن الحسن البصري، نعته موسى بن إسماعيل التَبوذكي البصري (تُوفي ٢٢٣هـ/ ٨٣٨م) بالمعتزلي؛[٣٨] غير أن المعتزلة ذاتهم لا يرون فيه إلا مجرد قدري.[٣٩] الشيء نفسه يذكره يزيد بن هارون (تُوفي ٢٠٦هـ/ ٨٢١م) عن:

سَهْل بن أبي الصَلْت السَرَّاج العَيشي

وهو تلميذ آخر من تلاميذ الحسن البصري، والذي يبدو أنه كان يعمل في مهنة السراجة. لا يتسنى تلمس آراء اعتزالية في أحاديثه التي يرويها، ولا نجد ذكراً له في كتب أهل الاعتزال.

راجع العقيلي ٢؛ ١٥٦-١٥٧، رقم ٦٦٠ > و(ميزان) رقم ٣٥٨٢. دون أية إشارة راجع أيضاً البخاري ٢؛٢؛ ١٠١ رقم ٢١٠٣؛ و(الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم ٢؛ ٢٠٠ رقم ٨٦٢؛ و(تهذيب التهذيب) لابن حجر ٤، ٢٥٤-٢٥٥، رقم ٤٣٧.

أبو جَبَلَة بن عبد الله الدَارِمي

كان يعمل صائغاً. روى عن الحسن البصري أنه أخبر أن عمر قد حكم بعد قطع يد لص من اللصوص بجلده أربعين جلدة لأنه زعم بأن القدر هو الذي حاد به عن الطريق المستقيم. كان على هذا اللص أن يقر أيضاً بأنه اختلق حكاية القدر هذه من بنات أفكاره، وقد أكد على ذلك كتابةً أمام الشهود.[٤٠] حالة اخرى أكثر تشويقاً تتمثّل في:

عبد الرحمن (بن) الأصَمْ

وهو قدري طبقاً لما جاء عن العقيلي ٣؛ ٤-٥، رقم ٩٦٠ و(تهذيب التهذيب) لابن

---

(٣٧) عن هذا *اللَّقَب* راجع ابن حنبل (علل) ٢٨٠ رقم ١٨٠٧. غير أن العلاقة غير مؤكدة تماماً.

(٣٨) البخاري ٢ ؛ ٥٢ رقم ١٩٦ > العقيلي ١؛ ٢٩٠ رقم ٣٥٥؛ و(ميزان) رقم ٢٣٠٩؛ و(تهذيب التهذيب) لأبي حجر ٣؛ ٣٤ رقم ٥٥.

(٣٩) الفضل ٣٤٢، ١٨ > (طبقات المعتزلة) لابن المرتضى ١٣٨، ٧. ما يدعو للعجب أن الكعبي لا يذكره؛ راجع أيضاً (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم ١ ؛ ٢١٦ رقم ٩٥١.

(٤٠) (ميزان) رقم ٢٣٨٦. عنه راجع أيضاً (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم ٢؛٢؛٢٤٨ رقم ١١٠٣.

حجر ٦؛ ١٤١ رقم ٢٨٨. [٤١] يُذكر أنه عمل في أيام شبابه مؤذنًا لدى الحجاج، ولا نتوقع أن الحجاج كان سيزعجه تبني الأصم لرؤى قدرية، هذا لو افترضنا تبنيه لها أيام خدمته عنده. وقد أقام الأصم فيما بعد في المدينة بالحجاز. - ما تزال قائمة الجاحظ تضم الأسماء التالية:

أبو رجاء محمد بن سَيف الأزْدِي الحُدَّاني

تُوفي عام ١٣٠هـ/٧٤٨م تقريباً، وقد روى عن الحسن البصري[٤٢]، وألف تفسيراً للقرآن، لم يتبقَ منه أي أثر. [٤٣] والسؤال هل هو نفسه محمد بن سيف بن علي الموجود اسمه في سلسلة من قرأوا على *قراءة* الحسن البصري؟[٤٤]

أبو الهيثم قَطَان بن كَعْب القُطَعي الزُبَيدي

الكعبي ١٠٧، ٣ هو الوحيد الذي ذكر بأنه كان من القدرية، راجع أيضاً (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم ٣؛٢؛ ١٣٨ رقم ٧٧٦، و(تهذيب التهذيب) لابن حجر ٨، ٣٨١-٣٨٢ رقم ٦٧٦، وعن حفيده راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

أبو يُونُس سَلَمْ بن زَرِير العُطَارِدي

تُوفي تقريباً عام ١٦٠هـ/٧٧٧م، [٤٥] إلا أن ما كتبه الجاحظ هنا يفقد شيئاً من قيمته نظراً إلى أن اسم والد سلم عند القاضي عبد الجبار[٤٦] - الذي ينقل عن الكعبي وكذلك عند الحاكم الجُشمي - قد ورد مكتوباً على نحو مختلف.

أبو عَامِر صَالح بن رُسْتُم الخزَّاز المُزَني

كان تاجر حرير وهو من موالي مُزَينة، [٤٧] تُوفي ١٥٢هـ/٧٦٩م، روى عن الحسن

---

(٤١) راجع البخاري ٣؛٢٥٩ رقم ٨٣٦.

(٤٢) خليفة (طبقات) ٥٢٣ رقم ١٨٢٠؛ ابن سعد (طبقات) ٧؛٢؛٢٢، ٣- ٥؛ (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم ٣؛ ٢، ٢٨١ رقم ١٥١٩؛ (تهذيب التهذيب) لابن حجر ٩؛ ٢١٧ رقم ٣٣٧.

(٤٣) الكعبي ١٠٧، ٢-٣؛ ابن النديم (فهرست) ٣٧، ٢-٣؛ الداودي (طبقات المفسرين) ٢؛ ١٥٤-١٥٥ رقم ٤٩٨.

(٤٤) ابن الجزري (طبقات القراء) ٢؛ ١٥٢ رقم ٣٠٥٨.

(٤٥) الكعبي ١٠٧، ٣٥؛ راجع أيضاً (ميزان) رقم ٣٣٧٠، و(تهذيب التهذيب) لابن حجر ٤؛ ١٣٠-١٣١ رقم ٢٢٠.

(٤٦) (فضل) ٣٤٣، - ٤.

(٤٧) خليفة (طبقات) ٥٣٣ رقم ١٨٦٤.

البصري نفس الذي رواه عوف بن أبي جميلة فيما يختص بإقراره القدري المعتدل.[٤٨]

الكعبي ١٠٧، ٤ > (فضل)،٣٤٣، المقطع قبل قبل الأخير > (طبقات المعتزلة) لابن المرتضى ١٣٩، ٦. قارن أيضاً (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم ٢؛ ٢؛ ٤٠٣ رقم ١٧٦٤؛ والعقيلي ٢؛ ٢٠٣ رقم ٧٣٢؛ و(ميزان) رقم ٣٧٩١؛ و(تهذيب التهذيب) ٤؛ ٣٩١ رقم ٦٥٨. وطبقاً للجاحظ فإن ابنه عبدالله (القاضي عبد الجبَّار: عبيد الله) كان قدرياً كأبيه؛ غير أن هذه المعلومة لا يمكن توثيقها من خلال مصدر آخر، فالتراجم تذكر ابناً آخر له اسمه *عامر* (*تهذيب التهذيب* لابن حجر ٥؛ ٧٠ رقم ١١٣).

أبو نَعَامَة عمرو بن عيسى بن سُوَيد العَدَوي

ابن شقيق إسحاق بن سويد الذي كان قد هجا واصل وعمرو بن عبيد في أشعاره،[٤٩] ويُذكر أنه طعن في السن،[٥٠] ولم يكن بسبب ضعف ذاكرته قبل موته يستطيع يفرق بين الأسانيد بعضها البعض.

هذا ما كان المقصود غالباً بلفظ «*اختلط* [عليه]» (راجع مثلاً ابن حنبل (علل ١٩ رقم ٨٢، و١١٠رقم ٦٦٢، و١٦٨ رقم ١٠٣٠، و٣٧٣ رقم ٢٤٧١، و٣٧٤ رقم ٢٤٨٠-٢٤٨١)؛ وقد يعني هذا في الاستخدام العام «أنه جُن» أو «أنه التبس عليه الأمر»، راجع أبو نُعيم (حلية ٥؛ ١٦٥، ١٣-١٥؛ والجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٣-٣-٣-٢، هامش ٦٢). وعنه راجع الكعبي ١٠٧، ٥، > (فضل) ٣٤٣، السطر الثالث من أسفل، و(طبقات المعتزلة) لابن المرتضى ١٣٩، ٧؛ قارن أيضاً (ميزان) رقم ٦٤١٨، و(تهذيب التهذيب) لابن حجر ٨؛ ٨٧ رقم ١٣٠.

أبو دِحية حَوشب بن عَقيل الجَرمي أو العَبْدي (أو كلاهما معاً)[٥١]

كان من ثقات عبد الرحمن بن المهدي،[٥٢] يصفه أحمد بن حنبل بالثقة[٥٣] مما أضفى

---

(٤٨) الفسوي ٢؛ ٤٧، ١٠-١٢؛ وأيضاً تحت ٢-٢-٢-١-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٩) راجع تحت٢-٢-٦-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٠) ابن حنبل (علل) ١٥٥، ٧.

(٥١) الكعبي ١٠٧، ٥ > (فضل) ٣٤٤، ١> ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٨، ٦.

(٥٢) الفسوي ٢؛ ١١٤، ٢-٤، و٣، ١٢٣، ٩-١٠؛ وعنه راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٣) (علل) ٥١ رقم ٢٩١؛ ١٧٩، السطر الأخير والسطران السابقان له، ٢٩٨ رقم ١٩٣٨.

عليه فيما بعد هالة شرفية عالية.[٥٤] - هناك اثنين من *المحدثين* لا يمكن التحقق منهما على أية حال من الأحوال، على الرغم من افتراض أنهما من تلاميذ الحسن البصري : حسن بن عبد الله العطَّار[٥٥] وجَهم بن يزيد العَبْدي.[٥٦] ينطبق هذا الأمر أيضاً على المدعو «يونس بن بشير»، والذي كان يتم عرضه جنبًا إلى جنب مع واصل وعمرو بن عبيد عند المؤرخين لأبي حنيفة «موفق بن أحمد الخوارزمي» (تُوفي ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م) و«الكردري» (تُوفي ٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م) على اعتبارهما من القدرية ضمن تلاميذ الحسن البصري.[٥٧] على العكس من ذلك يظهر غَيلان بن جَرير الذي يذكر جنباً إلى جنب مع يونس بن بشير، بوصفه:

غَيْلان بن جَرير المَعْوَلي الأزْدي

الذي يبدو أنه كانت تربطه علاقة وثيقة بذلك الزاهد القدري «مُطْرف بن عبد الله بن الشِّخِّير»،[٥٨] وقد تُوفي سنة ١٢٩هـ/ ٧٤٧م، ويبدو أن المتخصصين في *الجرح والتعديل* لم ينتبهوا لميولات غيلان الاعتزالية.

عنه راجع (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٩، ٨-٩؛ والبخاري ٤؛ ١؛ ١٠١-١٠٢رقم ٤٥٥؛ (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم ٣ ؛٢؛ ٥٢-٥٣ رقم ٢٩٧؛ (تهذيب التهذيب) ٨؛ ٢٥٣-٢٥٤. - ويتداعى إلى الذاكرة هنا غيلان آخر لم يمكن التحقق من شخصيته، والذي له ذكر في كتب الإباضية؛ غير أن الأمر يدور هناك حول غيلان الدمشقي (راجع تحت ٢-٢-٥-٣ من هذا الجزء من الكتاب).

من آخر أوائل القدرية في قائمة الجاحظ:

---

(٥٤) البخاري ٢ ؛١؛ ١٠٠ رقم ٣٤٨؛ (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم ١ ؛٢، ٢٨٠-٢٨١ رقم ١٢٥٣؛ العقيلي ١؛ ٢٩٨ رقم ٣٧٢؛ (ميزان) رقم ٢٣٨٠؛ (تهذيب التهذيب) ٣؛ ٦٥، - ٥ -٧.

(٥٥) الكعبي ١٠٧، ٥-٦ > (فضل) ٣٤٣السطر الأخير>ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٩، ٨.

(٥٦) الكعبي ١٠٧، ٦> (فضل) ٣٤٣، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٩، ٧.

(٥٧) (مناقب أبي حنيفة) ٢؛ ١٠٣،٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له، كذلك ٨٦، ٣ (وفي المصادر المبكرة يرد اسمه بـ «يونس» فحسب).

(٥٨) الجاحظ (البيان) ١؛ ١٠٣، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له و١٩٥، ١؛ الفسوي ٢؛ ٨٠، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له و٩٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له (وفي هذا الموضع برهان على علاقته بالحسن البصري).

بُكَير بن أبي السَّمِيط

وهو أحد *موالي* آل المَسْمَعي،[٥٩] رواياته عن الحسن نادرة جداً، فهو غالباً ما يروي عن قتادة؛ غير أنه أخذ عن ابن سيرين، الذي مات في السنة نفسها التي مات فيها الحسن البصري. ويُروى أن بُكَير كان أعمى.

ورد اسمه عند الكعبي ١٠٧، ٧ > فضل ٣٤٤، ١ > في (طبقات المعتزلة) لابن المرتضى ١٣٩، ٨ ورد اسمه في كل المواضع مكتوباً على نحو مختلف، وقد أشار فوك Fück إلى القراءة الصحيحة ضمن OLZ ٥٩/ ١٩٦٤/ ٣٧٤. وعنه راجع أيضاً ابن حِبَّان (المجروحين) ١؛ ١٩٥، ٤-٥؛ و(ميزان) رقم ١٣٠٥؛ و(تهذيب التهذيب) لابن حجر ١؛ ٤٩٠ رقم ٩٠٤.

٢-٢-٢-١-٢-٢- الجيل الوسيط

يُعد المُحَدِّثون التاليون ضمن المُحَدِّثين الذين جاءوا في مراحل متأخرة بعض الشيء، لهذا نجد لهم حضوراً أكثر في المصادر.

أبو سعيد الحسن بن دينار[١] التَمِيمِي

روى عن الحسن البصري وعن قَتَادَة، وكانت له في البصرة جماهير عريضة،[٢] وربما أن جماهيره كانت تجد سعادة في أن تسمع تلك الأحاديث التي تروي أن الملائكة حول العرش يتكلمون بالفارسية؛ بل إن الله نفسه في حالات الرضا يتكلم بالفارسية، وإنه لا يتكلم بالعربية إلا في حال الغضب.[٣] على كلٍ فيبدو أن الحسن بن دينار لم يجد فائدة من أن يروي من الصحف المكتوبة التي لا ترجع في سندها له.[٤] يورده الطبري راوياً في مواضع عديدة، وفي أحد هذه المواضع يظهر جنباً إلى جنب مع عمرو بن عبيد.[٥] ويُروى أن من مشاهير القوم آنذاك؛ مثل ابن المبارك[٦] ووكيع بن

---

(٥٩) عن آل المَسْمَعي راجع الجزء الرابع من هذا الكتاب؛ ٤-٢-٤-٣- زُرْقَان.

(١) أو: ابن الواصل، فقد كان *دينار* زوج أمه.

(٢) الفسوي ٣؛ ٣٤، ٧-٨.

(٣) ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٢٣٢،- ٥-٧.

(٤) ابن سعد (طبقات) ٧؛ ٢؛ ٣٧، ٩١١؛ وعزمي Azmi (دراسات Studies) ١٣١ رقم ٩٥.

(٥) ١؛ ٢٩٩، ١٥-١٧: كلاهما عن الحسن البصري.

(٦) عنه راجع تحت ٣-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

الجراح[٧] وكذلك عبد الرحمن بن المهدي[٨] قد تجنبوه. غير أن الفسوي يمدنا بآراء إيجابية وأخرى سلبية عنه،[٩] وربما أن ذلك يرجع إلى أنه كان يقوم بنشر تلك الأحاديث التي تمتدح العقل.[١٠]

كان قدري طبقاً لما جاء عند الكعبي ٩١، ٦-٧ و١٠٣، ٩ (كذلك ١٠٥، السطر الأخير؛ غير أنه يرد في ذلك الموضع تحت اسم حسن بن واصل، طبقاً لقائمة أوردها داود الأصفهاني) >(فضل) ٣٤٢، ٢-٣ < ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٧، ١٥؛ النيسابوري (معارف علوم الحديث) ١٣٧، المقطع قبل الأخير؛ العقيلي ١؛ ٢٢٢-٢٢٣ رقم ٢٧١؛ (ميزان) رقم ١٨٤٣؛ (لسان الميزان) ٢؛ ٢٠٥، ٢-٣. راجع أيضاً البخاري ١؛ ٢؛ ٢٩٢ رقم ٢٥١٣؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١ ؛٢؛ ١١-١٢ رقم ٣٧؛ كتاب (بدايات Anfänge) ص ٥٧.

أبو بكر هِشام بن أبي عبد الله سَنْبَر الدَسْتوائي الرَبيعي

تُوفي ١٥٢هـ/٧٦٩م أو ١٥٣هـ/ ٧٧٠م،[١١] ويُذكر أن عمره بلغ ٧٨ عاماً. كان هشام مولى لبني السَدُوس، ولهذا فقد كان قريباً من قتادة الذي كان مولى عند نفس القبيلة، ويُذكر أنه كان يصغره بسبعة أو ثمانية أعوام؛ غير أن التفاصيل التي ترد عن الرجل لا تتفق مع ذلك تمام الاتفاق.[١٢] يروي هشام عن قتادة روايات كثيرة جداً؛[١٣] كان هشام قدرياً،[١٤] ولكن على نهج معتدل جداً مثله في ذلك مثل قتادة، فيُروى أنه كان

---

(٧) عنه راجع ٢-١-٣-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٨) عنه راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩) راجع ٣؛ ٦٣، ٢-٤، جنباً إلى جنب مع ٢؛ ١٢٧، ١٣-١٤، و ٣؛ ١٤١، ١١-١٣؛ كذلك ٢؛ ١٧، ٤ -٦.

(١٠) ابن حِبَّان (روضة العقلاء)، ٤، ٧-٨.

(١١) ابن سعد (طبقات) ٧؛ ٢؛ ٣٧، ١٩-٢١؛ وخليفة (طبقات) ٥٣١ رقم ١٨٥١ وما إليه.

(١٢) راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٣) عزمي Azmi (دراسات Studies) ٩٨؛ أبو زرعة (تاريخ) ٤٦٩ رقم ١٢١٤ و٤٥٢ رقم ١١٣٧.

(١٤) مثبت عند ابن سعد في (طبقات) ٧؛ ٢؛ ٣٧، ١٦؛ ابن حنبل (علل) ٢٣٧ رقم ١٤٩١؛ ابن قتيبة (معارف) ٦٢٥، ٩؛ الخطيب (كفاية) ١٢٥، ١٣ ؛ الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٤، ١٥؛ (ميزان) رقم ٩٢٢٩ والذهبي (تذكرة الحفاظ) ١٦٤ رقم ١٥٩؛ (تهذيب التهذيب) لابن حجر ١١؛ ٤٣، و(هادي الساري) ٢؛ ١٦٩، ١٥؛ الكعبي ٩٤، ١٠-١٢ > ؟ < ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٨، ١-٢. لا يوجد شيء من هذا القبيل عند ابن ابي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ٢؛ ٥٩-٦١ رقم ٢٤٠.

يرفض مبدأ *الجبر* في ارتكاب الشر.[15] لكنه روى عن قتادة حديث النبي الذي يُذكر فيه أن من نطق *بالشهادة*، حتى وإن لم يعمل صالحاً أبداً، لن يخلد في النار،[16] أما من لم تبلغه الرسالة أو من لم يستطع استقبالها بسبب أنه أصم أو به ضعف في عقله، هؤلاء لن يدخلوا الجنة؛ غير أن النار ستكون برداً عليهم.[17] وتدعو بعض الأحاديث التي يرويها إلى عظيم الورع وإلى ترك الدنيا، ونجده كذلك ينشر كلمات ينسبها إلى عيسى.[18] وهذا هو الذي جعل أبا نعيم الأصفهاني يقتبس منه في (حلية الأولياء)،[19] وتبعه في ذلك ابن الجوزي.[20] كان هشام بن أبي عبد الله يتمتع بوضع اجتماعي كبير في البصرة؛ إلا أن جماهيره لم تكن على نحو غفير،[21] وعلى الرغم من ذلك فقد كان يُنعت بـ«أمير المؤمنين في الحديث»،[22] وكان ابن أبي عبد الله يقتفي في الفقه أثر الحسن البصري وابن سيرين.[23]

يبدو أنه لم يكن صديقاً لبني العباس، فيُروى أن أبا مسلم الخرساني أقسم بالثأر منه لأنه كان يُقَدِّم عثمان على عَلي.[24] لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ما الذي جعل أبا المسلم الخراساني يضعه في حسبانه؟ فقد كان أبو مسلم يقيم في مكان بعيد جداً عن البصرة. غير أنه من المعروف أن هشام بن أبي عبد الله كانت تربطه تجارة مع إيران، فقد كان يشتري من هناك نسيج الحرير، الذي كان يتم استيراده من دسْتواء في الأهواز.[25] ويبدو أنه كان وكيل أحد التجّار هناك، لذلك فإنه كان أحياناً

---

(١٥) الكعبي ٩٤، ١٣-١٤.

(١٦) الفسوي ٢؛ ٢٥٧، ١٢-١٤؛ خلافاً لذلك تجده في (حلية الأولياء) ٦؛ ٢٨٦، ٨-١٠.

(١٧) ابن حزم (فيصل) ٤؛ ٧٩، ١١-١٣، والحديث هنا مروي كذلك عن قتادة.

(١٨) (حيلة الأولياء) ٤؛ ٢٨٠، ٧-٩ و٢٧٩، ٦-٨؛ والأجوري (أخلاق العلماء) ١٠١، ٦ (ويذكر أنها ترجع كلها *لكتاب* واحد).

(١٩) المرجع السابق ٦، ٢٧٨-٢٨٠.

(٢٠) (صفة) ٣، ٢٦٢-٢٦٣ ؛ في (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٣٧، ١٦-١٨.

(٢١) الفسوي ٣؛ ٢٦٢، ٧؛ كذلك تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٢) يُرجع هذا إلى أبي داود الطيالسي (تُوفي ٢٠٣هـ/٨١٨م) (ميزان رقم ٩٢٢٩) عن أهمية هشام راجع أيضاً Azmi (دراسات Studies) ١٣٣.

(٢٣) الشيرازي (طبقات الفقهاء) ٩٠، ٩.

(٢٤) الجاحظ (بُرصان) ١٣٦، ٦-٨.

(٢٥) البخاري ٤ ؛٢؛ ١٩٨، ١٢؛ السمعاني (أنساب) ٥؛ ٣٤٨، ١-٢؛ ياقوت (معجم البلدان) خاصة تحت دَسْتواء. تقع منطقة دَسْتواء شمال سواء، واسمها مُشتق من الكلمة الفارسية دستباء أو داستبى. (راجع أيضاً شفارتس Schwarz، إيران Iran ٣٨٣).

يُعرف بـ «هشام صاحب الدستوائي.»[٢٦] وقد كان أحد شركائه يقيم في مدينة واسِط،[٢٧] ويبدو أنه من أصول إيرانية، فاسم والده «سنبر» لا يعني «متخصص» أو «خبير» على نحو ما ذكر أبو عمرو بن العلاء،[٢٨] وإنما يرجع لاسم من أسماء الأعلام الفارسية مثل Σαμβάρης أو Σαναβάρης[٢٩]. وقد كان أصحاب المصانع في دَسْتواء من الإباضية، وكانوا يعطونه البضائع وغيرها ليوزعها على البدو القاطنين في أحراج بني الكلب ما بين العراق وسوريا، وذلك حتى يكسب هؤلاء لتبني آراء الإباضية. ويُروى أنه كان يسعى جاهداً من خلال الفكر القدري أن يقلل من حدة فخرهم العنصري بالتركيز على نموذج المساواة في الإسلام.[٣٠] وقد كان ذلك بمثابة «دعوة داخلية»،[٣١] إلا أن هذا ربما يكون قد خدم لتحقيق أغراض سياسية على فرض أنه حدث مع نهاية الدولة الأموية. ولا يمكن الحسم في مسألة أن هشام بن أبي عبد الله نفسه كان إباضياً، وعلى كلٍ فإن المصادر لا تذكر شيئاً من هذا القبيل.

أبو النَضْر سعيد بن أبي عَروبة مِهْرَان[٣٢] العَدَوي

من موالي بني عدي،[٣٣] يبدو أنه كان يعمل بالتجارة،[٣٤] تُوفي إما في ١٥٦هـ/ ٧٧٣م أو في ١٥٧هـ/ ٧٧٤م عن عمر يناهز الثمانين عاماً. كان سعيد بن أبي عروبة ينوه دائماً إلى أن مواقفه القدرية إنما هي اتمام لما بدأه أستاذاه قتادة والحسن البصري.[٣٥] شهد عليه ابن حنبل بأنه كان قدرياً؛ غير أنه كان يكتم ذلك مثل الكثيرين غيره في هذا

---

(٢٦) الجاحظ (الحيوان) ٥، ٥٣٦، المقطع قبل الأخير؛ ابن المبارك (زهد) ٤١٩، ١.

(٢٧) بحشل (تاريخ واسط) ١٠٠، ٨-١٠. تُعرف وظيفة *الشريك* التجاري من العصور التي سبقت الإسلام (راجع و. راينرت W. Reinert *القانون في الشعر العربي القديم Das Recht in der altarabischen Poesie* ٣٧؛ عن التأويلات القانونية المتأخرة راجع أ. اودوفتش A. Udovitch *الشراكة والفائدة Partnership and profit* ١٧-١٩).

(٢٨) راجع (لسان العرب) تحت هذه الكلمة.

(٢٩) يوستي Justi (كتاب الأسماء Namenbuch) ٢٨١ b و٢٨٢ a.

(٣٠) الجاحظ (البيان) ١، ٣٣، ٢-٤؛ راجع أيضاً بلاّ Pellat ضمن FO ١٢/ ١٩٧٠/ ١٩٩ هامش ٢٢، وفان أس Van Ess ضمن دراسات في القرن الأول للمجتمع الإسلامي Studies on the First Century of Islamic Society ١٢١.

(٣١) راجع ٥- *انتشار العقيدة* من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣٢) أو «دينار» (خليفة، *طبقات* ٥٢٩ رقم ٨٤٤).

(٣٣) الذهبي (سِيَر) ٦؛ ٤١٣، ٥.

(٣٤) راجع ١-٢-٦- القدريّون المتأخرون من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣٥) الكعبي ٩٤، ١-٣.

الزمان.[٣٦] في الحقيقة فهو لم يجد في ذلك تناقضاً مباشراً، فسعيد بن أبي عروبة هو الذي خلف قتادة ومطر الوراق (تُوفي قبل ١٣٠هـ/ ٧٤٧م)[٣٧] في إدارة مجلس الحسن البصري، وهذا ما أكد عليه أحمد بن حنبل.[٣٨] ولم يظهر الانتقاد الذي وُجه إليه إلا في الأزمنة اللاحقة، فنجد أن سفيان بن عُيينة (تُوفي ١٩٦هـ/ ٨١٢م) قد جعل الرواية عنه في أضيق الحدود، ذلك لأن سفيان كان يستنكر عليه موقفه القدري،[٣٩] لكن من المعروف أن سفيان كان يقيم دائماً في مكة. وإسناد سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن البصري يرد كثيراً في كتاب (كتاب بدء الخلق وقِصص الأنبياء) لأبي رفاعة عمارة بن وثيمة (تُوفي ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م)،[٤٠] ويبدو أن سعيد بن أبي عَروبة قد حفظ لنا العديد من قِصص الأنبياء التي رواها قتادة عن الحسن البصري، وقد كانت تربطه بقتادة علاقة وثيقة، ذلك لأن قتادة الذي كان كفيفاً وكان يعتمد على ذاكرته فحسب، كان يعتقد أنه من خلال ابن أبي عروبة يمكن لرواياته أن تُحفظ على أفضل وأكمل ما يكون،[٤١] والدليل على ذلك أن كتاب قتادة (كتاب المناسك) لم يُحفظ إلا من خلال تحقيق به قام ابن أبي عروبة بعد أن أضاف إليه من عنده.[٤٢] كذلك فإنه حفظ لنا بعض الأخبار التاريخية التي رواها عن قتادة،[٤٣] ويُروى أنه كتب تفسيره للقرآن بتكليف من رجل من أهل الكوفة.[٤٤] غير أن التحقيق المعتبر لكتاب قتادة هذا يُنسب لسعيد آخر غير سعيد بن أبي عَروبة، فأحياناً كان يحدث الخلط بينهما،[٤٥] وسعيد

---

(٣٦) (ميزان) ٢، ١٥٢، ١٤.

(٣٧) عنه راجع (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٩، ١٤-١٦ و(ميزان) رقم ٣٥٨٧.

(٣٨) أبو زرعة (تاريخ) ٣٠١، ٦-٨.

(٣٩) الخطيب (كفاية) ١٢٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٤٠) راجع نسخة ر.ج. خوري R. G. Khoury (القصص النبوية في الإسلام Les légends prophétéiques dans l'Islam) ص ٤٢، ١١-١٣؛ ٤٦، ١٧-١٩؛ ٦٥، ٤-٦ وما إليه (في مواضع تبلغ في مجموعها ٥٠ موضعاً)؛ بوجه عام في الفهرست والمقدمة ٨٦-٨٨.

(٤١) الفسوي ٢؛ ٨٩، ٩-١١؛ تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٢) راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٣) ابن قَيِّم الجوزية (أحكام أهل الذِمَّة) ١٠٧، ٥-٧؛ ١٥٤، ١٠-١٢: فيما يتعلق بالكوفة. راجع أيضاً تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب، هامش ٤٦.

(٤٤) راجع ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٥) هكذا عند سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٩٢.

الآخر هذا هو «سعيد بن بَشير».[٤٦] أُدرجت الأحاديث التي يرويها ابن أبي عَروبة نسبياً في الكتب التي تحمل اسمه، مثل (كتاب السُنن [في الحديث])،[٤٧] و(كتاب الطلاق)، ويبدو أن الكتاب الأخير قد ظهر في نسخة من القطع الصغير وظل يُستخدم على هذا النحو لفترة من الزمن.[٤٨]

على الرغم من حبكة أسلوب هذا الكتاب إلا أن الأجيال اللاحقة قد رأت فيه قصوراً واضحاً، ولم يكن مبعث هذه النظرة راجع فحسب إلى غياب الصلة المباشرة بمؤلفه الذي - تُوفي في مرحلة مبكرة -. هذا يسري مثلاً على كتابه في *التفسير*،[٤٩] وأيضاً على كتبه في الحديث، فهي لم تُدون أثناء سماعها في المجلس، فقد جُمعت على نهج آخر قد وافق عليه قتادة جزئياً. فعلى سبيل التصحيح يُروى أن ابن أبي عَروبة قد استخدم صيغة «ذَكَرَهُ» بدل صيغة «حَدَّثَنَا».[٥٠] وهذا كان أسلوبه مع الثقات الآخرين.[٥١] كان أبن أبي عروبة يخرج من المجلس دون أن يُدّون شيئاً، ثم يعتمد على ذاكرته فيما بعد في التدوين.[٥٢] ولعلّه أول مَنْ قام في البصرة بتدوين الأحاديث تدويناً موضوعياً في شكل مُصَنَّفَات.[٥٣] ونلاحظ أن أحد المتخصصين في الحديث

---

(٤٦) عنه راجع تحت ١-٢-٦ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٧) (فهرست) ٢٨٣، ١٢؛ وكذلك [إسماعيل] باشا [محمد] البغدادي (هَدِيَّة [العارفين أسماء المؤلفين وآثار المُصَنِّفين]) ١؛ ٣٨٧، ١٧-١٩.

(٤٨) الجاحظ (برصان) ١٣٦، ٢-٣.

(٤٩) سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٦٥.

(٥٠) (طبقات ابن سعد) ٧ ؛ ٢، ٣٣، ١٧١٩؛ ابن حنبل (علل) ٣٧٣، ٩-١٠. إنه من الواضح في آخر الأمر أن التنظيم الذي عملت به الأجيال اللاحقة قد ألقى بظلاله هنا، ففي تحقيقه في (كتاب المناسك) ينسب ابن أبي عَروبة أقواله إلى قتادة باستخدام العنعنة، راجع عزمي Azmi (دراسات Studies) ٩٩.

(٥١) الفسوي ٢، ١٢٣، - ٤-٦؛ كذلك جامع النسائي (تُوفي ٣٠٣هـ/ ٩١٥م): *ذكر من حدث عنه ابن أبي عَروبة ولم يسمع منه*، اسطنبول، أحمد Ahmet ٣، ٦٢٤، التابع ١٤ ب، ١٥ أ (راجع سزكين Sezgin *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٩١ و١٦٩). كذلك عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٥٧.

(٥٢) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٥٧ هامش ٤، في جدل مع جولدتسيهر (الدراسات المحمدية Muh. Studien) ٢، ٢١٢؛ في هذا الشأن كذلك شولر Schoeler (الإسلام Der Islam) ٦٢/ ١٩٨٥/ ٢٠٦ و٦٦/ ١٩٨٩/ ٢١٩.

(٥٣) وفي موضع آخر يُرجع إدخال منهج المصنف ليعمل به في البصرة إلى ربيع بن صَبيح الذي ينتمي إلى جيل أحدث من جيل ابن أبي عروبة (راجع تحت ٢-٢-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب).

ممن جاءوا من بعده - ونقصد به يحيى ابن سعيد القَطَّان - قد أنكروا عليه تخاذله في التبويب،[٥٤] ويُروى أن أحد معاصري ابن أبي عَروبة قد امتنع عن إعارته كتاباً من كتب قتادة - *خوفاً من أن يقوم بتحريفه*.[٥٥]

لم يكن نهج ابن ابي عَروبة مختلفاً عن نهج الكثيرين من زملائه، وربما أن التركيز على هذه النقطة عند ابن أبي عروبة بالذات يرجع إلى أنه كان قدرياً،[٥٦] وقد كانت ميولاته القدرية متجلية في كتبه التي حُفظت، وربما أن الطعن في نهج ابن أبي عَروبة قد أُريد منه دحض كل ما تبقى من كتبه. ومما يرويه في كتبه أنه علم بأن النبي «عُزَير [عَزْرَا]» قد تكلم في *القَدَر*، ثم ينسب علمه هذا إلى قتادة عن الحسن البصري؛[٥٧] حيث نجده في نفس الموضع يتناقض مع نفسه عندما يورد الرواية المشهورة التي تذكر الحوار بين موسى وآدم، فهذه الرواية لعبت دوراً هاماً في حلقات أهل الجبر.[٥٨] يروي ابن أبي عَروبة أنه سمع قولاً من سعيد بن الجُبَير يمتدح فيه فضل العقل؛ جاء فيه: «لكل شيء حد، نهاية وخاتمة، (إلا) العقل. غير أنه ليس كل الناس متكافئين فيه، فهم يختلفون فيه اختلاف السماء والأرض. والقرآن أُنزل بالعقل،[٥٩] والأنبياء أرسلوا بالعقل، وبه فاقوا (أقوامهم).»[٦٠] استنبط ابن أبي

---

(٥٤) الفسوي ٢، ١٤٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، و٣، ٦١، ٩-١١.

(٥٥) (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛ ٣٣، ١٣-١٥.

(٥٦) مثبوت عند ابن قتيبة (معارف) ٥٠٨، ٣، و٦٢٥، ١٠، و(تأويل مختلف الحديث) ١١، ٧ = ١٠، ٧/ مترجم، ٩ § ١٧؛ والخطيب (كفاية) ١٢٥، ١٣، والخطيب (تاريخ بغداد) ٧؛ ١٨٤، ١٥؛(ميزان) رقم ٣٢٤٢؛ الكعبي ٩٤، ١-٣ > (فضل) ٣٤٢، ٧-٩ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٧، ١٧-١٩. راجع أيضاً كتابي (بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie فهرست، ولا يوجد شيء عند البخاري من هذا القبيل ٢؛ ١؛، ٥٠٤-٥٠٥ رقم ١٦٧٩؛ العقيلي ٢، ١١١-١١٣ رقم ٥٨٧؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢، ٦٥، رقم ٢٧٦؛ الذهبي (تذكرة الحفاظ) ١، ١٧٧-١٧٨ رقم ١٧٦؛(تهذيب التهذيب) لابن حجر ٤، ٦٣. ويبدو أن القصة التي يوردها ابن عبد ربه (العقد ٢، ٣٨٠، ١٥-١٧) والتي فيها يؤكد قتادة في مقابل ابن أبي عَروبة على جريان قدر الله، يبدو أنها قصة مختلقة أو أنها نُسبت إلى هذين الشخصين عنوة، علماً بأن الادعاء الذي نُسب إلى قتادة بأن مذهب الجبرية تم جلبه من الفرس ادعاء له أهداف متنوعة، راجع كتابي (بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie ١٣٧-١٣٩).

(٥٧) عُمارة بن وثيمة (بدء) ٢٩٢، ٨-١٠.

(٥٨) السابق ٢٩٣، ١٥-١٧؛ كذلك كتابي (ما بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie) ١٦١-١٦٣.

(٥٩) ما المقصود على وجه اليقين من عبارة: «أُنزل [القرآن] بالعقل»؟

(٦٠) (بدء) ١٢٨، ٩-١١؛ وهناك رواية أخرى من هذا النوع في المرجع المذكور هنا ٢١٤، ١١-١٣.

عَروبة الفكر القدري من الأحاديث *«التي تدور عن الحيوان»*، والتي أخذها عن قتادة.[٦١] وتتجلى الأهداف السياسية للقدرية من خلال رواية - تُنسب أيضاً لقتادة - ، تذكر أن عمر بن الخطاب كان سيولّي المولى الفارسي سالم بن معقل خلافة للمسلمين من بعده، ذلك لو أن سليم قد امتد به الأجل إلى حين وفاة عمر.[٦٢] وقد رُوي على لسانه اعترافه بأن ما من كلمات أثارت اهتمامه كتلك الكلمات التي قالها موسى في القرآن (١٥٥ الأعراف ٧) : **﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾**[٦٣]

أخيراً يجدر بنا ذكر أن ابن أبي عَروبة قد اعترى أقواله نوع من الغموض بعد هزيمة إبراهيم ابن عبد الله في عام ١٤٥هـ،[٦٤] فقيل بأنه تورط في تبني آراء تشبه آراء أهل الاعتزال،[٦٥] وعليه تم تنحيته وإبعاده عن الساحة، وأحياناً كان يُعزى عدم تميزه إلى فقدان الذاكرة فحسب؛[٦٦] غير أن النقطة الزمنية التي يقال أنها بداية انصراف الناس عنه تبدو أنها حُددت على نحو أكثر تبكيراً عما حدث في الواقع.[٦٧] كان ابن أبي عَروبة على قائمة أبي مسلم الخراساني السوداء، مثله في ذلك مثل هشام الدستوائي، فيُذكر أنه كان «عثمانياً»،[٦٨] ويمكن التعرف على ولائه لعثمان بن عفان من خلال رواية تحكي عن قتل عثمان نقلها عن قتادة.[٦٩]

---

(٦١) (حيوان) ٤؛ ٢٩٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، و٥، ٥٣٦، ٣-٥؛ علماً بأن الرواية الأخيرة تشبع مثيلتها أيضاً عن هشام الدستوائي (المرجع السابق ٥٣٦، ٥-٧. راجع أيضاً تحت ٢-٢-٢-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦٢) الطبري ١، ٢٧٧٦، ٩-١١؛ نفس الرواية تُنسب في هذا المرجع وفي غيره إلى القدري مُبَارك بن فَضَالة (راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

(٦٣) ابن قتيبة (تأويل) ١٠٠، ١٣-١٥ = ٨٤، ٩-١١/ مترجم ٩٤ § ١٢٠.

(٦٤) أبو زرعة (تاريخ) ٤٥٢ رقم ١١٤١ وفي مواضع أخرى كثيرة.

(٦٥) في ذلك راجع تحت ٢-٢-٦-٣-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦٦) الفسوي ٣؛ ٦٢، ٢-٤.

(٦٧) السابق ٣؛ ٦١، ٩-١١؛ كذلك أبو زرعة (تاريخ) ٤٥٢ رقم ١١٣٩ :كان يلزم تحديد ذلك بالتوافق مع السنين التي عاشها يونس بن عُبيد، أي قبل ١٣٩هـ/٧٥٦م (راجع تحت ٢-٢-٧-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

(٦٨) الجاحظ (البُرصان [والعرجان والعميان والحولان]) ١٣٦، ٦-٨؛ كذلك ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦٩) خليفة (تاريخ) ١٨٨، ٧-٩؛ راجع أيضاً العقيلي ٢؛ ١١٣، ١٢-١٣.

على العكس من هشام الدستوائي فإن ابن أبي عَروبة نال تقديراً عند أبي نعيم؛ غير أن هناك روايات أكيدة تفصح عن أنه ربما كان أشد من الدستوائي في مسألة اتباعه للمسلك التزهدي الذي كان سائداً في البصرة، فيُروى أنه لم يلمس امرأة قط، وقد يؤيد ذلك أنه لم يكن له أبناء.[٧٠] روى ابن أبي عَروبة عن الحسن البصري أن سليمان ارتدى القطن،[٧١] وأخذ عن قتادة رواية كعب الأحبار التي تذكر بأن الزهاد من اليهود كانوا يقطنون الصحراء وكانوا يأكلون أوراق الشجر.[٧٢] وكغيره من المؤمنين فإن ابن أبي عَروبة قد أخذ على عاتقه مواساة الفقراء. لكنه ثابر بوجه خاص على الأخذ بالنصح الوارد في الآية القرآنية (٨ الإنسان ٧٦): «ويُطعِمون الطعامَ على حُبِّه»، فكان يتصدَّق على الفقراء بما لذ من الطعام، حيث يُروى أنه كان يُقدِّم لهم القَصَب ليمُصُّوه.[٧٣]

ضمن تلاميذ الحسن البصري المتأخرين لدينا أيضاً:

أبو إسحاق[٧٤] إسماعيل بن مُسْلِم[٧٥] المَكّي

تُوفي سنة ١٦٠هـ/ ٧٧٧م تقريباً،[٧٦] وعلى الرغم من نسبه إلا أنه يُحسب ضمن أهالي البصرة؛ إذ إنه لم يقم في مَكَّة إلا أعواماً قليلة،[٧٧] ويُروى أنه ذهب سنة ١٥٨هـ/

---

(٧٠) ابن قتيبة (معارف) ٥٠٨، ٤-٥؛ الجاحظ (بُرصان) ١٣٦، ٥. وقد جاء ذكره في كتاب (بُرصان) لأنه كان أعرج (راجع أيضاً المعارف ٥٨٣، ١٤).

(٧١) عمارة بن وثيمة (بدء) ١٣١، ١٤.

(٧٢) المرجع السابق ٢٣٦، ١٥-١٧.

(٧٣) الجاحظ (بيان) ٣؛ ١٥٨، ١٤-١٥؛ في موضوع «على حُبِّه» راجع بارت Paret (التعليق Kommentar) ٤٩٦-١٩٧.

(٧٤) هكذا تقريباً في (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٣٤، ٢؛ ابن الجزري (طبقات القراء) ١، ١٦٩ رقم ٧٨٨ الخ. أما كنية «أبي ربيعة» الواردة عند ابن حبان (المجروحين) ١، ١٢٠، ٩ > (ميزان) ١، ٢٤٩، السطر الأخير، فتعتمد تقريباً على خلط ما، فابن حبان ينسب بعض الأحاديث إلى إسماعيل بن مُسْلِم، وهي أحاديث رواها الحسن بن صالح بن حي في الكوفة، حيث نجد هناك كنية «أبو ربيعة»، وهو الموضع الوحيد الذي يذكر هذه الكنية، ويبدو أن هذه الكنية تتعلق بشخص آخر (المجروحين ١، ١٢١، ٥-٧ > *ميزان* ١؛ ٢٥٠، ٤-٦).

(٧٥) يرد اسمه عند الذهبي (الميزان) رقم ٨٤٢ ومرّة أخرى واضحة بـ «إسماعيل بن إبراهيم المكي»، غير أن ذلك على سبيل خطأ ناتج عن الشخص الذي يؤخذ عنه هناك وهو زكريا بن يحي الساجي (تُوفي ٣٠٧هـ/ ٩٢٠م).

(٧٦) ابن الجزري، المرجع سابق.

(٧٧) (طبقات ابن سعد) ٧ ؛٢؛ ٣٤، ٤-٦؛ ابن قتيبة (معارف) ٥٩٧، ١-٢؛ كذلك الفسوي ٢، ١١٤، السطر الأخير والسطر السابق له.

٧٧٥م[٧٨] مع المهدي قبل توليه الحكم إلى بلدة رَاي [خراسان،إيران] حيث مات بها.[٧٩] كان إسماعيل بن مسلم أحد تلاميذ الحسن البصري،[٨٠] لكنه سمع أيضاً على الزُهْري؛[٨١] غير أن مصادر قليلة جداً تحكي عن توجهاته القدرية،[٨٢] فتتجلى أحياناً في الأحاديث النبوية عن الحيوان، والتي ترد أيضاً عند الجاحظ،[٨٣] ويبدو أنه كان يؤمن *بالمسخ*، فنجده يروي عن ابن عباس قوله: «الكلاب السوداء كانت أصلاً من الجن العصاة، وتلحق بها الكلاب المنقوشة».[٨٤] لم يكن إسماعيل بن مسلم في آخر أيامه مرغوباً اجتماعياً،[٨٥] فيُروى أنه كان دائماً ما يضرب الأحاديث بعضها بعضاً،[٨٦] على الرغم من ذلك فهناك إقرار بأن رواياته تعد من الروايات المشهورة؛[٨٧] غير أنه يُعتقد بأن لها نفس خطورة ما يرويه عمرو بن عبيد، وعلى الرغم من ذلك فلم تُسقط جميعها.[٨٨] وكما كان الحال مع عمرو بن عبيد فإن إسماعيل بن مسلم كان يروي أيضاً عن الحسن البصري، والروايات ترجع إلى سمرة بن جندب،[٨٩] أما ابن سعد فقد ذكره في طبقاته ذكراً حميداً، فقد كان أستاذ ابن سعد يحضر مجلس إسماعيل بن مسلم.[٩٠]

---

(٧٨) في ذلك راجع الطبري ٣؛ ٤٤٥، ١٨.

(٧٩) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١ ؛١؛ ١٩٨، ٤.

(٨٠) ابن حنبل (علل) ١، ٣٧٢ رقم ٢٤٦٥.

(٨١) فسوي ٢، ٧١٨، ٦-٨.

(٨٢) ابن قتيبة (معارف) ٦٢٥، ١٠-١١؛ العقيلي ١؛ ٩٢، - ٤. لا يوجد له ذكر لدى المعتزلين.

(٨٣) (الحيوان) ٣؛ ٢٩٢، ٤-٦، و٤؛ ٢٩٣، ١-٢؛ كذلك (ميزان) ١؛ ٢٤٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له، والسيوطي (لآلئ) ٢؛ ٤٦٣، - ٤-٦ بإسناد آخر. في ذلك أيضاً ٢-٢-٢-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٨٤) المرجع السابق ١؛ ٢٩١، ٨-٩.

(٨٥) راجع ابن المديني (علل) ٦٩، ٧؛ أبو زرعة (تاريخ) ٦٨١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٨٦) الميزان ١؛ ٢٤٨ السطر الأخير والسطر السابق له.

(٨٧) الفسوي ٣؛ ٦٦، ٨-٩.

(٨٨) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١٩٩، ٤-٦ تحت رقم ٦٦٩. ويذكر أبو زرعة (مرجع سابق) أنه ربما كان يذكر مع عمرو بن عبيد (غير أن اسم «عُبيد» يُكتب في هذا المرجع خطأً بـ«عُبيدة» / «عَبيدة»).

(٨٩) ابن حنبل (علل) ١؛ ٣٧٢ رقم ٢٤٦٥؛ عن عمرو بن عبيد راجع تحت ٢-٢-٦-٢-٧ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩٠) ابن سعد (طبقات) ٧؛٢؛ ٣٤، ١-٣.

كان إسماعيل بن مسلم يلقي دروسه في المسجد نفسه الذي كان يونس بن عُبيد[٩١] يلقي دروسه فيه، وقد حقق هناك نجاحاً كبيراً. هناك اسم آخر يُذكر بجانب اسم إسماعيل بن مسلم، ونقصد به أيوب السَخْتِيَاني، وهو غريم آخر من غرماء عمرو بن عبيد؛ غير أن هناك رواية تذكر بأنه لم يكن هناك توتراً بين الاثنين، ويتجلى من نفس الرواية أن سفيان بن عُيينة، وهو أصغر سناً من إسماعيل بن مسلم، كان يذكره بكل تبجيل.[٩٢] فُسّرت هذه التعارضات فيما بعد بأن هناك العديد من الأشخاص ممن يحملون نفس الاسم؛ إلا أنهم يختلفون في النسب،[٩٣] ولسنا هنا في سياق تحري صحة هذا الكلام أو تحري أي من هذه المعلومات تنطبق على شخص دون الآخر من هؤلاء الأشخاص.[٩٤] ولكن ما يجب الانتباه إليه هو أن إسماعيل بن مسلم لم يكن محدثاً فحسب، فقد كانت له أيضاً وجاهته في القراءات وفي الفقه، فقد تلقى تأهيله في القراءات في مكة، حيث انضم لحلقة ابن كثير (تُوفي ١٢٠هـ/٧٣٨م).[٩٥] أما فيما يتعلق بدراسته للفقه فقد نهج في ذلك نهج الحسن البصري،[٩٦] وقد حظت *فتواه* بشهرة كبيرة، فكان يُوضع جنباً إلى جنب مع [فقيه البصرة] عثمان البتّي؛[٩٧] غير أن إسماعيل بن مسلم لم يصبح قاضياً أبداً، وربما يرجع ذلك إلى أنه كان من الموالي، وقد استعان القاضي عُبيد الله بن الحسن الأنباري[٩٨] بالأحاديث التي رواها إسماعيل بن مسلم.[٩٩] وقد كان لإسماعيل صلات بفقهاء الكوفة كابن شُبْرُمَة، وقد كان معروفاً كذلك لابن المُقَفَّع.[١٠٠] وقد علا شأنه أخيراً بسبب أنه ظهر

---

(٩١) عن [يونس بن عُبيد] راجع ٢-٢-٧-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩٢) الفسوي ٢؛ ٧١٨، ٦-٨.

(٩٣) المخزومي والعبدي بجانب المكي. راجع البخاري ١؛ ٣٧٢ رقم ١١٧٨- ١١٨٠، وابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١٩٦-١٩٨ رقم ٦٦٧ - ٦٦٩؛ كذلك ابن حبان (مجروحين) ١؛ ١٢٠، ١٠.

(٩٤) على مثل هذا الخلط بنى ابن حجر (في *تهذيب التهذيب* ١؛ ٣٣٣ رقم ٥٩٩) قوله بأن إسماعيل بن مسلم لم يلتقِ مباشرة مع الحسن البصري (راجع ابن أبي حاتم *الجرح والتعديل* ١؛ ١٩٨، ٢). أما عمل ابن سعد فيدل على رأي صاحبه أن شخصاً واحداً فقط يحمل هذا الاسم.

(٩٥) ابن الجزري ١؛ ١٦٩ رقم ٧٨٨؛كذلك ابن حنبل (علل) ١؛ ٣٧٢، ٥.

(٩٦) الشيرازي (طبقات الفقهاء) ٩٠، ٧-٨.

(٩٧) (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛ ٣٤، ٥. عن عثمان البتي راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩٨) عنه راجع تحت ٢-٢-٣-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩٩) وكيع (أخبار) ٢؛ ٩٠، ١١-١٣.

(١٠٠) راجع القصة مختلفة الرواية لدى وكيع ٣؛ ١١٧، ٧-٩، والذهبي (ميزان) ١؛ ٢٤٩، ٣-٥.

طبقاً لإحدى الروايات عن خطبة واصل أمام عبد الله بن عمر بن عبد العزيز على اعتباره ممثلاً آخر عن مدينة البصرة،[١٠١] وقد كلفته المدينة في عام ١٣٢هـ/ ٧٤٩م بإدارة بعض المفاوضات.[١٠٢]

أبو فَضَالة المُبَارك بن فَضَالة بن أبي أُمَيَّة القُرَشي العَدَوي

تُوفي ١٦٤هـ/ ٧٨١م[١٠٣] أو ١٦٥هـ/ ٧٨٢م،[١٠٤] كان حفيد لأحد مماليك عُمر ثم أعتق نفسه،[١٠٥] ربما أنه عمل في إدارة المدينة،[١٠٦] وظل مواظباً على حضور مجلس الحسن البصري لمدة ثلاثة عشر عاماً. له ذكر عند الطبري في مواضع كثيرة؛ خاصة في تفسيره على اعتباره من الثقات الذين نقلوا عن الحسن البصري، وقد وجد بعض هذه الروايات طريقه إلى النسخة العراقية لتفسير مجُاهد، وهي النسخة التي أعدها آدم بن أبي إياس (تُوفي ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م)، وربما أن هذه الروايات مأخوذة عن عمرو بن عبيد الذي لا يذكره المبارك.[١٠٧] يُذكر في بعض المصادر أن المبارك كان يحضر أيضاً مجلس يونس بن عبيد، وأنه كان يروي أحاديث في حضرته.[١٠٨] أما ميولاته التزهدية، التي قيلت عنه في كثير من المصادر فتتضح جلياً في رواياته، فنجده مثلاً يدّعي أن النبي لم يتطيَّب أبداً،[١٠٩] وهناك من يقارن بينه وبين ربيع بن صَبيح مؤسس معسكر الزُهَّاد ناحية عبَّادان.[١١٠] قيل عنه أيضاً ما قد قِيل عن عمرو ابن عُبيد إنه مهَّد «طريق الرجعة» عن تمرُّد [زعيم العلويين] محمد *النفس الزكية*، وطلب العفو

---

(١٠١) راجع تحت ٢-٢-٦-١-٢من هذا الجزء من الكتاب.

(١٠٢) راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٠٣) خليفة (تاريخ) ٦٨٨، ٦.

(١٠٤) (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛ ٣٥، ٢١ إلى آخره.

(١٠٥) ابن قتيبة (معارف) ١٩٠، ٧-٨.

(١٠٦) قدم إلى أصفهان مع والي المنصور (راجع أبو الشيخ (طبقات المحدثين) ١؛ ٣٩٧، - ٤ > أبو نعيم (ذكر أخبار إصبهان) ٢؛ ٣١٨، ٤).

(١٠٧) شتاوت Stauth (تفسير القرآن لمجاهد بن جبر Korankommentar Mugahid b. Gabrs) ٨٠-٨١ و١٠٠.

(١٠٨) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛١؛ ٣٣٨، ١٦-١٧ و٣٣٩، ٣-٤؛ الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ٨؛ ٢١٢، ١٦-١٨.

(١٠٩) أبو زرعه (تاريخ) ٥٦٢ رقم ١٥٤٣؛ هناك رواية أخرى توحي بنفس التوجه في المرجع السابق ٦٤٤ رقم ١٨٩٧.

(١١٠) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ٨؛ ٢١٤، ٦-٨؛ عن ربيع بن صبيح راجع تحت ٢-٢-٢-٢-٢-١من هذا الجزء من الكتاب.

من المنصور الذي لم يكن قد دخل المدينة [المنوَّرة]بعد.[111]

المبارك بن فضالة قدري (ميزان) رقم ٧٠٤٨؛(تهذيب التهذيب) ١٠؛٣١، ٥؛ الكعبي ٩٣، ١٤-١٦ <(فضل) ٣٤٢، ٦-٧> ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٧، ١٦-١٧. راجع أيضاً (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛ ٣٥، ٢٠-٢٢؛ البخاري ٤؛١؛ ٤٢٦ رقم ١٨٦٧؛ الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد)٣؛٢١١-٢١٣ رقم ٧١٨٣؛العُقيلي ٤؛ ٢٢٤-٢٢٥ رقم ١٨١٦؛ *بين الحديث والكلام* ٢٠٠-٢٠١ رقم ١٩٣. - تذكر كتب المعتزلين أخاه الفرج بن فَضَالة بن نُعمان التنوخي الحِمصي (تُوفي ١٧٦هـ/٧٩٢م)، وكان مسؤولاً في بيت المال مع بداية عصر هارون الرشيد، غير أنه بات من الضروري التحقق من مسألة كونه شقيقه فعلاً، ولا ينبغي أن يلعب دوراً في هذه المسألة أن لكل واحد منهما نسب مختلف عن نسب الآخر، ففرج لا يرجع نسبه للبصرة، ويبدو أن مبارك نفسه لا يرجع أصله لها.[112] راجع (طبقات ابن سعد) ٢؛٢؛ ٧١، ٢٠-٢٢؛ البخاري ٤؛١؛ ١٣٤ رقم ٦٠٨؛ ابن أبي حاتم ٣؛٢؛ ٨٥-٨٦ رقم ٤٨٣؛ العقيلي ٣؛ ٤٦٢ رقم ١٥١٨؛ (ميزان) رقم ٦٦٩٦. ولا يوجد في هذه المراجع ذكر لآرائه القدرية، وإنما يتم انتقاد الأحاديث التي يرويها.

أبو هلال محمد بن سُلَيم الرَاسِبي

مولى سالم بن لؤي، تُوفي ١٦٥هـ/ ٧٨٢م[113] أو ١٦٧هـ/ ٧٨٤م،[114] روى عن الحسن البصري وعن قتادة، وقد نُعت بالقدري عند الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٤، ١٥؛ و(ميزان) رقم ٧٦٤٦؛ والكعبي ٩٢، ١-٣ < (فضل) ٣٤٢، ٢ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٧، ١٤. على الرغم من ذلك يظل الأمر متشككاً فيه، فنراه يروي عن الحسن عبارة متضمنة لمعنى الجبر،[115] ويروي كذلك الحديث الذي يقول بأن يوحنا المعمدان قد خُلق مؤمناً في بطن أمه. كما يروى عن قتادة حديثاً (قد يوحي بمعارضته للزبيرين) يقول: «إذا بويع خليفتان، فاقتلوا أحدهما!»،

---

(١١١) بوجهانمي Boughanmi (دراسات عن الآبي Studien über Al-Âbî)، الجزء العربي، ص ٧٣ رقم ١٠٣. كذلك تحت ٢-٢-٦-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١١٢) علاقاته بالمدينة مذكورة عند الفسوي ٢؛ ٢٦، ٤-٦. وعند ابن قتيبة هناك ذكر لشقيقين آخرين (معارف) ١٩٠، ٩-١٠.

(١١٣) (طبقات ابن سعد) ٧ ؛٢؛ ٣٦، السطر الأخير، وابن قتيبة (معارف) ٥١٢، ٣.

(١١٤) خليفة (طبقات) ٥٣٦ رقم ١٨٧٣ وغيرها.

(١١٥) الفسوي ٢، ٣٦، ٨ إلى آخره.

ونجد أن هذا الحديث قد أخذه عنه فيما بعد عبد الصمد بن عبد الوارث، وهو ابن عبد الوارث بن سعيد،[١١٦] المتوفى سنة ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م؛ وربما أراد عبد الصمد من خلال هذا الحديث تبرير قتل المأمون لأخيه الأمين في عام ١٩٨هـ/ ٨١٣م. كان أبو هلال أعمى،[١١٧] لذلك يدعو للدهشة أن يُروى عنه أنه كان يذهب بصحبة قتادة - الذي كان أعمى أيضاً - لحضور مجلس سعيد بن المُسَيَّب في المدينة.[١١٨]

أبو روح سلاّم بن مِسكين النَمَري الأَزْدي

من أصل يمني، تُوفي ١٦٧هـ/ ٧٨٤م،[١١٩] ونتعرف على كونه من تلاميذ الحسن البصري من خلال رواية نقلها عنه الجاحظ في (البيان) ٣؛ ١١٠، ٦-٧ ، ووكيع (أخبار) ٢؛ ٧، ٦-٧.

نوّه إلى ميولاته القدرية الخطيب البغدادي (كفاية)، ١٢٥، ١٤، والخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٤، ١٦؛ (ميزان) رقم ٣٣٥٥؛ (تهذيب التهذيب) لابن حجر، ٤؛ ٢٨٦-٢٨٧ (عن أبي داود)؛ الكعبي١٠٠، ٤-٥ < (فضل)، ٣٤٣، ١٠ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٩، ١. على الرغم من ذلك فإن ابن حنبل يعتبره من الثقات (*علل* ١٧٩رقم ١٥). راجع أيضاً (طبقات ابن سعد)، ٧؛٢؛ ٤٠، ٨-١٠؛ البخاري٢؛٢؛ ١٣٤رقم ٢٢٢٨؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ٢٥٨، رقم ١١١٧.

أبو بِشْر صَالح بن بَشِير بن وادِع المُرِّي

أعتقته امرأة من بني مُرَّة بن الحارث بن عبد القَيس؛[١٢٠] تُوفي سنة ١٧٢هـ/ ٧٨٨م[١٢١] أو ١٧٣هـ/ ٧٨٩م أو١٧٦هـ/ ١٩٢م، ويُذكر أنه روى عن الحسن البصري وعن ابن سِيرين وعن قَتَادة، الذين يُتوقع أن يكون قد تعرف عليهم في سنين شبابه الأولى. حفظ لنا أبو نعيم بعض أحاديثه التي رواها عن الحسن البصري، وأخرى عن ثابت البُنَاني ويزيد الرَقَاشي.[١٢٢] تتكشف شخصية صالح ابن بشير من خلال

---

(١١٦) عنه راجع تحت ٢-٢-٦-٣-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١١٧) (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛ ٣٦، ٢٢؛ ابن قتيبة (معارف) ٥١٢، ٢.

(١١٨) (معارف) ٥٧٢، ٦-٧.

(١١٩) خليفة (طبقات) ٥٣٨ رقم ١٨٨٣، و(تاريخ) ٦٩١، ١٢.

(١٢٠) ابن الجوزي (صفات الصفوة) ٣؛ ٢٦٥، ٨.

(١٢١) هكذا عند خليفة (طبقات) ٥٣٩، ٥، و(تاريخ) ٧١٢، ٦.

(١٢٢) (حلية الأولياء) ٦؛ ١٧٣، ٥-٧، و١٧٥، ٣-٥.

رواياته، التي توحي بأنه كان قاصًا، وكان يميل إلى نوع من التدين الانفعالي، الذي اشتهر به أولئك المعروفون بـ«البَكّاؤون». أورد لنا أبو نعيم بعضاً من خاصية أسلوب صالح ابن بشير، الذي كان يقدر على تجسيد مشاهد يوم الحساب أمام أعين جماهيره ويصور لهم كل فصول يوم القيامة.[١٢٣] كان صالح يتقن ذلك من خلال فصاحة وبراعة لغوية بالغة، وهذا مما جعل الجاحظ يوليه قدراً كبيراً.[١٢٤] يبدو أنه كان يحظى أيضاً بالتحدَّث إلى الأمراء وعِلية القوم، فيُروى أنه قام بوعظ سليمان بن مَخْلَد الموورياني وزير المنصور،[١٢٥] وكان له حوار أيضاً مع عبيد الله الأنباري *قاضي* البصرة، والذي كان في ذلك الوقت حاكماً للمدينة.[١٢٦] جابهت الأحاديث التي رواها صالح بن بشير معارضةً،[١٢٧] غير أن الناس في ذلك الزمان أذاعوا حكاية تذكر بأن أحد معارضيه الأقوياء ممن كانوا يمتعضون من القصص التي كان صالح يرويها، امتدحه مدحاً كبيراً عندما حضر مجلساً واحداً من مجالسه.[١٢٨] تنعت الكتب الاعتزالية صالح بن بشير بالقدري،[١٢٩] وهذا نفس ما نعته به ابن قُتيبة؛[١٣٠] غير أنه ورد عنه أيضاً ذلك الحديث النبوي المشهور الذي يذكر أن النبي غضب بسبب أن بعض الناس ناقشوا بعض قضايا *القَدَر* في حضرته.[١٣١]

---

(١٢٣) المرجع السابق ١٦٥،- ٤-٦؛ الجاحظ (البيان) ٣؛ ٢٨٨، ١-٣؛ كذلك ابن الجوزي (القصاص) § ١٥٥ إلى ١٥٧. ويَعدّه ابن النديم ضمن الزهَّاد (فهرست ٢٣٥، ١٥). وهناك عبارة جميلة أوردها الجاحظ (الحيوان) ٣، ٦٢، ٧-٩، تُذكِّرنا بما ورد في إنجيل متّى (٦: ٢٦): «اُنظروا إلى *طيور السماء* .انها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن».

(١٢٤) راجع هذا التقدير في كتاب (البيان) ١؛ ٣٦٩، ٧-٨؛ المرجع السابق ١؛ ١١٩، ٧ و٣٦٤، ٢.

(١٢٥) المرجع السابق ٣؛ ١٤٩، ٩-١١.

(١٢٦) ابن عقيل (فنون) ٤٦ رقم ٤٧. علماً بأن العبارة التي ترد هناك قد وردت بصيغة مشابهة في مواضع أخرى كثيرة (راجع مثلاً الجاحظ (البيان) ٣؛ ١٧١، السطر الأخير والسطر السابق له). وعن الأنباري راجع تحت ٢-٢-٣-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٢٧) هكذا في صحيح مسلم، المقدمة ١؛ ٢٣،- ٤-٦.

(١٢٨) طبقاً لغالبية المصادر فإن المقصود هو سفيان الثوري (هكذا في *طبقات ابن سعد* ٧؛٢، ٣٩، ٣-٥ > ابن الجوزي (قصاص) § ٨٥ و١٥٦ وغيرها)؛ غير أن الجاحظ يشير في (البيان١؛ ٣٦٩، ٨-١٠) يشير إلى أنه سفيان آخر.

(١٢٩) الكعبي ٩٥، ٩-١١ (عن عبد الرحمن الشافعي وداود الاصفهاني) > (فضل) ٣٤٢، ١٦> ابن أبي المرتضى (الجرح والتعديل) ١٢٨، ٤.

(١٣٠) (معارف) ٤٢٠، ١٧-١٩ و٥٢٥، ١٤.

(١٣١) (بين الحديث والكلام Zwischen Hadith und Theologie) ١٥٨-١٥٩.

راجع البخاري ٢ ؛٢؛ ٢٧٣ رقم ٢٧٨٢؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛٢؛ ٣٩٥-٣٩٦، رقم ١٧٣٠؛ ابن حَبَّان (مجروحين) ١ ؛ ٣٧١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ العقيلي ٢؛ ١٩٩-٢٠٠، رقم ٧٢٣؛ (ميزان)، رقم ٣٧٧٣؛ (تهذيب التهذيب) ٤، ؛٣٨٢-٣٨٣، رقم ٦٤١ . عن مسألة هل أنه كان إباضياً راجع تحت ٢-٢-٥-٦ من هذا الجزء من الكتاب.

الربيع بن عبد الله بن خُطَّاف الأحْدَب

روى أيضاً عن الحسن، ولكنه اشتهر بعد ذلك بسبب أنه كان فيما بعد يشارك في كل جمعة في حضور مجلس عمرو بن فائض الأُسْوَاري،(١٣٢) وهذا الأخير كان قد تعلم على يد عمرو بن عبيد في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري.(١٣٣) - ينضم إلى نفس هذا الجيل بعض تلاميذ قتادة، من أمثال:

أبو جُزَيِ نَصر بن طَريف الباهِلي القَصَّاب

كان يعمل قَصَّاباً [جَزَّاراً]، ولم يتعلم القراءة ولا الكتابة، فقد كان يتمتع بأقوى ذاكرة في البصرة، ولكن هذا لم يمنع أن يكون قد خلط بين الأحاديث بعضها البعض.(١٣٤) يُروى أنه بسبب وعكة صحية أصابته فقد استيقظ ضميره مما جعله يتراجع في بعض الروايات التي رواها من قبل، ولكنه لم يرد فيما بعد أنه حمل ذلك على محمل الجد.(١٣٥) يُروى أن عَفَّان بن مسلم (تُوفي ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م) الذي اشتهر اسمه في زمن *المِحْنَة*،(١٣٦) كان يخفي في قوائم سريره قِمَطْرين [ما تُصان فيه الكُتُب] بهما أحاديث مدونه ورثها عن نصر ابن طريف، كان ضميره يحول بينه وبين فتحها حتى وافته المنيَّة.(١٣٧) على الرغم من ذلك فإن نصر كانت له جماهير أكبر من جماهير هشام الدستوائي، فيُروى أنه تجمع في مسجد «بني عدي» أناس كثيرون من أجل سماع

---

(١٣٢) العقيلي ٢؛ ٤٩ رقم ٤٧٩؛ (تهذيب التهذيب) ٣؛ ٢٤٩ رقم ٤٧٥. راجع أيضاً البخاري ٢؛١؛ ٢٧٢ رقم ٩٢٧؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛٢؛ ٤٦٦ رقم ٢٠٨٧؛ (ميزان) رقم ٢٧٤٢. لا ذكر لذلك في كتب المعتزلة.

(١٣٣) عنه راجع تحت ٢-٢-٢-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٣٤) (ميزان) رقم ٩٠٣٤؛ ابن حبان (مجروحين) ٣؛ ٥٢، ٨-١٠.

(١٣٥) الفسوي ٣؛ ٦٢، ٦-٨.

(١٣٦) عنه راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ ج- ٣-٣-١- مراسيم المأمون.

(١٣٧) العقيلي ٤؛ ٢٩٧، ٦-٨؛ عن أهمية القِمَطْر [ما تُصان فيه الكتب] راجع الجزء الثالث من هذا العمل؛ ج- ٣-٢-١-١- عن سيرته الذاتيّة [أبو الهذيل] .

حديثه حتى ضاق المكان بهم فلم يستطع أن يلقي درسه.[١٣٨] تعلَّم نصر على يد أبي حنيفة في الكوفة، ولـم يتعرف فيه على الفكر الإرجائي فحسب، وإنما رأى فيه الجهميَّة أيضاً،[١٣٩] وقد اندهش ابن المبارك من أن نصر كان يعتنق آراء قدرية.[١٤٠]

وصاحب الاسم التالي كان أيضًا قصاباً وأمياً مثل نصر بن طريف:[١٤١]

أَبو أُمَيَّة أيوب بن خُوُط[١٤٢] البصري الحَبَطي

أخذ عنه عَبَّاد بن صُهَيب الكُلبي (تُوفي ٢١٢هـ/ ٨٢٨م)،[١٤٣] وكان أيوب يُعلم الحديث لموظفيه،[١٤٤] وهناك أسانيد ضعيفة تشير إلى قدريته،[١٤٥] وربما ينضم إلى هذه الأسانيد أنه روى أحد تلك الأحاديث التي تقول بأن كل الحشرات الطائرة سوف تدخل النار.[١٤٦]

أبو عبد الله همَّام بن يحيى بن دِينار العَوذي

تُوفي في رمضان ١٦٤هـ/ مايو ٧٨١م،[١٤٧] روى من كتاب يحتوي على أحاديث

---

(١٣٨) الفسوي ٣؛ ٣٤، ٦-٨، في نمط ذكريات شباب عبد الرحمن المهدي، ومسجد بني عدي أُسس في عهد زياد (راجع صالح العلي، *خطط البصرة* ٥٦).

(١٣٩) المرجع السابق ٢؛ ٧٨٣، ٥-٧.

(١٤٠) العقيلي ٤؛ ٢٩٦، - ٧-٨ > (ميزان) في الموضع السابق.

(١٤١) غير أن اللَّفظ المُسْتَخدم هو *جَزَّار* وليس *قَصَّاب*. وقد لفت م. اولمان M. Ulmann انتباهي أنه طبقاً لما جاء في رسالة الحِسْبَة للشيرازي (*نهاية الرتبة في طلب الحِسْبَة*، ص ٢٧-٢٩)، فإن الجَزَّار هو من يذبح طبقاً لقواعد الذبح المعروفة في *السُنَّة*، أما القَصَّاب فهو بائع اللحم المسؤول عن نظافة مكان سَلْخ اللحم بعد الذبح إلخ. وعن عملية تنظيم صنعة الجَزَّارين، والتي حدثت في آونة متأخرة، راجع أ. كوهين A. Cohen (الحياة الاقتصادية في القدس أيام العثمانيين Economic Life in Ottoman Jerusalem) ١١-١٣.

(١٤٢) عن قراءة الاسم راجع الذهبي (مشتبه) ٢٥٩، ٤. والفسوي ٢؛ ٦٦٦ يورده خطأً بـ «حَوَطْ».

(١٤٣) راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٤٤) (تهذيب التهذيب) ١؛ ٤٠٣، - ٤-٦.

(١٤٥) (تهذيب التهذيب) ١؛ ٤٠٢، السطر الأخير. لا ذكر لذلك في كتب المعتزلة، وعند البخاري ١ ؛١؛ ٤١٤ رقم ١٣١٨؛ ابن حبان (مجروحين) ١؛ ١٦٦، ١-٣؛ العقيلي ١؛ ١١٠-١١٢، رقم ١٢٩؛ و(ميزان) رقم ١٠٧٤. وعنه أيضاً عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٢٤ رقم ٦٦ ،الذي يذكر بأنه عاش في فترة زمنية أسبق مما ذُكر.

(١٤٦) (ميزان) ١؛ ٢٨٦، ٩-١٠؛ أيضاً تحت ٢-٢-٢-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٤٧) خليفة (تاريخ) ٦٨٧، ٩.

قتادة،[148] وقد ضمه ابن قتيبة إلى قائمة القدرية التي وضعها،[149] ولم يتبعه أحد في ذلك؛ غير أن الكعبي يروي عن داود الاصفهاني القول بأن همام لم يُرد أن يروي الحديث المشهور الذي يشتمل على إيحاءات جبرية والذي جاء فيه أن القلم الذي تمّت به كتابة القَدَر المُسَبَّق «قد جف» [رواه الترمذي: «رُفعت الأقلام ، وجفَّت الصُحُف»].[150] علاوة على ذلك فإن همام لم يقبل فكرة أن الدعاء لا يمكن أن يؤخر الأجل الذي كتبه الله،[151] كان همام قاصاً.[152] وقد اعتبره عبد الرحمن المهدي الذي كان قدرياً معتدلاً[153] من الثقات تماماً مثل سعيد بن أبي عروبة.[154]

راجع أيضاً (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٣٩، ١٢-١٤؛ البخاري ٤؛ ٢؛ ٢٣٧ رقم ٢٨٥٢، و(ميزان) رقم ٩٢٥٣؛ (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٦٧-٦٩، رقم ١٠٨؛ [ولا سيما تحت ٢-٢-٦-٣-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب].

أبو سَلَمَة عُثمان بن مِقْسَم البُرِّي[155] الكِندي

تُوفي عام ١٧٣هـ/ ٧٨٩م،[156] سمع من قتادة ومن ثقات آخرين في البصرة، أما هو فمن الكوفة.[157] لم يكن عثمان بن مقسم قدرياً فحسب،[158] بل تميَّز أيضاً بأنه كان يُفسِّر معنى الميزان الذي ستوزن به الأعمال يوم الحساب بأن المقصود منه العدل

(١٤٨) الفسوي ٢؛ ١٤١، ٢-٣؛ عن ذلك أيضاً تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب، وبوجه عام عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٣٠، رقم ٩١.

(١٤٩) (معارف) ٦٢٥، ١١.

(١٥٠) (مقالات الإسلاميين للأشعري) ٩٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له ، راجع أيضاً (بين الحديث والكلام Zwischen Hadith und Theologi) ٧٩.

(١٥١) الفسوي ٢؛ ٢٨٠، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ عن هذه المسألة راجع (بين الحديث والكلام Zwischen Hadith und Theologie) ٨٦-٨٧.

(١٥٢) الفسوي ١؛ ١٥٠، ٤؛ راجع نموذجاً من أسلوبه عند العقيلي ٤؛ ٣٦٩، ١٠-١٢.

(١٥٣) راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٥٤) ابن أبي حاتم ٤؛ ٢؛ ١٠٨، ١٣؛ قارن كذلك العقيلي ٤؛ ٣٦٨، ٣-٤، السطر الأخير والسطر السابق له.

(١٥٥) وقد جاء في (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٤١، ١٦ على سبيل الخطأ اسم «البُرْسُمي» (مشتقة من البَرْسَمي) بدلاً من «البُرِّي».

(١٥٦) خليفة (تاريخ) ٧١٣، ٨.

(١٥٧) السمعاني (أنساب) ٢؛ ١٩٤، ١-٣؛ كذلك عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٧٥ رقم ٢٢٩.

(١٥٨) هكذا عند ابن قتيبة (معارف) ٦٢٥، ١١؛ العقيلي ٣؛ ٢١٧-٢١٩، رقم ١٢٢٠؛ (ميزان) رقم ٥٥٦٨.

الإلهي، وكان يسخَر من أي تفسير حرفي له.[١٥٩] وبقوله هذا يكون ابن مقسم قد اقترب من الاعتزال، لذلك فهو يُحسب عليهم.[١٦٠] يبدو أنه كانت له في سنين شبابه علاقة بواصِل بن عَطاء،[١٦١] ويبدو كذلك أنه تعلَّم على يد عمرو بن عبيد قوله بأن أبا لهب لم يكن له ذكر في أول ما أنزل من القرآن، فافتراض هذا الذكر يعني أنه كان ملعوناً في الأزل.[١٦٢] من ذلك فإن كتب أهل الاعتزال لا ترى فيه أكثر من كونه قدري.[١٦٣] وعلى نحو ما كان لـ«أبو جُزَي» كذلك فإن جماهير ابن مقسم كانت أكثر بكثير من جماهير هشام الدستوائي،[١٦٤] وعلى الرغم مما *أحدثه في العقيدة* إلا أنه لم يُرفض في الأزمنة اللاحقة رفضاً واضحاً.[١٦٥] يصفه أبو عوانة (تُوفي ١٧٦هـ/ ٧٩٢م) بـ«عسل في جلد خنزير»، وهذا يعني أن علمه أخَّاذ ظاهرياً، لكنه غير نافع.[١٦٦] وقد أُتهم فيما بعد بأنه يضرب الأحاديث بعضها بعضاً، وعليه نُصح بإحراق ما جمعه منها.[١٦٧]

راجع أيضاً (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛٤١، ١٥-١٦؛ البخاري ٣ ؛٢؛ ٢٥٢-٢٥٣ رقم ٢٣١٩؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣ ؛١؛ ١٦٧-١٦٩ رقم ٩١٨؛ ابن حبان ٢؛ ١٠١، ٩-١١؛ لسان الميزان ٤؛ ١٥٥-١٥٦ رقم ٣٦٤.

---

(١٥٩) العقيلي ٢١٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ (ميزان) ٣؛ ٥٦، - ٨ و٥٧، ٩-١٠.

(١٦٠) هكذا ورد عن الساجي (راجع العقيلي ٣؛ ٢١٧، الهامش).

(١٦١) الجاحظ (البيان) ١؛ ٢٢، ٢؛ كذلك تحت ٢-٢-٦-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٦٢) العقيلي ٣؛ ٢٢٠، ٣-٤؛ كذلك تحت ٢-٢-٢-٢-٣ وتحت ٢-٢-٦-٢-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٦٣) ربما يصح هذا لأن الكعبي لم يفعل أكثر من أنه نسخ قائمة القدريين التي أعدها داود الأصفهاني (١٠٠، ١-٣ >*فضل* ٣٤٣، ١٠> ابن المرتضى *طبقات المعتزلة* ١٣٨، ١٥-١٦).

(١٦٤) الفسوي ٣؛ ٣٤، ٦-٨.

(١٦٥) المرجع السابق ٢؛ ١٢٣، ٧-٩ وبه ذكر حسن لعبد الرحمن المهدي، كذلك ابن أبي حاتم ٣ ؛١؛ ١٦٨، ١١-١٣. تَنسب القصة السالفة أيضاً إلى ابن المهدي.

(١٦٦) العقيلي ٣؛ ٢١٨، ١١-١٢ وغيرها. لا يُقصد بـ«أبو عوانة» هنا صاحب *المُسند* الذي تُوفي ٣١٦هـ/٩٢٨م، وإنما يُقصد به المحدث المولود في الواسط والذي درس في بغداد في ما بعد، الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد ١٣؛ ٤٦٠-٤٦٢ رقم ٧٣٣٠؛ بحشل (تاريخ واسط) ١٦٠، ١-٣ وغيرها).

(١٦٧) هكذا كان اتجاه الرواية عند ابن حنبل، (علل) ٢٣١-٢٣٢، رقم ١٤٥٥.

٢-٢-٢-١-٢-٣- تلاميذ سَعيد بن أبي عَروبة

استطاع ابن أبي عروبة جذب تلاميذ تترى حوله، وقد أصبح هؤلاء فيما بعد يحاكونه في هيبته الاجتماعية خاصة،[١] كان من بين هؤلاء:

أبو بكر عِمران بن مُسْلِم القَصير المِنْقَاري

ربما أنه كان أكبر سناً من كل تلاميذ ابن أبي عروبة الآخرين، وهو يُعتبر أيضاً من معاصري الحسن البصري. يورد لنا أبو نعيم الأصفهاني بعض المأثورات التي يرويها عمران عن الحسن البصري،[٢] ولا يجد أبو نعيم غضاضة في أن يجعل عمران راوياً لحديث عن أنس بن مالك؛[٣] غير أن الإسناد في حالة هذ الحديث غير كامل. مما يؤكد رواية عمران بن مسلم عن ابن أبي عروبة هي تلك الملاحظات التي يُروى أنه دونها على *الألواح*.[٤] يذكر يحيى القطان (تُوفي ١٩٨هـ/ ٨١٣م) بأن عمران كان من القدرية،[٥] أما المعتزلة فلا يدرجونه ضمن قوائم القدرية عندهم.[٦] كذلك فإن الأحاديث التي يرويها عنه أبو نعيم تتجه نحو وجهة أخرى، حيث تذكر أنه لا يجوز للمرء الخوض في الحديث عن *القَدَر*،[٧] وأن الإيمان ونقاء القلب كافيان لإنقاذ الناس من عذاب النار،[٨] وأن شفاعة الرسول حق.[٩] من المؤكد أن عمران كان تقياً ورعاً، ويبدو أن الصلاة كانت بالنسبة له أمرًا في غاية الأهمية،[١٠] ويُروى عنه أنه كان لا ينام إلا إذا لم يجد ما يفعله.[١١] تجدر هنا ملاحظة رأي عمران في آية *المُتعة*

---

(١) الجاحظ (بُرصان) ١٣٦، ٤.

(٢) (حيلة الأولياء) ٦؛ ١٧٨، ١٦-١٨.

(٣) السابق ١٧٩، ١٣-١٥.

(٤) الخطيب (تقييد العلم) ١١٣، ٧؛ كذلك عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٦٠.

(٥) العقيلي ٣؛ ٣٠٥ رقم ١٣١٥؛ (ميزان) رقم ٦٣١٣؛ (هدي الساري) ٢؛ ١٥٥، ١٥؛ السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٩، ٤-٥.

(٦) راجع أيضاً (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛ ٣٠، ٩-١٠؛ البخاري ٣؛ ٢؛ ٤١٩ رقم ٢٨٤٠ ابن أبي حاتم ٣؛٤؛ ٣٠٤-٣٠٥ رقم ١٦٩٠؛ (تهذيب التهذيب) ٨؛ ١٣٧-١٣٩ رقم ٢٣٩.

(٧) (حيلة الأولياء) ٦؛ ١٨٢، ١-٣؛ كذلك (بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie) ١٥٣-١٥٤.

(٨) السابق ١٨٢، ١٠-١٢.

(٩) السابق ١٨١، ١٣-١٤.

(١٠) السابق ١٨٠، - ٧-٩.

(١١) السابق ١٧٨، ٥؛ كذلك ابن الجوزي (صفة الصفوة) ٣؛ ٢٣٣، ٨. ويذكر ابن الجوزي أن المقصود هنا عمران آخر (المرجع السابق ٢٣٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له).

(٢٨ النساء ٤) إذ يرى بأنها لم تُنسخ وبأنه لا يعرف حديثاً للنبي يحرم هذا النوع من النكاح.[١٢] وإذا افترضنا هنا أن عمران لم يكن شيعياً، فيمكن القول بأنه في هذا الرأي يتبع أولئك الذين لم ينقلوا أمر تحريم هذا النوع من النكاح عن النبي وإنما عن عمر بن الخطاب.[١٣] لا يوجد أحد تقريباً اختلف على مكانة عمران.[١٤] وهناك نص هامشي يروي لنا بأن رجل يُدعى أبو طُفَيلة الهِرْمَازي عمل *مؤذناً* عند عمران لمدة عشر سنوات،[١٥] وهذا يدل على أنه لم يكن مدقعاً في الفقر.

أبو عُثْمَان كَهْمَس بن المِنْهَال السَدُوسِي

نُعت بالقدري عند ابن قتيبة (معارف) ٦٢٥، ١٤؛ البخاري ٤ ؛١؛ ٢٤٠ رقم ١٠٢٩؛ (ميزان) رقم ٦٩٨٢؛ (تهذيب التهذيب) ٨؛ ٤٥١، و(هدي الساري) ٢؛ ١٥٨، - ١٠؛ السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٩، ٥؛ (فضل) ٣٤٢، ١٨ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٨، ٧. راجع أيضاً ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣ ؛٢؛ ١٧١ رقم ٩٧٣.

أبو الخَطَّاب محمد بن سَوَاء بن عَنْبَر السَدُوسِي

تُوفي ١٨٧هـ/ ٨٠٣م أو ١٨٩هـ/ ٨٠٥م. راجع (ميزان) رقم ٧٦٥٨ (حيث ترد عبارة «*غالٍ في القدر*»)؛ (تهذيب التهذيب) ٩؛ ٢٠٨، ٣، و(هدي الساري) ٢؛ ١٦٠، ٢١؛ (تدريب) ١؛ ٣٢٩، ٥-٦؛ الكعبي ١٠٧، ٨ (طبقاً لما ورد عند الجاحظ). ولا نجد انتقاداً له في الكتب الأولى من كتب *الجرح والتعديل* مثل *كتاب العلل* لابن المديني أو لابن حنبل؛ كذلك في (طبقات ابن سعد) ٧ ؛٢؛ ٤٨، ١٢-١٣، البخاري ١ ؛١؛ ١٠٦ رقم ٣٠٠؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛٢؛ ٢٨٢ رقم ١٥٢١. يُروى كذلك أنه كان على قدر من العلم في الأنساب.[١٦]

أبو هَمَّام أبو محمد[١٧] عبد الأعلى بن عبد الأَعْلى بن محمد السَامِي

تُوفي ١٨٩هـ/ ٨٠٥م.[١٨] روى أكثر ما روى عن سعيد بن أبي عروبة؛ حتى صار

---

(١٢) السابق ١٨٠، ١٤-١٦.

(١٣) قاموس HW ٥٥٢، مادة «المُتْعَة» ؛كذلك (كتاب النَكْث K. an-Nakt) ٣٦.

(١٤) راجع ابن حنبل (علل) ٣٤٠ رقم ٢٢٣٠.

(١٥) أبو عبيدة (مجاز القرآن) ٢؛ ١٥، هامش سطر ٥-٦.

(١٦) خليفة (طبقات) ١٤٨، ١-٢، و١٤٩، ٣-٤.

(١٧) هكذا عند ابن حنبل (علل) ٣٤١ رقم ٢٢٣٩؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛١؛ ٢٨ رقم ١٤٧.

(١٨) هكذا رجوعاً إلى خليفة (تاريخ) ٧٣٦، ٥ و(طبقات) ٥٤٢، ٥-٦، وكذلك (طبقات ابن سعد) =

الإسناد المعهود لدى القدريين من عبد الأعلى عن سعيد عن قتادة.[١٩] وعلى هذا النحو جاء كتاب المناسك لقتادة.[٢٠] تلقى الجاحظ العلم عن عبد الأعلى؛[٢١] حيث يروي الجاحظ طريقة عبد الأعلى في نطق حرف العلة الألف في نهاية الكلمة أو المقطع.[٢٢] لم يكن عبد الأعلى داعية، غير أنه على الرغم من ذلك كانت له فيما بعد وجاهة اجتماعية معتبرة.

أما مواقفه القدرية فنجدها عند ابن حنبل (علل) ٢٨٤ رقم ١٨٣٧؛ العقيلي ٣؛ ٥٨-٥٩ رقم ١٠٢٠؛ (ميزان) رقم ٤٧٢٨؛ (تهذيب التهذيب) لابن حجر ٦؛ ٩٦، ٣، و(هدي الساري) ٢، ١٤٠، ٥؛ (تدريب) ١؛ ٣٢٩، ٢. راجع أيضاً (طبقات ابن سعد) ٧ ؛٢؛ ٤٥، ٧-٩؛ البخاري ٣؛٢؛ ٧٣ رقم ١٧٤٨؛ الذهبي (تذكرة الحفاظ) ٢٩٦ رقم ٢٧٧. لا يوجد له ذكر في كتب المعتزلة.

أبو قَطَن عَمرو بن الهيثم بن قَطَن القُطَعي

تُوفي في ٤ شعبان ١٩٨هـ/ ٣٠ مارس ٨١٤م عن عمر ناهز ٧٧ عاماً.[٢٣] كان جده قدرياً.[٢٤] قدم إلى بغداد في سن متقدم، وروى هناك عن ثقات البصرة؛ نذكرمنهم شعبة بن الحجاج؛ وقد تَلقَّى عنه أحمد بن حنبل،[٢٥] الذي كان يتحاشى نقل رواياته عنه فيما بعد، وذلك عندما عرف أن أبا قطن بعد رجوعه إلى البصرة عاد ليتبنى مواقفه القدرية ويجادل من أجلها.[٢٦] - وشبيهاً بعمرو بن الهيثم كان كذلك:

= ٧؛٢؛ ٤٥، ٩؛ ورد تاريخ «١٩٨هـ/ ٨١٤م» في *(تهذيب التهذيب)* ٦؛ ٩٦، ١٤ من قبيل الخطأ.

(١٩) (ميزان) ٢؛ ١٥١، ١٤-١٥.

(٢٠) راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب. هناك نموذج آخر من الإسناد أورده الطبري ١؛ ٢٢٢، السطر الأخير.

(٢١) (بُرصان) ١٣٦، ٣.

(٢٢) الذي يرد على سبيل المثال في الضمير الغائب المفرد مصحوباً بتحويل النبر إلى اللاحقة في الضمير (البيان ٢؛ ٢٢٠، ١١١٢).

(٢٣) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١٢؛ ٢٠١، ١-٢.

(٢٤) راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٥) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٩٩، ٦؛ هناك أمثلة موجودة في عمله *كتاب العلل* ٨٧ رقم ٥٠٤ و١٠٧ رقم ٦٤٦. عن شعبة راجع (بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie) تحت الكلمة في الفهرست.

(٢٦) المرجع السابق ٢٠٠، ٣-٥؛ كذلك ١٩٩، السطر الأخير والسطران السابقان له. عن توجهاته القدرية راجع أيضاً المرجع السابق ٢٠٠، ٨؛ الكعبي ١٠٧، ٨-٩؛ (تهذيب التهذيب) ٨؛ ١١٤، ١٠-١١. لا يوجد ذكر لذلك عند البخاري ٣؛٢؛٣٨١ رقم ٢٧٠٣، وابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛١؛ ٢٦٨ رقم ١٤٨٠.

يبدو أنه كان صانع أحذية، سافر إلى بغداد واستقر بها، واشتُهر اسمه من خلال ما رواه من أحاديث أخذها عن الرواة البصريين، تُوفي هناك نهاية عام ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م أو ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م.[٢٧] وكما يُروى في بغداد فقد كان عبد الوهاب بن عطاء يُستهان به في مدينته التي وُلد بها؛[٢٨] غير أنه أُحتفي به فيما بعد بسبب أنه سمع كل *مُصَنَّفَات [الحديث]* من صاحبها ابن أبي عروبة مباشرة ثم قام بتدوينها بعد ذلك،[٢٩] فقد ظل وقتاً طويلاً *«مستملياً»* عند ابن أبي عروبة.[٣٠] علاوة على ذلك فقد روى عبد الوهاب بن عطاء عن عمرو بن عبيد وعن هشام الدستوائي وعن عوف الأعرابي؛[٣١] كذلك ابن أبي ذئب القدري المكي فيُروى أنه كان في حوزته «كتاب»[٣٢] له. كم يمكن أن نجد عنده روايات نقلها عن عبد الله بن عون وعن يونس بن عبيد والذي يُعتبر من المعارضين المميزين للفكر القدري.[٣٣] تعلَّم عبد الوهاب بن عطاء قراءة القرآن وما إلى ذلك على يد الأستاذ السَلَفي أبي عمرو بن العلاء.[٣٤] هناك العديد من الكتب التي ألفها عبد الوهاب بن عطاء، وهي تقريباً عبارة عن كتب نسخها من المجالس التي كان يحضرها. من هذه الكتب (*كتاب السنن في الفقه*)، وهو عبارة عن تفسيرللقرآن، يبدو أنه فقد أي أثر له، و(*كتاب الناسخ والمنسوخ*)،[٣٥] و(*كتاب*

---

(٢٧) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٧٦، ٥-٧؛ الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١١؛ ٢١-٢٣ رقم ٥٦٨٨.

(٢٨) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١١؛ ٢٢، ٦-٨.

(٢٩) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٧٦، ٢-٣؛ (ميزان) ٢؛ ١٥٣، ١٠-١١؛ الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١١؛ ٢٢، السطر الأخير والسطران السابقان له. كذلك عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٦٠.

(٣٠) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١١؛ ٢٢، ١٧-١٩؛ السمعاني (أدب الإملاء) ٨٦، ١١-١٢؛ فايسفايلر Weisweiler ضمن Oriens ٤/ ١٩٥١/ ٣١.

(٣١) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١١؛ ٢١، ١٠-١٢. كذلك عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٣٣.

(٣٢) ابن حنبل (علل) ١٠٩ رقم ٦٥٧. كذلك عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٥٢. وعن ابن أبي ذئب راجع تحت ٤-١-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٣) (طبقات ابن سعد) ٧٦، ٣-٣. وعنهم راجع ٢-٢-٧-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب. إذ يروي عن ابن عون عند وكيع (قارن *أخبار* ٢؛ ٣٢٨، - ٤-٦: عن شُريح).

(٣٤) ابن الجزري (طبقات القُرَّاء) رقم ١٩٩٦. عن أبي عمرو بن العلاء راجع تحت ٢-٢-٧-١-٥ من هذا الجزء من الكتاب

(٣٥) هذه العناوين الثلاثة موجودة عند ابن النديم ٢٨٤، ٢٠، وقد نقلها عن ابن النديم الداودي (طبقات المفسرين) ١؛ ٣٦٤، ٦. وعن هذا التفسير راجع أيضاً الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) =

الصيام)، [٣٦] وإذا أردنا تصديق ما جاء ضمن مصدر متأخر فإن عبد الوهاب بن عطاء قام كذلك بتأليف كتاب في *التاريخ*. [٣٧]

تمدنا كتب المعتزلة[٣٨] وكذلك كتاب الذهبي[٣٩] بمعلومة أن عبد الوهاب بن عطاء كان قدرياً، أما البغداديون فيبدو أنهم لم يلحظوا شيئاً عن ذلك. يُذكر كذلك أن «أبو سليمان الداراني» أعاب عليه توجهه القدري لدرجة أن امتنع عن الصلاة خلفه. [٤٠] يشترك عبد الوهاب بن عطاء مع الزهاد في أنه يُروى عنه أنه دائماً ما كان يبكي أثناء إلقائه لمحاضراته. [٤١] أما عن علاقته ببلاد الشام فينوه لها حديث من الأحاديث الموالية للعباسيين، رواه عبد الوهاب بن عطاء عن ثور بن يزيد الحمصي. [٤٢]

راجع أيضاً البخاري ٢؛٢٣ ٩٨ رقم ١٨٢٤)؛ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛٣؛ ٧٢ رقم ٣٧٢؛ العقيلي ٣، ٧٧ رقم ١٠٤٣، والذهبي (تذكرة الحفاظ) ٣٣٩ رقم ٣٢١، و(تهذيب التهذيب) لابن حجر ٦؛ ٤٥٠-٤٥٢ رقم ٩٣٥.

٢-٢-٢-١-٢-٤- قَدَرِيُّون آخرون من النصف الثاني من القرن الثاني الهجري

أبو شَيخ جَارِيَة بْنُ هَرِم الفُقَيْمِي

يعتبره علي بن المديني (تُوفي ٢٣٤هـ/ ٨٤٩م) قائداً في ميدان الحديث عن القدر، [١] روى عن كثيرين، منهم ابن جريج (تُوفي ١٥٠هـ/ ٧٦٧م أو ١٥١هـ/ ٧٦٨م).

= ١١؛ ٢٢، ٢٠-٢١. وهنا يطرح السؤال نفسه هل هذا التفسير ما هو إلا عبارة عن تحقيق لتفسير قتادة، الذي تلقاه عبد الوهاب بن عطاء عن طريق سعيد بن أبي عروبة؟ وربما أن هذا التفسير المنسوب إلى عبد الوهاب ما هو إلا عبارة عن كراسة دون بها بعض الملاحظات التفسيرية لبعض مواضع في القرآن.

(٣٦) حاجي خليفة (كشف الظنون) اسطنبول ١٤٣٤، ١٣-١٤.

(٣٧) الداودي ٣٦٤، ٦. عن هذا كله راجع كحالة (معجم المؤلفين) ٦؛ ٢٢٥.

(٣٨) الكعبي ٩٨، ١٤-١٥ > (فضل) ٣٤٣، ٧> ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٨، ١٢.

(٣٩) (ميزان) رقم ٥٣٢٢.

(٤٠) (ميزان) موضع سابق (٢؛ ٦٨٢، ٥-٦). عنه راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ب- ١-٥.

(٤١) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١١؛٢٢، ١٨-١٩.

(٤٢) في ذلك راجع SI ٣١/ ١٩٧٠/ ٢٨٥، هامش ٢.

(١) العقيلي ١؛ ٢٠٣، ١٠-١١ > (ميزان) رقم ١٤٣٠.

أبو بكر محمد بن دِينار الطَاهِي الأزْدِي

يُعرف *بالقاضي* سوار بن عبد الله (تُوفي ١٥٦هـ/٧٧٣م)،[٢] ويبدو أنه كان مهتماً أيضاً بدراسة الفقه.[٣] وعلى الرغم من ميولاته القدرية، إلا أنه كان يروي عن يونس بن عبيد «الأصولي».

وهو قدري طبقاً لما ورد في (ميزان)، رقم ٧٥٠٤؛ (تهذيب التهذيب) لابن حجر ٩؛ ١٥٥-١٥٦ رقم ٢٢٥؛ (فضل)، ٣٤٢، ١٩ < ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٨، ٨-٩. قارن أيضاً البخاري ١؛١؛ ٧٧ رقم ٢٠٠؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛٢؛ ٢٤٩ رقم ١٣٦٧؛ ابن حبان، ٢؛ ٢٧٢، ١-٣؛ العقيلي ٤؛ ٦٣-٦٤ رقم ١٦١٦.

أبو عبد الله مَهدي بن هِلال البَصْرِي

روى عن كثيرين، من بينهم يونس بن عبيد. ينعته ابن معين بالمجدد، أما يحيى بن سعيد القطان فيُروى أنه وصفه صراحةً بـ«الكَذَّاب»،[٤] وهو نفس الوصف الذي وصف به إبراهيم بن أبي يحيى المدني الذي اختلف الناس على توجهاته.[٥]

وهو قدري طبقاً لما ورد لدى الكعبي، ١٠٦، ٤ <(فضل) ٣٤٣، ١١؛ العقيلي ٤؛ ٢٢٧-٢٢٨ رقم ١٨١٩؛ (ميزان) رقم ٨٨٢٧، ؛ (لسان الميزان) ٦؛ ١٠٦. راجع أيضاً البخاري، ٤؛١؛ ٤٢٥ رقم ١٨٦٣. ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛١؛ ٣٣٦-٣٣٧ رقم ١٥٤٨؛ ابن حبان، ٣؛ ٣٠، ١٠-١٢.

أبو سُليمان جَعْفَر بن جَسْر بن فَرْقَد القَصَّاب

كان أحد المحدثين القلائل جداً ممن ورد عنهم حديث به إيحاءات قدرية، فقد نقل عن طريق أبيه حديث النبي تالي الذكر: «إذا كان يوم القيامة وجمع الله الأولين والآخرين [في صعيد واحد] فالسعيد من وجد لقدمه موضعاً فينادي مُنادٍ من تحت العرش ألا من بَرَّأه رَبُه من ذنبه وألزمه نفسه فليدخل الجنَّة». وهناك حديث آخر به

---

(٢) وكيع ٢؛ ٦٨، ٥-٧؛ عن سوار بن عبد الله الذي كان في نفس الوقت حاكماً راجع تحت ٢-٢-٣-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣) المرجع السابق ٢؛ ٢٤٦، ٥-٧؛٢٥٠، ١٠-١٢ (أخبار عن شُريح) ؛ ٢؛ ١١٠، ٨-١٠ (عن عبيد الله الأنباري وهو خليفة سوار).

(٤) عنه راجع ٤-١-٢-٣-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛١؛ ٣٣٦، السطر الأخير والسطر السابق له.

أيضاً إيحاءات قدرية نقله كذلك عن أبيه عن الحسن البصري: «رَفَعَ اللَّهُ عَنْ هَذِهِ الأُمَّةِ ثَلاثًا: الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَالأَمْرَ يُكْرَهُونَ عَلَيْه.»(٦)

وهو قدري طبقاً لما أورده العقيلي، ١؛ ١٨٧ رقم ٢٣٢؛ (ميزان) رقم ١٤٩٣؛ ابن الجوزي (موضوعات) ١؛ ٢٧٢، ٧-٩؛ السيوطي (لآلئ) ١؛ ٢٥٣، - ٦-٨؛ كذلك (بين الحديث والكلام "Zwischen Hadit und Theologi") ١٢٠. قارن ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛١؛ ٤٧٦ رقم ١٩٣٨. لا ذكر له في كتب المعتزلة. ويبدو أنه لم ينقل إلا عن والده، الذي لا بد من الافتراض أنه كان قدرياً؛ إلا أن الكتب لا تورد شيئاً من هذا القبيل. يبدو أيضاً أن جعفر بن جسر كان موالياً لمؤيدي الثأر لعثمان بن عفان، فنجده يروي الحديث الذي يذكر بأن عثمان سيشفع يوم الحساب لأمة بأكملها [مثل أحد الحيين رَبيعَة ومُضْر] (راجع الآجوري شريعة ٣١٥، ٥-٧). لقد ورث ابنه عنه لقب «القَصَّاب»؛ غير أن هذا لم يغير بالطبع شيئاً في أنه كان يمتهن نفس مهنته (راجع العقيلي ١؛ ٢٠٢ رقم ٢٤٩؛ (ميزان) رقم ١٤٨٠). ويبقى السؤال هل جعفر بن جسر هو حفيد الزاهد فَرْقَد السَبَخي؟ لم نعثر على إجابة على هذا السؤال في أي من المصادر. عن فَرْقَد السَبَخي راجع تحت ٢-٢-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

أبو عبد الرحمن مُعَاوية بن عبد الكَرِيم الثَقَفِي الضَال

تُوفي ١٨٠هـ/ ٧٩٦م، كان مولى عند آل أبي بكر الصديق صاحب النبي محمد، وهو أصلاً كان عبداً لقبيلة ثقيف في الطائف، والتي كان لها نفوذ كبير في البصرة فترةً من الزمان.(٧) وقد سُمي بـ«الضَال» لأنه ضل الطريق أثناء سفره إلى مكة، وقد طعن معاوية بن عبد الكريم في السن حتى قيل إنه كان قد حضر مجالس الحسن البصري.

وهو قدري طبقاً لما جاء ضمن قائمة الجاحظ فقط (الكعبي ١٠٧، ٨> (فضل) ٣٤٤، ٢ > ابن المرتضى *طبقات المعتزلة* ١٣٩، ٩). راجع أيضاً (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛ ٤١، ١٣ -١٤؛ البخاري، ٤؛١؛ ٣٣٧ رقم ١٤٥١؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛١؛ ٣٨١ رقم ١٧٤٩؛ (ميزان) رقم ٨٦٢٨؛ (تهذيب التهذيب) لابن حجر١٠؛ ٢١٣-٢١٤ رقم ٣٩٢.

---

(٦) كما هو واضح فاللفظ المستخدم هنا «يُكْرَهُون» وليس «يُجْبَرون».

(٧) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam New Edition؛ قارن كذلك ما ورد في هذا الجزء من الكتاب تحت ٢-٢-٦-٢-٢-١.

قُرْط بن حُرَيث البَاهِلي

مولى بني بَاهِلة، نعته يحيى بن معين (تُوفي ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م) بالقدري لأنه عندما كان يعاود زيارته في البيت ليسمع منه الحديث أدهشه أنه كان يطالب تلاميذه بتبرئة الله من ارتكابهم للذنوب.

راجع العقيلي ٣؛ ٤٩٠ رقم ١٥٥٢؛ (ميزان) رقم ٦٨٩٠؛ الكعبي ٩٨، ٣-٥ (غير أن اسمه يظهر في هذه المصادر تحت «قُرْط بن حَوْشَب»؛ هذا أيضاً ما يرد في (لسان الميزان) ٤؛ ٤٧٢ رقم ١٤٨٢).

أبو مُضَر غَسَّان بن مُضَر الأَزْدِي النَمِري

تُوفي ١٨٤هـ/ ٨٠٠م)، دائماً ما يُنظر إليه في التراث نظرةً إيجابية.[٨] كان يهتم أيضاً بالروايات التاريخية،[٩] وقد نعته عبد الصمد بن عبد الوارث (تُوفي ٢٠٧هـ/ ٨٢٢-٨٢٣م)[١٠] بالقدري، وقد يرجع ذلك فقط إلى أن غسان كان ينقل عن طريق شُعبة بن الحجَّاج.[١١]

أبو سَعيد عبد الرحمن بن مَهْدي بن حَسَّان اللؤلؤي الأَنْبَري

عاش ما بين ١٣٥هـ/ ٧٥٣م و١٩٨ هـ/ ٨١٤م. كان يتاجر في اللؤلؤ،[١٢] ومن المعتبرين في رواية الحديث،[١٣] أما مسألة كونه قدرياً فيضعف إثباتها؛[١٤] غير أنه يروي عن العديد من القدرية، ويُروى أنه أفتى بقتل تابعي فرقة الجهميَّة.[١٥] ألَّف الشافعي كتابه «*الرسالة*» بتشجيع منه،[١٦] وكانت لعبد الرحمن بن مهدي علاقات

---

(٨) (تهذيب التهذيب) لابن حجر ٨؛ ٢٤٧-٢٤٨ رقم ٤٥٨.

(٩) الطبري ٢؛ ٩٠، ١٧١٩؛ الفسوي ٢؛ ٢٠٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له و٣٣١، ٢-٤.

(١٠) عنه راجع تحت ٢-٢-٦-٣-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١١) (ميزان) رقم ٦٦٦٥.

(١٢) السمعاني (أنساب) ١١؛ ٢٣٠، ٣-٥.

(١٣) راجع مديح ابن أبي حاتم له في كتابه (الجرح والتعديل)، مقدمة ١٥١-١٥٣؛ أيضاً المرجع السابق ٢؛٢؛ ٢٨٨ -٢٩٠ رقم ١٣٨٢. في ذلك أيضاً (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛٥٠، ١٩-٢١.

(١٤) (تهذيب التهذيب) لابن حجر ٦؛ ٢٧٩، السطر الأخير،؛ الكعبي ١٠٠، ٦-٧ (عن أبي عبد الرحمن الشافعي) > ؟ < ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٩، ١.

(١٥) اللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة [و الجماعة]) ٣١٦ رقم ٥٠٣.

(١٦) هي *رسالة* بالفعل (راجع العبادي *طبقات الشافعية* ١٩، ١٢-١٣ و٣٦، ١١-١٣). كذلك م. =

بمدرسة الإمام مالك وعمل على نشرها في البصرة.[١٧]

أبو عبد الله هارون بن موسى العَتَكي الأَزْدِي الأعْوَر

تُوفي قبل ٢٠٠هـ/٨١٥م، يُروى أنه سمع من يزيد الرقاشي، ثم ارتحل بعد ذلك إلى بغداد. وعلى الرغم من أن سليمان بن حرب الوحشي (توفي ٢٢٤هـ/ ٨٣٩م تقريباً)[١٨] قد نعته بالقدري المتعصب؛ إلا أن الصحائح كلها تأخذ عنه.[١٩] وأهم ما يمكن ذكره عن هارون بن موسى هو أنه كان يهودياً،[٢٠] وقد كان الانطباع سائداً آنذاك أن من يعتنق الإسلام من اليهود فمن الطبيعي أن يكون صاحب فكر قدري. وقد كان هارون بن موسى ضليعاً كذلك في القراءات وفي النحو.[٢١]

أبو بِشْر مُعَاذ بن هِشَام الدَسْتُوائي

تُوفي ٢٠٠هـ/ ٨١٥م، وهو ابن هشام بن أبي عبد الله الدستوائي،[٢٢] ورث عن أبيه *كتاب الحديث* ونقله عنه.[٢٣]

وهو قدري طبقاً لما جاء في (ميزان) رقم ٨٦١٥؛ (تهذيب التهذيب) لابن حجر

= خضوري M. Khadduri (Islamic Jurisprudence) ١٩-٢١؛ المقدسي Makdisi ضمن SI ٥٩/ ٦/١٩٨٤، سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٤٨٨/١.

(١٧) القاضي عياض (ترتيب) ١؛ ٣٩٩-٤١٠؛ البيهقي (مناقب الشافعي) ١؛ ٢٣١، ٥-٧.

(١٨) الفسوي ٢؛ ٢٦٤، ٣-٤ > الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١٤؛ ٤، ٩-١٠ > (تهذيب التهذيب) ١١؛ ١٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له. كذلك السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٩، ٦؛ الكعبي ١٠٥، السطر الأخير والسطر السابق له (رجوعاً إلى داود الأصفهاني) > (فضل) ٣٤٣، ٩ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٨، ١٥. راجع أيضاً البخاري ٤؛٢؛ ٢٢٢-٢٢٣رقم ٢٧٩٤.

(١٩) (هدي الساري) ٢؛ ١٦٨، ١٨؛ كذلك ١٧٩، المقطع قبل الأخير.

(٢٠) القفطي (إنباه) ٣؛ ٣٦١، ١٥-١٧.

(٢١) راجع على سبيل المثال ابن الجزري (طبقات القراء) رقم ٣٧٦٣؛ الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١٤، ٣-٥ رقم ٧٣٤٦؛ القفطي (إنباه) ٣؛ ٣٦١-٣٦٢؛ أبو البركات الأنباري (نزهة الألباء) ٣٢-٣٣ رقم ١٠ وغيره. ولا يصح الخلط بينه وبين «أبو عبد الله هارون بن موسى بن شريك النحوي الدمشقي» (عاش من ٢١١هـ/ ٨٢٦م إلى ٢١٩هـ/٤٠٩م) أو بينه وبين «أبو نصر هارون بن موسى بن جندل النحوي» (راجع ياقوت *إرشاد* ٧؛ ٢٣٥ رقم ١٤٣، وابن خير فهرسة ٣١١، ١١-١٣).

(٢٢) عنه راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٣) ابن حنبل (علل) ٣٥٣، - ٦-٧ رقم ٢٣٢٨؛ الفسوي ٢؛ ١٤٦، ٣-٥.

١٠ ؛ ١٩٦ ، ١٣ ، و(هدي الساري) ٢؛ ١٦٥ ، ١١ ؛ (فضل) ٣٤٢، ١١-١٣ >
ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٨ ، ٢. يرجع حكمهم ذلك إلى أنه كان لا
يوافق على اعتبار أن ارتكاب الذنوب من المقدرات. راجع أيضاً البخاري،
١:٤؛ ٣٦٦ رقم ١٥٧٢؛ الذهبي (تذكرة الحفاظ) ٣٢٥ رقم ٣٠٧.

أبو بَكْر عَبَّاد بن صُهَيب الكُلَيبي

تُوفي في شوال ٢١٢هـ/يناير ٨٢٨م، كان *داعية* واعتُبر من الكذابين [في رواية الحديث النبوي]، فقد كان له مجموعة من الأحاديث خاصة به، وبسبب سمعته السيئة فإن كثيراً من هذه الأحاديث لم تُحفظ من بعده. روى عن كثيرين، منهم أيوب بن خُوط،[٢٤] وكان مثله في روايته لحديث النبي الذي يقول بأن كل الحشرات اللادغة فيما عدا النحلة ستدخل النار.[٢٥] يبدو أن عباد كان يحظى بوجاهة اجتماعية خاصة، فيُروى أن والي البصرة صلى عليه صلاة الجنازة.[٢٦]

وعن مواقفه القدرية راجع (طبقات ابن سعد) ٢:٧؛ ٥٠، ١٥؛ ابن قتيبة (معارف) ٦٢٥، ١٤؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١:٣؛ ٨١ رقم ٤١٧؛ ابن حبان ٢؛ ١٦٤، ١١؛ (ميزان) رقم ٤١٢٢؛ الكعبي ٩٢، ١٧-١٩. قارن كذلك البخاري ٢:٣؛ ٤٣ رقم ١٦٤٣.

يَحْيى بن بِسْطَام بن حُريث الزَهْرَاني المُصَفَّر[٢٧]

تُوفي بعد عام ٢١٤هـ/ ٨٢٩م،[٢٨] ويبدو أنه كان من الزُهَّاد ومن الدُعَاة.

البخاري، ٢:٤؛ ٢٦٤ رقم ٢٩٣٨؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢:٤؛ ١٣٢ رقم ٥٥٦؛ ابن حبان، ٣؛ ١١٩، ٨-١٠؛ العقيلي ٤؛ ٣٩٤ رقم ٢٠١٣؛ (ميزان) رقم ٩٤٦٥؛ (فضل) ٣٤٢، ١٨ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٨، ٧-٨.

---

(٢٤) الفسوي ٢؛ ٦٦٦، ٢-٣؛ عنه راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.
(٢٥) (الحيوان) ٣؛ ٣٩٢، ٤-٦: يُذكر مع إسماعيل بن مسلم المكي (راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب).
(٢٦) (طبقات ابن سعد) ٢:٧؛ ٥٠، ١٦-١٧.
(٢٧) يذكره ابن أبي حاتم تحت اسم: *الأصفر*.
(٢٨) في ذلك الوقت نقل عنه أبو حاتم الرازي (عاش بين ١٩٥هـ/ ٨١١م و٢٧٧هـ/ ٨٩٠م)، وهو أبو ابن أبي حاتم (راجع ابن أبي حاتم ٢:٤؛ ١٣٢، ٨).

أبو عبد الله محمد بن مَحْبوب البُنَاني

تُوفي ٢٢٣هـ/ ٨٣٨م، ذكر [الإمام] الآجُرِّي بأنه كان قدرياً معتدلاً.[٢٩]

أبو مَعْمَر عبد الله بن عَمرو بن أبي الحَجَّاج مَيسَرة المِنقَري التَمِيمِي

تُوفي ٢٢٤هـ/ ٨٣٩م، من مُحَدِّثي البصرة المعتبرين، وكان له فيما بعد مجلساً في بغداد. لم يقم أحد غيره بجمع روايات عمرو بن عبيد تلميذ عبد الوارث بن سعيد جمعاً تاماً.[٣٠] وقد أقر بذلك علي بن المديني (تُوفي ٢٣٤هـ/ ٨٤٩م)، الذي نقل روايات الاثنين ولكن عن طريق عبد الصمد بن عبد الوارث؛ غير أنه لم يُعجب علي بن المديني هذا المديح الذي تغنى به عبد الله بن عمرو المنقري - ومن قبلَه عبد الوارث نفسه - في عمرو بن عبيد.[٣١] وقد كانت ميول عبد الله بن عمرو القدرية معروفة في بغداد، ولم ينسها الناس له فيما بعد، ولكن ما يدعو للدهشة هو أن المعتزلة لا يذكرونه في كتبهم.[٣٢]

٢-٢-٢-١-٣- الأُساورة [الفُرْسَان]

من الواجب علينا هنا معالجة شخصيتين قَدَرِيتين ، كل منهما كان مُفَسِّراً للقرآن وقَصَّاصاً أكثر منه مُحَدِّثاً. علاوة على ذلك فلهما نفس النسب، فنسبهما هو «الأُسواري»، وبذلك فهما ينتميان إلى الأُساورة، الذين كانوا فرسان من طلائع أسرة يزدجرد الفارسية الحاكمة، وقد اتحدوا مع العرب ثم استوطنوا في البصرة بعد ذلك في جوار بني تميم. ينتسب الأُساورة لطبقة النبلاء الصغرى في العصر الساساني المتأخر،[١] وأصلهم من السند طبقاً لما أثبته دي جوجي de Goeje،[٢] وعليه فهم

---

(٢٩) (تهذيب التهذيب) لابن حجر ٩؛ ٤٢٩-٤٣٠ رقم ٧٠٠.

(٣٠) عزمي Azmi (دراسات Studies) ١١٨ . عن عبد الوارث راجع تحت ٢-٢-٦-٣-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٢٥، ١-٢ و٢٤، ١٧ وما بعده.

(٣٢) المرجع السابق السابق ٢٤ السطر الأخير و٢٥، ٧-٩؛ (تهذيب التهذيب) لابن حجر ٥؛ ٣٣٦، ١٣-١٤ و(هدي الساري) ٢؛ ١٣٩، ٨؛ السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٩، ٢. راجع أيضاً البخاري ٣؛١؛ ١٥٥ رقم ٤٧٥؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛٢؛ ١١٩-١٢٠ رقم ٥٤٩.

(١) نولدكه Nöldeke (الطبري Tabari) ٤٤١.

(٢) كتابه (Mémoire sur la migration des Tsiganes à travers l'Asie)، نُشر في مدينة Leiden ١٩٠٣، ص ١٧-١٨.

ليسوا من أصل إيراني، وقد انضموا فيما بعد إلى عناصر إيرانية. يُقال أن تعدادهم في القرن الثاني الهجري قُدر بـ ٢٥٠٠ نسمة تقريباً. كانوا مثلهم مثل العرب يتلقون معاشات (*عطاءات*)، حيث كانوا يتلقون مبالغ ضخمة، تُقدر بـ ٢٠٠٠ درهم في السنة.[٣] بنى لهم زياد مسجداً في حَيِّهم،[٤] أما عبيد الله ابن زياد فقد نما وترعرع بينهم،[٥] وقد انتهى عصر الامتيازات الذي عاشوه حينما انخرطوا في السياسة وساندوا في العصر الثاني للفتنة مُصْعَب بن الزُبَير، ثم ختموا ذلك بالانضمام إلى ابن الأشعث. ويُروى أن الحجاج أمر بهدم بيوتهم وقطع إعانات بيت المال عنهم.

صالح العلي (التنظيمات الاجتماعية) ٦٩-٧٠؛ بوجه عام عنهم راجع بيلاّ Pellat (Milieu ٣٥)؛ موروني Morony ضمن مادة: (إيران Iran) ١٤/ ١٩٧٦/ ٥١ و٥٧-٥٩ وبه معلومات أخرى؛ المرجع ذاته، تحت كلمة (عراق Iraq) في الفهرست؛ راجع بالأخص كرون Crone (Slaves on Horses) ٢٣٧-٢٣٨، هامش ٣٦٢، و(القانون الروماني Roman Law) ٥٤-٥٥؛ سيد Sayed (ابن الأشعث Ibn al-As'at ١٤٢)؛ بوسورث Bosworth ضمن الموسوعة الإيرانية Encyclopaedia Iranica ٢؛ ٧٠٦-٧٠٧. - في تفسير نسب هؤلاء راجع السمعاني (أنساب) ١؛ ٢٥٠، ٧-٩ (بجزء مفقود من النص؛ عنه الهامش رقم ٢) والذهبي (مشتبه) ٢٣، ٤-٦؛ وطبقاً لتفسير بعض المصادر فإن كلمة «أسواري» هي نسبة إلى قرية قريبة من أصفهان، والتي طبقاً لما جاء عند ياقوت تحمل أيضاً اسم أسوارية (معجم البلدان١؛ ١٩٠-١٩١؛ أيضاً السمعاني ١؛ ٢٤٧، ٩-١١). وقد أجاز محمد بن موسى الحازمي (تُوفي ٥٨٤هـ/١١٨٨م) في عمله (كتاب المؤتلف والمختلف) أن تُقرأ بـ«إسواري»، وذلك استناداً لعبارة وردت في مخطوطة المشتبه (راجع بروكلمان Brockelmann (تاريخ الأدب العربي Geschichte der arabischen Literatur ١/ ٦٠٥)؛ غير أن هذا أمر ثانوي.

حتى بعد سلبهم أي دور سياسي فقد بقي هؤلاء يسهمون إسهاماً فعالاً في الحياة الفكرية. ففي نهاية القرن الأول الهجري نقرأ عن «أبو عيسى الأُسواري» الذي نقل عنه قتادة،[٦] ويُروى كذلك أنه قبل ثورة ابن الأشعث قام شخص اسمه «أبو يونس

(٣) دونر Donner (الفتوحات المبكرة Early Conquests) ٢٥٧.
(٤) البلاذُري (أنساب) ٤؛١؛ ٢٠١، ١٩-٢١؛ صالح العلي (خطط البصرة) ٥٦.
(٥) الجاحظ (البيان) ٢؛ ٢١٠، ٨.
(٦) السمعاني ١؛ ٢٥١، ١-٢؛ (مشتبه) ٢٣، ٥.

الأُسواري» بالإيعاز إلى معبد الجُهني بالهرطقة القدرية؛ غير أن هذا الكلام هو من قبيل الأساطير.[٧] على الرغم من ذلك فما من شك أن الكثيرين من الأسواريين كان لهم السبق في هذا المضمار. كان الأساورة يُعدون في الأمور الدينية على قدر خاص من الذكاء، وكان يُنظر إليهم بمثابة مناظرين خطرين.[٨] وأشهر الشخصيات من بينهم هو:

موسى بن سَيَّار[٩] الأُسواري

تلميذ الحسن البصري وقتادة، يُفترض أنه تُوفي بداية النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. يرى موسى بن سَيَّار أن الحسن البصري كان لا يصنف القتل ضمن القضاء والقدر؛ غير أن رأيه هذا وُجه بانتقاد من قِبل عوف العربي، الذي درس على يد الحسن البصري مدة أطول من تلك التي درسها موسى بن سَيَّار. وفي الحقيقة فإن موسى بن سَيَّار لم يسمع هذا من الحسن البصري مباشرة، وإنما من عبد الواحد بن زيد،[١٠] الذي يُروى أنه عدل عما قال، وذلك حينما تصدى له الناس.[١١] كان موسى بن سيار لا يطيق الجبرية من أمثال داود بن أبي هند (ربما أنه تُوفي بداية ١٤٠هـ/ منتصف ٧٥٧م ؟)،[١٢] وكانت بداية شهرته[١٣] عندما كان ذات مرة يصلي في

---

(٧) راجع مقالي ضمن *العدد التذكاري ماير Meier* ص ٦١ و٦٣-٦٤.

(٨) راجع مقولة اياس بن معاوية تحت ٢-٢-٣-٢ من هذا الجزء من الكتاب. في الرواية الواردة عند وكيع ١؛ ٣٤٥، ٦-٧ فإن القدرية حلوا محل الأُساورة.

(٩) هكذا ورد عن الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٦٨، ٥. والعقيلي يقرأها خطأً «*يسار*» (الضعفاء ٤؛ ١٧١ رقم ١٧٤٠)؛ يرد ذكره مرتين سواءً عند الذهبي أو عند ابن حجر (*ميزان* رقم ٨٨٧٤ و٨٩٤٣؛ *لسان الميزان* ٦؛ ١٢٠ و١٣٦). يحمل موسى بن يسار اسم: عم (أو خال) ابن إسحق (دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣، ٨١٠ b)؛ كان يعيش في الأردن (راجع أبو زرعة *تاريخ* ٣٨٤ رقم ٨٥٦). كذلك ورد اسمه *موسى بن سنان* من قبيل الخطأ لدى السمعاني (أنساب) ١؛ ٢٥١، ٢.

(١٠) عنه راجع تحت ٢-٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١١) العقيلي ٤؛ ١٧١، ١٢-١٤ > (ميزان) ٤؛ ٢٢٧، ١٠-١٢ (علماً بأن الاسم يرد في الموضعين مشوهاً بسبب أخطاء في الكتابة والروي). في هذا الشأن راجع ماسينيون Massignon (مقال Essai 2) ١٧٤-١٧٦ و(Passion 2) ١؛ ١/٦٧٧، ٦٢٦؛ راجع أيضاً كتابي (بدايات علم الكلام عند المسلمين Anfänge muslimischer Theologie) ١٧٢، هامش ١.

(١٢) يبدو أن الاثنين كانا شريكين في التجارة (راجع العقيلي ٤؛ ١٧١، ٦-٨ >*ميزان* رقم ٨٩٤٣ > *لسان الميزان* ٦؛ ١٣٦، ١٤-١٦؛ ابن حزم *نقط العروس* ٢٤٦، ٢٠-٢١).

(١٣) عنه راجع تحت ٢-٢-٧-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

شهر رمضان خلف أيوب السَختياني.[١٤]

لم يكن موسى بن سَيَّار *قَاصّاً* فحسب؛ بل كان من مقرئي القرآن، وقد كانت الكوفة المكان الذي وصل فيه إلى هذه الإجادة التي أضفت عليه شهرة كبيرة،[١٥] وربما حققها على يد عاصم بن أبي النجود (تُوفي ١٢٧هـ/ ٧٤٥م).[١٦] كان ابن سيار يربط بين هذين العلمين في دروسه التي غلب عليها طابع التفسير، ويبدو أنه قد تأثَّر في ذلك أيضاً بمدرسة الكوفة؛ خاصةً عن طريق «عطية بن سعد العوفي» (تُوفي ١١١هـ/ ٧٢٩م)، الذي أثَّر أيضاً على الكلبي ويُعد أيضاً من أساتذته.[١٧] كان يحضر مجالسه العرب *والموالي* (الفرس) على حد سواء، فكان يُجلس كل فريق منفصلاً عن الآخر، فيدرس كل فريق بلغته، وكان بارعاً في اللغتين، فلا يكاد المرء يلحظ أيتهما لغته الأم،[١٨] وهذا يفسر طبعاً افتتان الناس بقراءته للقرآن. هناك من الخبثاء من ادّعى أن موسى بن سَّيار كان على وعي كبير بالتشابك الثقافي الفارسي العربي، فيُروى أنه كان يقول: «لقد كان أصحاب النبي من البدو الأجلاف، ثم جئنا، نحن الفُرس، بعد ذلك ولخَّصنا لهم هذا الدين».[١٩] كان موسى بن سَيَّار كانت له علاقاته الخاصة بإيران، ويتضح هذا من رواية تقول أنه أثناء *الفتنة*؛ بالأحرى مع نهاية العصر الأموي، هاجر إلى خوزستان «لينجو بدينه». يبدو أن موسى كان يحظى بوجاهة اجتماعية كبيرة هناك؛ لأن آزادمرد الذي يُروى أنه كان آنذاك دهقان [قائد] ناحية خوزستان، دائماً ما أرسل له كل ما يحتاجة (من مَتَاع)، وأن موسى زاره عند احتضاره.[٢٠]

تعني كلمة *آزادمرد* «الحر» أو «النبيل»، وهي صفة غالبة الاستخدام في إيران، وكان العرب يفهمونها بمثابة اللَّقَب (راجع ب. كراوس P. Kraus ضمن الثقفي

---

(١٤) الفسوي ٢؛ ٢٣٩، ٢-٣.

(١٥) الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٦٨، ١١.

(١٦) (ميزان)، الموضع السابق؛ كذلك سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٧.

(١٧) السمعاني ١؛ ٢٥١، ٣-٥؛ (ميزان) الموضع السابق؛ كذلك سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣٠-٣١.

(١٨) (البيان) ١؛ ٣٦٨، ٥-٧ > (فضل) ٢٧١، ١٠-١٢ (بإيجاز) > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٦٠، ١٤؛ وبيلاّ Pellat (Milieu) ١١٠.

(١٩) العقيلي ٤؛ ١٧١، ٨-١٠ > (ميزان) رقم ٨٩٤٣ > (لسان الميزان) ٦؛ ١٣٦، ١٦-١٨. عن لفظ «لَخَّصَ» راجع WKAS (قاموس اللغة العربية الكلاسكية Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache) ٢؛ ٤٢٦-٤٢٧.

(٢٠) (العِقد) ٣؛ ١٦٧، ٢٠-٢٢ وشبيهاً لذلك ص ٢٢٩، ١٧-١٩.

رقم ٢٢٤، ص ١٢-١٤). وربما أن المقصود هنا هو آزادمرد بن الهِربِذ كامكار الذي كان في عصر الحجاج حاكماً لمدينة «فسا» في فارس، ويبدو أنه كان غنياً جداً (راجع يوستي Justi *كتاب الأسماء Namenbuch* ٥٣؛ المبرد *كامل* ١١٤٨، ٦-٨ و٢١٦، - ٦-٨؛ كذلك تنوخي *نشوار المحاضرة* ١؛ ١٣٦-١٣٨، *والفَرَج بعد الشدة* ١؛ ٣٩٨-٣٩٩، والذي يورد على سبيل الخطأ اسم «فِرِند» بدل «هِربِذ»). يرد اللقب في المصادر المتأخرة أيضاً، مثلاً عند الاصطخري (مسالك) ١٤٥، ١-٣ (في هذا الموضع يتم استخدام اللقب مع أحد الأكراد).

أما موقف موسى بن سَيَّار على اعتباره بصري تجاه الموالين لعثمان بن عفان فيتجلى من خلال حديث نقله عن الحسن البصري، يقول الحديث: «إن لله سَيفاً مَغْمُوداً في غِمْدِه ما دام عثمان حياً، فإذا قُتِلَ عثمان جُرِّدَ ذلك السيف فلم يُغْمَد إلى يوم القيامة.»[٢١] ويبدو أن هذا الحديث قد أُعيد إحياؤه على أشد ما يكون في الأيام التي هاجر فيها موسى بن سَيَّار إلى الأهواز «ليحفظ دينه». وجدير بالذكر أيضاً أن القاضي عبد الجبار لم يكن على صواب عندما صنف موسى بن سَيَّار ضمن المعتزلة،[٢٢] وربما أن القاضي عبد الجبار قد استوحى اسمه من اسم شبيه قَدَمه على هذا الاسم؛[٢٣] غير أن صاحب هذا الاسم كان في الحقيقة من غلمانه،[٢٤] ثم أصبح بعد ذلك خليفته في مسجد الأُسوارة، ونقصد به:

أبو علي عمرو بن فَائد الأُسواري[٢٥] التميمي الأنصاري

كان قاصاً، ويُروى أنه ظل ٣٦ عاماً[٢٦] يفسر القرآن. وقد امتدت مجالسه حتى يُقال إنه لم ينهِ تفسيره للقرآن بالرغم من السنوات الطويلة التي أمضاها فيه. فقد كان

---

(٢١) (ميزان) ٣؛ ٢٨٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٢٢) راجع في ٢-٢-٢-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٣) (فضل) ٢٧٠، ٨-١٠.

(٢٤) ابن أبي خيثمة (تاريخ) (نُشر في المدينة، مكتبة المحمودية، أصول الحديث ٣٦)، fol. 9 b، ٢-٤.

(٢٥) قال أبو موسى الأصفهاني (تُوفي ٥٨١هـ/ ١١٨٥م) في إكماله لكتاب القيسراني (الأنساب المتفقة) أنه سمع الاسم يُنطق أيضاً على نحو «أسواري»، مما يدل على الاستخدام المتذبذب لعصره وعلى غلبة الأسوارة في أصفهان أيامه، فهو نفسه لا يعرف اشتقاق آخر لهذا الاسم غير «*أسْوَار/ سُوار*» (*الأنساب المتفقة* ١٧٢، السطر الأخير والسطران السابقان له). وقد نوَّه ابن النديم إلى هذه العلاقة (فهرست ٢٠٥، ٥).

(٢٦) وهو عدد تقريبي؛ راجع في ذلك ٢-٢-١-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

أحياناً يحتاج عدة أسابيع من أجل تفسير آية واحدة؛ حيث كان يزن بين *التأويلات* المختلفة ويستند في ذلك بوجه خاص على أحاديث النبي.[٢٧] وكان يفعل ذلك مُتسماً بتخصصية فائقة مثله في ذلك مثل موسى بن سَيَّار؛[٢٨] وربما أن أغنياء هذا الحي كانوا يدفعون له راتباً عن دروسه في مسجدهم. لا نعلم شيئاً عمّا إذا كان تفسيره قد تم تدوينه خطياً أم لا؛ فهناك قصور في (فهرست) ابن النديم فيما يتعلق بتدوينه لكتب عمرو بن فَائد؛[٢٩] غير أنه ما يزال تُذكر له رواية رواها في قراءات حروف *القرآن*، فيُروى أنه كان يقرأ لفظ *إِيَاكَ* في سورة الفاتحة (الآية ٥) دون تشديد.[٣٠]

كانت الآية القرآنية «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله...» بمثابة حافز رئيسي وأساسي لعمرو ابن فائد، فهو يربطها بالآية السابقة لها: «لمن شاء منكم أن يستقيم»، وعلى ذلك يفسر الآية الأولى على نحو «وأنتم لا تشاؤون، ولكن الله يشاء». طبقاً لهذا التفسير فإن الآية لا تتحدث إذاً إلا عن هؤلاء الذين لا يريدون *الاستقامة* عمداً؛ سواءً من الكافرين أو من المُصرين على الذنب، فهؤلاء يمكن أن يجبرهم الله على الخير. واضح أن هذا التفسير ما يزال يُضمن الإرادة الإلهية نوعاً من الجبر المعروف بـ «*مشيئة القهر*»؛ غير أن القهر هنا مستخدم من قبل الله لمنع الشر، وليس لجلب الشر.[٣١] فالله لا يريد للإنسان إلا ما أمره به، ***فالأمر والإراده*** أمران متطابقان. سرعان ما تجمع علماء البصرة في هذا الزمان لمناقشة هذه

---

(٢٧) لم يكن هذا فيما يبدو موافقاً لما في سيرة ابن اسحاق؛ راجع الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٦٨، ١٣-١٥، وبيلاً Pellat (Milieu) ١١١.

(٢٨) أما قول القاضي عبد الجبار عنه بأنه *قرأ القرآن* لثلاثين سنة (*فضل* ٢٧١، ٩)، فيبدو أنه خطأ ناتج عن نقله عن رواية الجاحظ الذي نقل عن عمرو بن فائد، ولا يذكر القاضي شيئاً عن عمرو بن فائد.

(٢٩) ص ٢٠٥، ٨؛ لا يوجد ذكر له في الفصل المخصص لتصنيف كتب التفسير (ص ٣٦-٣٨). أما القاضي عبد الجبار فيتحدث عن *تفسير كبير* (*فضل* ٢٧١، ٤ > ابن المرتضى *طبقات المعتزلة* ٦٠، ١١). المهم هنا أيضاً التعرف على ما كتبه ابن الفرضي في هذه النقطة (*تاريخ العلماء بالأندلس* ١؛ ١٦٥، ٤)، إذ يقول بأن تفسير الحسن البصري تواتر عن طريق عمرو بن فائد فقد حصل عليه من عمرو بن عبيد (راجع ٢-٢-٢-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب). غير أنه ربما أن الأمر يتعلق هنا بمجرد خطأ في الرواية عن عمرو بن عبيد، راجع في ذلك تحت ٢-٢-٦-٢-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٠) ابن الجزري (طبقات) ١؛ ٦٠٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٣١) (فضل) ٢٧١، ٥-٧.

المعضلة؛ حيث تبنّى القضل الرقاشي رأياً مشابهاً لما ذهب إليه عمر ابن فائد،[٣٢] الذي قُوبِل بانتقاد من قبل مقاتل بن سليمان؛ إذ يرى بأن الله أمر إبراهيم بقتل ابنه، غير أنه لم يُرِدْ ذلك في الحقيقة. فما كان من عمرو بن فائد ليخرج من هذا المأزق إلا أن ادّعى بأن ما حدث لإبراهيم كان مجرد رؤية رآها في نومه، فرد عليه مقاتل بأن سياق النص ينفي هذا المزعم؛ فقد قال الابن لأبيه: «يا أبتِ افعل ما تُؤمر (= ما وجب عليك)» (١٠٢ الصّافات ٣٧). ويبدو أن المناظرة قد انتهت عند هذا الحد؛ غير أنها كشفت فيما بعد عن ضعف فرضية عمرو بن فائد.[٣٣]

من الواضح أن عقيدة القدرية عند عمرو بن فائد كانت متطورة في نوعها عن نظرية سلفه. لكن من الصعب أيضاً جعله من المعتزلة.[٣٤] ذلك لأنه نهج منهج حسن البصري في أن الرزق والأجل مُقَدَّران في الأزل - بطريقة عجيبة- مثلما قال.[٣٥] كما أنه لا يحفظ كثيراً[٣٦] عن عمرو بن عبيد بالرغم أنه درس على يده.[٣٧] على العكس مما عليه الأمر بالنسبة لعالم اللغة يونس بن حبيب الذي يُعد من القلائل من أبناء عصره ممن نجوا من الاتهام بالقدرية،[٣٨] فيُروى أن عمرو بن فائد كان ينقل عنه وكان يتلقى دروسه التي كان يلقيها «بكلام العرب».[٣٩] يبدو أن عمرو بن فائد كان

---

(٣٢) راجع ٢-٢-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٣) ابن قتيبة (تأويل مختلف الحديث) ٣٧، ٩-١١ = ٣٠، ٣-٥/ ترجمة لكومت Lecomte §٣٥ ٤٠-٤١. راجع أيضاً عن هذا التساؤل لدى المنصور بالله (الشافي) ٢؛ ٢٣٨، - ٤-٦.

(٣٤) لا يرد هذا لدى القاضي عبد الجبار (الموضع المذكور) ، وعند الحاكم الجشمي (رسالة إبليس)، ٤٨ ، السطر الأخير، فحسب، بل أيضاً لدى العقيلي (*ضعفاء* ٣؛ ٢٩٠، السطر الأخير >*ميزان* رقم ٦٤٢١ >*لسان الميزان* ٤؛ ٣٧٢، ١٥-١٦٩). ومن العجيب أن الكعبي لا يذكره بكلمة واحدة، ونعته بالقدري ابن قتيبة (*معارف* ٦٢٥، ٩؛ وأيضاً *التأويل* ١١، ٦ = ١٠، ٦-٧/ ترجمة ٩§ ١٧ و١٠٢، ٧ = ٨٥، ٥/ ترجمة ٩٥ § ١٢٢).

(٣٥) الجاحظ (الحيوان) ٧؛ ٢٠٣، ٩-١٠.

(٣٦) ابن النديم ٢٠٥، ٥-٦.

(٣٧) التوحيدي (بصائر) ٤؛ ٧١، السطر الأخير والسطران التاليان له (بالتصحيح تحت ٢-٢-٧-١-١ من هذا الجزء من الكتاب)/ ٤؛٢؛ ٦١ رقم ١٥٧؛ أيضاً ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ٧؛ ١١٢ ، ٥-٧ (حيث يجب تصويب العَلَم «علي» إلى العَلَم «أبو علي»).

(٣٨) راجع ٢-٢-٢-١-٤ من هذا الجزء من الكتاب؛ عنه راجع أيضاً سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٩/ ٤٩-٥١.

(٣٩) الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٦٩، ١-٢. ويبقى السؤال هل أن المقصود بتعبير «*كلام العرب*» هنا أقوال الحكماء و*الخُطَباء* في عصور ما قبل الإسلام؟

يشارك الحسن البصري الرأي بأنه لا يمكن الاعتقاد بأن الشيطان كان ملكاً هبط إلى الأرض؛[٤٠] رافضاً الاعتقاد بأنه كان من الجن رفضاً باتاً. لكن الآية (٥٠ الكهف ١٨) اعترضت سبيله بذكرها صراحة أن الشيطان من الجن، فقد استطاع الخروج من مأزقها بتأويله إيَّاها بأن الشيطان كان شأنه شأن الجن في الديانة والوطن، لكنه ليس من جنسهم على أية حال من الأحوال.[٤١]

تحديد الفترة الزمنية التي عاش فيها عمرو بن فائد أمر صعب جداً، فعلاقاته بعمرو بن عبيد (تُوفي ١٤٣هـ/ ٧٦٠م) وبمقاتل بن سليمان (تُوفي ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) يوجب افتراض أنه وُلد عام ١٢٠هـ/ ٧٣٨م تقريباً؛ بل يُروى أنه نقل حديث عن مطر بن طهمان الوراق[٤٢] (تُوفي قبل ١٣٠هـ/ ٧٤٧م).[٤٣] على جانب آخر فيُروى إن الجاحظ التقى به، إذ أن الجاحظ نعته بدماثة الخلق،[٤٤] ونقل من خلاله نظرة تاريخية عامة عن القُصَّاص في البصرة.[٤٥] يُفترض أنه مات مباشرة بعد عام ٢٠٠هـ/ ٨١٥م؛[٤٦] غير أن هذه البيانات لا يمكن الشك فيها كليةً ولا ترقى في نفس الوقت لمستوى الدقة المطلوب. وأكثر ما يمكن الاعتماد عليه في هذا الشأن ما ورد عند ابن النديم، الذي يذكر بأنه كان ينتمي إلى حلقة العباسي محمد بن سليمان بن علي.[٤٧] علماً بأن محمد بن سليمان هذا قد تولى الولاية على البصرة لأكثر من مرة، كانت أولها لفترة قصيرة منذ عام ١٤٦هـ/ ٧٦٣م، وكان ذلك قبل أن ينقل المنصور مقر الخلافة إلى الكوفة،[٤٨] ثم مرةً أخرى عام ١٦٠هـ/ ٧٧٧م،[٤٩] وآخرها كان متأخراً في حكم الهادي (١٦٩هـ/ ٧٨٥م) وفي حكم هارون الرشيد (من عام ١٧٠هـ/ ٧٨٦م)، وتُوفي عام ١٧٣هـ/ ٧٨٩م.[٥٠] كما يُروى أن عمرو بن فائد قام في حضرة محمد بن

---

(٤٠) راجع فيما سلف ٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤١) الجاحظ (الحيوان) ٦؛ ١٩١، ٤-٦.

(٤٢) عنه راجع (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٩، ١٤-١٦؛ (ميزان) رقم ٣٥٨٧.

(٤٣) (ميزان) رقم ٦٤٢١؛ يهدف هذا الحديث إلى التشديد على تعاليم الطهارة.

(٤٤) (البيان) ١؛ ٣٦٩، ٥-٦: يُروى أنه لم ينتقد ولم يغتب أحداً قط.

(٤٥) المرجع السابق ١؛ ٣٦٧، ٢-٤.

(٤٦) (فهرست) ٢٠٥، ٥-٦ > (لسان الميزان) ٤؛ ٣٧٣، ٩-١٠.

(٤٧) المرجع السابق ٢٠٥، ٤-٥.

(٤٨) خليفة (تاريخ) ٦٥٢، ١٥.

(٤٩) المرجع السابق ٦٧١، ٢-٣.

(٥٠) المرجع السابق ٧٤٣، ٣-٤. تُوفي ١٢٢هـ/ ٧٤٠م (المرجع السابق ٥٢٧، ٩-١٠)، وقد جاهد =

سليمان بانتقاد مُقرئ القرآن «أبو المنذر سلام بن سليمان المُزني» (تُوفي ١٧١هـ/ ٧٨٧-٧٨٨م)، ومن المعروف أنه سلام هذا كان جبرياً.[٥١]

من الواضح أن ثمة قصة تم انتحالها على عمرو بن فائد، وهي القصة التي تصوره على هيئة رجل مُسِنْ لا يقوى على صعود درجات السلم، وتجعل له علاقة بوالد محمد بن سليمان الذي تُوفي عام ١٤١هـ/٧٥٨م وقد كان قبيل ذلك والياً على البصرة ما بين عامي ١٣٦هـ/ ٧٥٣م و١٣٧هـ/ ٧٥٥م (عنه راجع ج. لاسنر J. Lassner *أنماط الدور العباسي The Shaping of Abbasid Rule*، الفهرست، وهـ. كندي H. Kennedy *بواكير العصر العباسي The Early Abbasid Caliphate* ص ٧٥-٧٦). وهذه القصة لا توجد إلا في كتب المعتزلة (فضل ٢٧٠، ٩-١١ > ابن المرتضى طبقات المعتزلة ٦٠، ٢-٤) وتتضمن هذه القصة اتجاهين: أولهما يسعى لنقد أن قدرياً مثل عمرو بن فائد يكون قد اعترض على كلمات أدعية مأثورة مثل «*لا حول ولا قوة إلا بالله*» وهي من الصيغ التي تقر بقدرة الله المطلقة؛ فقد كان عمرو نفسه يستخدمها. على نفس النهج كان المرء يعد نفسه من الجبرية، ربيع بن عبد الرحمن بن برة، وهو من القدرية كان لا يناجي الله داعياً بلفظ «*اعصمني*» (راجع في ذلك تحت ٢-٢-٦-٣-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب). وثانيهما تهدف إلى إضعاف مضمون الآية (١٠٠يونس١٠) : «وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله...». فيُروى أن عمرو بن فائد قابل هذه الآية بما فهمه أنه معارض لمضمونها في الآية (١٥٨ الأعراف ٧) التي يتجلى منها أن النبي يدعو الناس بأمر من الله إلى الإيمان ثم يترك القرار لهم في ذلك. يُقصد من ذلك أن الإيمان مكفول لكل من سمع الرسالة. كذلك فإن الحسن البصري أوَّلَ «إذن الله» الوارد في الآية (١٠٠ يونس ١٠) بـ«أمر الله» (راجع الطوسي *تبيان* ٥؛ ٥٠١، ١)، ويلحق به عمرو بن فائد الذي لم يفهم من الآية غير ذلك، فالله بعث النبي وحقق من خلال ذلك أن جعل الإيمان أمراً ممكناً (راجع أكثر تفصيلاً كتابي *بدايات Anfänge* ٧٣-٧٤). والقصة التي بين أيدينا ما هي إلا بمثابة تفنيد لقضية كلاميّة. غير أنه لا يمكن تحقيق مصداقيتها من خلال أن ناشر كتاب (فضل الاعتزال) قد استبدل سليمان بن علي بابنه محمد ابن سليمان. حيث لم يفته أن يقوم بهذا التبديل في الموضع (٢٧٠، - ٥) من الكتاب فحسب، بل أيضاً في الموضع التالي له مباشرة (٢٧٠، المقطع قبل الأخير). علاوة على ذلك فقد

= ضد النفس الزكية (السابق ٦٤٩-٦٥٠). عنه راجع أيضاً الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ٥؛ ٢٩١-٢٩٢.

(٥١) (فهرست) ٢٠٥، ٦-٧. عن سلام بن سليمان راجع تحت ٢-٢-٧-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

أحدث هذا الاستبدال تعارضاً للنص الموجود عند ابن المرتضى في كتابه (طبقات المعتزلة)، الذي يتعلق بالقاضي عبد الجبار. أخيراً لا يظهر والي البصرة في هذه القصة على كونه صديقاً لعمرو بن فائد، وإنما على كونه عدواً له. والقصة توضح شيئاً واحداً فحسب، وهو أن الناس في عصر القاضي عبد الجبار لم يكن لهم تصورات عملية عن عمرو بن فائد، الذي زعموا بأنه من المعتزلة.

اعتماداً على ما أورده القدري ابن أبي خيثمة (تُوفي ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)(٥٢) في عمله *تاريخ*، فإن من بين تلاميذ عمرو بن فائد رجل من الموصل يُدعى عفيف بن سالم، مولى بني بجيلة، ممن كانوا يرتحلون كثيراً في طلب الحديث، وقد أصبح من الثقات الكبار في بلده، وتُوفي عام ١٨٠هـ/ ٧٩٦م أو بعد ذلك بقليل في نفس الوقت الذي مات فيه مُعافة بن عمران، وقد كان من علماء الموصل الهامين في عصره.(٥٣) لا تذكر السير الموجودة في كتب *الرجال* شيئاً عن علاقة عفيف بعمرو بن فائد،(٥٤) ويرجع ذلك أن الناس لم يريدوا أن يسيئوا إلى سمعة الرجل المحدث من خلال ذكر هذه العلاقة. وقد ظهر كلاميون كانوا منتمين للمعتزلة بين الأُساوريين في ذلك الحين، من أمثال: صالح بن عمرو الأُساوري، الذي ربما أنه كان من أبناء عمرو بن فائد، وعلي ابن خالد الأُساوري المندرج تحت تأثير النَظَّام، وسنتناول شخصية هذا الرجل في موضع آخر من الكتاب.(٥٥)

٢-٢-٢-١-٤- قَدَريّون من بين النُحَاة في البَصْرَة

شبيهاً بالمحدثين، فقد كانت للنحاة أيضاً اهتماماتهم العقائدية؛ غير أن مؤلفي السير والتراجم لم يهتموا بإظهار هذا الجانب، فلا نعرف عن مواقف النحاة الدينية إلا النذر اليسير. كان نحاة الكوفة هم أول من انتبهوا إلى الميولات القدرية التي كان عليها زملاؤهم في البصرة، فمثلاً إبراهيم بن إسحاق الحربي (عاش في الفترة من ١٩٨هـ/ ٨١٤م إلى ذي الحجة ٢٨٥هـ/ ديسمبر ٨٩٨م)، وهو مروي الأصل [مرو: عاصمة

---

(٥٢) راجع هامش ٢٢١ في هذا الجزء من الكتاب؛ عن هذا الكتاب لأبي خيثمة راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣١٩-٣٢٠.

(٥٣) عنه أيضاً راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣٤٨.

(٥٤) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١٢؛ ٣١٢-٣١٤ رقم ٦٧٥٤؛ (ميزان) رقم ٥٦٨٠.

(٥٥) راجع تحت ٢-٢-٦-٣-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب، والجزء الثالث ٣-٢-٢-٢-٧-١.

منطقة ماری في تركمانستان]،[١] يذكر بأنه لم يكن في البصرة إلا أربعة فقط من غير الهراطقة (أصحاب الأهواء)، وهم: الخليل، وأبو عمرو بن العلاء، ويونس بن حبيب والأصمعي. وقد أخذ أبو حيان التوحيدي هذا القول عن إبراهيم ابن إسحاق، ثم كان لديه الحق عندما أدرج «أصحاب الأهواء» تحت «القدريين».[٢] من المعلوم أن «ابو عمرو بن العلاء» كانت له آراء إرجائية، وهي الآراء التي كان لها اصحابها في الكوفة، ويُروى أنه كانت له مواقف مناهضة للاعتزال. أما الأصمعي فكان من تلاميذه، الذي عمل على نشر روايات مماثلة عن أستاذه،[٣] ويُروى أنه للسبب نفسه قام بإبعاد الجاحظ عن مجلسه.[٤] كذلك فإن يونس بن حبيب كان يحضر مجلس ابن العلاء ومجلس حماد بن سلمى، الذي يُعتبر واحداً من المناهضين الاصوليين لعمرو بن عبيد،[٥] فيُروى أنه لم يكن يرغب في تضييع وقته بالتفكير في مسألة القدر.[٦] أما الخليل ابن أحمد فقد أثار سخرية المعتزلة بما ادّعاه من عدم الحاجة إلى الخوض في المسائل الكلامية.[٧]

يمكننا تتبع هذا الحكم الذي قال به إبراهيم بن إسحاق بتفحص بعض الأشخاص الآخرين. فقد تعرفنا في موضع سابق من الكتاب أن هارون بن موسى العتَكي، ذلك القدري، كان محدثاً وفي نفس الوقت نحوياً.[٨] كذلك فإن الأخفش الأوسط (تُوفي بين ٢١٠هـ/ ٨٢٥هـ و٢٢١هـ/ ٨٣٥م) كان يتبع منهج «أبو شَمِر» الذي كان قدرياً؛ بيد أنه لم يصبح معتزلياً.[٩] هناك أيضاً أبو زيد سعيد بن أوس

---

(١) راجع القفطي (إنباه) ١؛ ١٥٥-١٥٧ رقم ٩٣؛ الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ٦؛ ٢٧-٢٩؛ ويُوصف بالسُنّي الكوفي عند البغدادي (أصول الدين) ٣١٦، ١٠ (حيث خطأ ورود اسمه *الحرتي* بدلاً من *الحربي*).

(٢) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٤١٨، ١٤-١٦ > التوحيدي (بصائر) ٣؛ ٥٩٢، ٨-١٠/ ٢؛٣؛، ١٢٤ رقم ٤٢٠ (حيث خطأ ورود اسم *الحراني* بدلاً من *الحربي*).

(٣) راجع تحت ٢-٢-٧-١-٥ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤) البغدادي (أصول) ٣١٦، ١٧-١٨.

(٥) عنه راجع ٢-٢-٧-٢ من هذا الجزء من الكتاب؛ كذلك دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، سوبل .Suppl ٣٤٨ b.

(٦) القفطي (إنباه) ٤؛ ٦٨، ٢، و٧٠، ٥.

(٧) راجع تحت ٢-٢-٥-٦ من هذا الجزء من الكتاب.

(٨) قارن تحت ٢-٢-٢-١-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩) أكثر تفصيلاً تحت ٢-٢-٤-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

الأنصاري (تُوفي عام ٢١٤هـ/ ٨٣٠م أو ٢١٥ هـ/ ٨٣١م عن عمرٍ يناهز ٩٣عاماً)[١٠]، والذي لم يكن متضلعاً في النحو فحسب؛ بل في الحديث أيضاً، ويبدو أنه كان يمتعض من القدرية؛ حيث كان يروي عن عوف الأعرابي وسعيد بن أبي عروبة، وكذلك عن عمرو بن عبيد، ومن الطبيعي أيضاً عن أستاذه «أبو عمرو بن العلاء» وعن آخرين من الثقات الاصوليين.[١١] لذلك فإن الحكم على انتماءاته أمر مختلف عليه، فبينما ينعته الزبيدي[١٢] وياقوت[١٣] بالقدري، فإن القفطي يحسبه ضمن *أهل العدل*.[١٤] أما المتخصصون في الجرح والتعديل فيميلون لإزاحة أية تهمة عنه،[١٥] فالأحاديث التي يرويها تُعتبر بوجه عام جيدة. ومن المعروف أن «أبو عبيدة» (تُوفي ٢٢٤هـ/ ٨٣٨م) كان دون شك قدرياً،[١٦] غير أنه من قبيل المبالغة الفائقة اعتباره ضمن المعتزلة.[١٧] بنفس السبب فإن محمد بن سَلاَّم الجُمَاحي، صاحب كتاب (طبقات الشعراء) (تُوفي ٢٣١هـ/ ٨٤٦م) كان من الثقات في رواية الشعر؛ غير أن المرء لم يرد أن يمنحه هذه الثقة في رواية الحديث.[١٨] كذلك فإن «أبو عثمان المازني (ربما أنه تُوفي ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م ؟) يتهمه الأصمعي بميولاته القدرية والاعتزالية؛ وعلى الرغم من ذلك فيُحسب على المُرْجئة».[١٩]

حاول البغدادي فيما بعد أن يضع تصنيفاً آخر.[٢٠] فالأخفش الأوسط عنده من

---

(١٠) راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition؛ ٢؛ ١، ١٦٧ b.

(١١) القفطي (إنباه) ٢؛ ٣٠، ٩؛ الصفدي (وافي) ١٥؛ ٢٠١، ١-٢.

(١٢) (طبقات النحويين) ١٨٢، ١٢.

(١٣) (إرشاد) ٤؛ ٢٣٨، ١٧.

(١٤) وأيضاً ضمن الشيعة؛ راجع (إنباه) ٢؛ ٣٣، ١٥. يجب هنا التساؤل هل *أهل العدل* تعنى *القدريين* فحسب؟

(١٥) (ميزان) رقم ٣١٤١؛ (تهذيب التهذيب) لابن حجر ٤؛ ٣، ١٥.

(١٦) لكومت Locomte ضمن Arabica ١٢/ ١٩٦٥/ ١٦١-١٦٣.

(١٧) لكومت Locomte ١٧٢. يبدو أنه بنى حُكمه على كِتابه غريب *الحديث* (راجع في ذلك كتابي بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie ١٠٧-١٠٩).

(١٨) (أخبار الزجاجي) ٩٠، ١٢-١٤؛ (ميزان) رقم ٧٦١١. أيضاً (فضل) ٣٤٤، ٣ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٩، ١٠.

(١٩) ياقوت (إرشاد) ٢؛ ٣٨٩، ١٠-١٢ و٣٨١، ١، وكما يذكر الأخفش فإن الاثنين معاً ينمان عن أفكار أبو شمر؛ غير أن المازني كان شيعياً، وكان تلميذاً عند علي بن ميثم (عنه راجع ٢-٢-٩ من هذا الجزء من الكتاب). -هناك قائمة بالقدرية من النحاة موجودة عند المنصور بالله (شافي) ١؛ ١٥٤، ٢٠-٢٢.

(٢٠) راجع ص ٣١٦، ١١-١٣.

أهل السُّنَّة (ذلك لأن «أبو شَمِر» كان مُرْجئاً أيضاً)، ومثله كان أيضاً النحوي الأقدم منه والذي يحمل الاسم نفسه «أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد» (تُوفي ١٤٩هـ/ ٧٩٣م). كذلك فإن عبد الله بن أبي إسحاق الحَضْرَمي يُعد من ضمنهم أيضًا، الذي تُوفي في نفس يوم وفاة قتادة،[٢١] وعيسى بن عمر الثقفي (تُوفي ١٤٩هـ/ ٧٦٦م) وهو ابن عم المرجئي مُوَيس بن عمران،[٢٢] فيُروى أن عبد الله بن إسحاق وعيسى بن عمر عاتباً واصل بن عطاء لأنه لم يقبل شهادة علي وطلحة.[٢٣] علاوة على الخليل يضع البغدادي في نهاية قائمة علماء القرن الثاني الهجري «أبو عمرو بن العلاء» و«الأصمعي خلف الأحمر» (تُوفي ١٨٠هـ/ ٧٩٦م).[٢٤] غير أن الملفت أن الأخير ومعه الأخفش الأكبر كانا من تلاميذ ابن العلاء؛ بل أيضاً من تلاميذ عيسى بن عمر الثقفي. بذلك ينبغي التوقع بقلة عدد المرجئة بين علماء اللغة من أهل البصرة، والذي يبدو أن أبا عمر بن العلاء كان أكبر زعمائهم، وربما أن الأخفش الأوسط - وآخرون غيره - كانوا يبحثون عن حل وسط عند «أبو شَمِر».

علاوة على ذلك فإن النفوذ الاعتزالي أصبح ملحوظاً مع نهاية هذا القرن، فكما رأينا أن قُطْرُب (تُوفي ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م) الذي كان يهاجم *الزنادقة*، كان يعرف «ضِرَار بن عمرو»،[٢٥] فيُروى أنه طلب منه أن يقص عليه خبراً من أخبار واصل بن عطاء.[٢٦] أُشتهر قُطْرُب من خلال علمه الكبير بفكر «النَّظَّام»، وهذا مذكور في قصيدة لأبي دُلَف الذي كان يتواجد في نواحي البصرة.[٢٧] وقناعات قُطْرُب العقائدية مترسخة في تفسيره للقرآن، وقد واجه اعتراضات عدة عندما أراد أن يطرح *تفسيره* في

---

(٢١) عنه راجع القفطي (إنباه) ٢؛ ١٠٤-١٠٦ رقم ٣١٦، ويضيف البغدادي كنية « *أبو*» للإسم.

(٢٢) عنه راجع فوك Fück ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam New Edition ٢؛ ٤؛ ٩١ a؛ عن مويس بن عمران راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ ج- ٢-٥-١- قتل فضل بن سهل.

(٢٣) (أصول الدين) ٣١٦، ١٤؛ في ذلك راجع تحت ٢-٢-٦-١-٩ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٤) عنه راجع بيلاّ Pellat ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam New Edition ٢؛ ٤؛ ٩١٩ a.

(٢٥) راجع تحت ٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٦) الجاحظ (البيان) ١؛ ٢١ المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ في ذلك أيضاً تحت ٢-٢-٦-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب، الهامش الأول.

(٢٧) المرزُباني (نور القبس) ١٧٤، ١٩. لا يعني ذلك أكثر من معرفته الجيدة بالفكر المعتزلي.

الجامع الكبير،[٢٨] مما جعله يطلب حماية الشرطة.[٢٩] أما الفَرَّاء، والذي تُوفي بعده بعام واحد (٢٠٧هـ/ ٨٢٢م) فيبوح برفضه للجبرية، وذلك في كتابه *معاني القرآن*.[٣٠] من المعروف عن الفَرَّاء ميله للاعتزال،[٣١] وهو المربي الذي أشرف على تربية ابني المأمون، وقد كان يستخدم مفاهيم «فلسفية»؛[٣٢] غير أنه لم تكن له موهبة الخوض الجدلي في المسائل الكلامية.[٣٣]

٢-٢-٢-٢- القَدَرِيَّة والزُهْد

على الرغم من التأثير البالغ الذي خلفه الحسن البصري، لا يصح أن نطلق عليه إسم «الجَد الأعلى» للقدرية. من المؤكد أيضاً أنه من العسير التعرف على الجذور التي استمد منها الحسن البصري أفكاره؛ لكن هذا لا يمنع من أن هناك أشخاص عاشوا في عصره، وربما أنهم كانوا أحدث منه سناً، كانت لهم عقائد قدرية لم يتلقوها عنه. كذلك فإن نموذج الورع الذي تبنوه لم يكن مشابهاً لنموذج الحسن البصري في بعض النقاط. حقاً إنهم قاسموه النزوع إلى الانعزالية، إلا أنهم مضوا فيها خطوات بعيدة، أدت بفريق منهم إلى الاعتقاد بعلاقة الحب الشخصي بالذات الإلهية، وأدت بالفريق الآخر إلى «رهبانية» بالغة، وجهت صفعة إلى وجه نمط الحياة السائد آنذاك وأحياناً

---

(٢٨) على الأرجح في بغداد، وربما في الرُصافة (راجع في الجزء الثالث من هذا الكتاب ج- ٣-٣- مِحْنَة).

(٢٩) ابن الأنباري (نزهة الألباء) ٩١، ٦-٨؛ المقدسي Makdisi (Rice of Colleges) ١٦-١٧. عن قطرب على اعتباره معتلياً راجع فرستي Versteegh ضمن Historiographia Linguistica ٨/ ١٩٨١/ ٤١٨ و٤٢٢، هامش ٣؛ عن لقبه «قُطْرُب [= ثَعْلَب]» راجع أولمان Ulmann ضمن WZKM ٦٨/ ١٩٧٦/ ١٧١-١٧٣، هناك ص ١٧٩، وبوجه عام سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٨/ ٦١-٦٣، و٩/ ٦٤-٦٥.

(٣٠) عن ذلك باختصار راجع أبو زيد (الإتجاه العقلي) ١٥٦-١٥٨؛ كذلك بيك Beck ضمن Muséon ٦٥/ ١٩٥١/ ١٨٧-١٨٩. عن عمله هذا راجع Cerrahoglu [إسماعيل جراح أوغلي] (Tefsir tarihi) [تفسير تاريخي]١؛ ٢٧٩-٢٨١.

(٣١) القفطي (إنباه) ٤؛ ٧ السطر الأخير. كانت له علاقة وطيدة ببِشر المريسي (عنه راجع في الجزء الثالث من هذا الكتاب ج- ٢-٤-١- بِشر المريسي)، دون أن يتأثر أحدهما بالآخر (السابق ٨، ٣-٤).

(٣٢) ابن النديم (فهرست) ٧٣، ١٨-١٩.

(٣٣) عنه راجع ر. بلاشير R. Blachére ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam New Edition ٢؛ ٢ ؛ ٨٠٦-٨٠٨؛ سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٨/ ١٢٣-١٢٥ و٩/ ١٣١-١٣٣.

أيضاً إلى أعراف الورع المصطبغ بصبغة القيام بأعمال البر.

طَرق هذا التيار أبواب البصرة في مراحل مبكرة، فيُروى أن شاباً في خلافة عثمان بن عفان يُدعى عامر بن عبد قيس (أو عبد القيس) الأنباري،[١] قد تم استبعاده من الخدمة العسكرية في وحدة تحت إمرة معاوية في الشام، ذلك لأنه لم يرد الزواج وأراد ترك صلاة الجمعة.[٢] والسبب في هذا الاستبعاد ربما يكون راجع إلى أن معاوية خشي من أن يلحق الضرر بالقوة القتالية لمعسكره الذي كان قد أقامه من فترة ليست بالطويلة، خاصةً وأن عامر بن عبد قيس لم يكن بمفرده في هذا التوجه؛[٣] علمًا بأن قبيلة عامر هذا كانت قوية جداً.[٤] كماكانت عنده نزعة غريبة أخرى: لم يكن يأكل من اللحم ولا يقرب من اللبن ومستخلصاته إلاّ حين يعرف مصدره - بالأحرى دون أن يكون من باديته.[٥] لم تكن آراء عامر هذه لتكفل على المدى البعيد كفاءة عسكرية. علاوة على ذلك لم يكن الناس في زمانه زهاداً، وإنما شكلوا مجتمعاً مدنياً.

لكن سرعان ما أدى وجود مثل هذه الشخصيات إلى التوجه نحو سلوك بديل، فقد نشأ نوع من الناس ممن لا يولون اهتماماً بالمظاهر وممن عاشوا حياة التقشف؛ وآخرون لبسوا الصوف. وقد صار منهم الشاعر «الجَحّاف» في عصر الحجّاج، وذلك بعد أن وقعت له حالة من النشوة، فذهب مع وفد كامل من الحجيج، وقد لبسوا الصوف وأبروا أنوفهم أي خَزَموها وجعلوا فيها البُرى.[٦] من المعروف أن لبس

---

(١) يُحسب [الأنباري] بالرغم من أنه عاش في زمان مبكر ضمن التابعين، راجع مثلاً (طبقات ابن سعد). يبدو أن أباه اعتنق الإسلام؛ إلا أنه احتفظ باسم «عبد القيس» (طبقات ابن سعد ٧؛١؛ ٧٦، المقطع قبل الأخير). لا يوجد ذكر له في كتب تراجم الصحابة.

(٢) (طبقات ابن سعد) ٧؛١؛ ٧٥، ٤-٦، و٢١-٢٣؛ ٧٧، ٢٢-٢٤؛ ٨٠، ٢٣-٢٤.

(٣) المرجع السابق ٧٨، ١٦، و٧٩، ١٤-١٦.

(٤) عن «بنو الأنبار» راجع تحت ٢-٢-٣-٤ من هذا الجزء من الكتاب، وعن أصولهم راجع ابن حزم (جمهرة) ٢٠٨، ١٢-١٤، و٢-٣.

(٥) (طبقات ابن سعد) ٧٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له (مع مراعاة التصويب الذي قام به عباس في تحقيقه، بيروت ١٣٨٠/ ١٩٦٠/ ٧؛ ١٠٥، ٢)، و٧٧، ١١-١٣؛ كذلك الطبري ١؛ ٢٩٢٤، ٧-٩، وابن المبارك (زهد) ٢٩٨، ٨-١٠. علماً بأن الإمدادات التموينية الغذائية في البصرة آنذاك كانت تحت تصرف غير المسلمين، راجع سيرة ابن عساكر (تاريخ دمشق)، تحقيق فيصل ٣٢٣-٣٢٥؛ بيلاّ Pellat ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopeadia of Islam, New Edition ٢؛١؛ ٤٤١ a والتي بها مصادر أخرى.

(٦) (الأغاني) ١٢؛ ٢٠٣ السطر الأخير والسطران السابقان له؛ كذلك جولدتسيهر Goldziher (Ges. Schr.) ٤؛ ١٦٣-١٦٤.

الصوف كان دلالة على الحرمان من الدنيا؛ فالشحاذون مثلاً كانوا يلبسونه.(٧) يُروى عن يزيد بن مرثد وهو من أغنياء عرب الجنوب،(٨) عندما أراد أن يظهر زهده خلع خُفَّيه وخرج إلى الشارع مرتدياً فروه مقلوباً - تماماً كما يفعل الناس اليوم بأن يجعلوا الصوف إلى الخارج، فما كان من الناس إلا أن نعتوه بالمجنون.(٩) كان لباس الصوف حتى العصر العباسي المبكر رمزاً للخضوع، فيُروى مثلاً أن وليد الثاني أمر بجلد سليمان بن هشام وحلق رأسه وإلباسه لباساً من صوف،(١٠) كذلك فإن يزيد بن عبد الملك نهج نهجاً مشابهاً،(١١) ويُروى أيضاً أن المنصور عندما شك في تمرد عبد الجبار الأزدي فإنه أمر بأن يُرَحَل إلى العراق جالساً على ظهر بعيره مولياً وجهه ناحية ذيل الدابة ومرتدياً لباساً من صوف.(١٢) على العكس من ذلك فإن عبد الله بن معاوية ارتدى الصوف عندما خرج على الخليفة في الكوفة؛(١٣) تعبيراً عن أن العقوبة والاحتجاج كانا أمرين يرتبط أحدهما بالآخر ارتباطاً وثيقاً.(١٤)

لقد وجد هذا *النمط الجديد* في الملبس تقديراً في البصرة من خلال رواية حديث عن النبي رواه أبو هريرة يقول: «مَنْ سَرَّه أن يجلس مع الله فليجلس مع أهل الصُوف»،(١٥) على الرغم من ذلك فيصعب التحقق من تطور هذه الظاهرة. وقد اعتبر ممثلو هذا التيار التورعي التزهدي أنفسهم بمثابة *أولياء الله*، وكانت مرجعيتهم في

---

(٧) الطبري ٢؛ ١٤٥٢، ٦-٧. كان خزم الأنف رمزاً للعبودية.

(٨) عنه راجع من الجزء الأول من هذا الكتاب ١-٢-٣- تأثير غَيْلان الدمشقي.

(٩) أبو نعيم (حلية) ٥؛ ١٦٥، ١٠-١٢.

(١٠) البلاذُري عند ديرينك Derenk، (وليد بن يزيد Walid b. Yazid) ٤٥، ٨-٩.

(١١) الذهبي (تاريخ) ٤؛ ١٤٣، ٣-٤.

(١٢) دانيل Daniel (تاريخ خراسان السياسي والاجتماعي Political and Social History of Khurasan) ١٦١؛ عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية الإسلامية Encyclopeadia of Islam, New Edition ٢؛١؛ ٥٩.

(١٣) (الأغاني) ١٢؛ ٢٢٨، ١٣؛ كذلك تحت ٣-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٤) كذلك فإن حَلْق اللِّحْيَة كان عقوبة وفي نفس الوقت رمزاً للزهد (راجع ١-٢-٥-٢ من الجزء الأول من هذا الكتاب، وتحت ٢-٢-٨-١-١ وتحت ٤-١-٢-٣ من هذا الجزء من الكتاب). هناك مراجع أخرى في هذا الموضوع: جولدتسيهر Goldziher (محاضرات عن الإسلام Vorlesung über den Islam) ١٥٥. عن التأثير الممكن للزهد المسيحي راجع أندريه Andrae (الزهد والرهبانية Zuhd und Mönchtum) ضمن MO ٢٥/ ١٩٣١/ ٢٩٦-٢٩٨، وموروني Morony (العراق Iraq) ٤٦٣؛ عن مصطلح «صوفي» راجع أوغن Ogen ضمن AO ٤٣/ ١٩٨٢/ ٣٣-٣٥، وماير Meier (بهائي ولاد Bahā'-i Walad) ٧٣-٧٤.

(١٥) السيوطي (لآلئ) ٢؛ ٢٦٤، ١٠-١٢: الحسن البصري > مالك بن دينار.

ذلك وجود هذا المفهوم في القرآن [٢٦ يونس ١٠]؛ غير أنهم أطلقوا معناه بحيث أصبح قريباً من المعنى الموجود في العهد الجديد (إنجيل يُوحَنَّا ١٥ : ١٥): «لا أعود أُسَمِّيكم عبيداً لأن العَبد لا يعلم ما يعمل سيده لكني قد سَمَّيتَكم أحِبَّاء لأني أعلمتُكم بكل ما سَمِعتُه من أَبي.»[١٦] كان الانتقاد تزداد حدته تجاه هؤلاء بنفس درجة انتشار التقشف على اعتباره نموذجاً يُحتذى به.[١٧] ومن الواضح أن هذا الانتقاد كان يأتي من الأشخاص أنفسهم الذين كانوا ينتقدون الفكر القدري.[١٨] غير أن الحسن البصري نفسه قد يُعتبر أيضاً ضمن المناهضين لهذا الاتجاه التزهدي،[١٩] فقد كان يذهب إلى المسجد في حلية مَسلمة بن عبد الملك الفخمة.[٢٠] ولكي نستوضح الصورة أكثر، علينا أولاً تفنيد الأجيال كلاً على حدة.

٢-٢-٢-٢-١- مُعاصرو الحسن البصري الأحدث مِنه سِناً

نبدأ هنا بأحد القَدَريين الذي ربما يكون قد تُوفي بين ١١٠هـ/ ٧٢٩م و١٢٠هـ/ ٧٣٨م،[١] وهذا الرجل كانت له شهرة واسعة بين تلاميذ الحسن البصري، وقد مات بعده بأعوام قليلة.[٢] إنه:

أبو عَمرو يَزِيد بن أبَان بن عبد الله الرَقَاشِي

روى عن الحسن البصري، وروى أحاديث عن طريق قتادة. كان أبوه أبَان بن عبد

---

(١٦) في العهد الجديد هناك الرجوع إلى مصطلح يهودي، راجع ستاك - بلاربيك Stack-Billerbeck (حول العهد الجديد Kommentar zum NT) ٢؛ ٥٦٤-٥٦٥.

(١٧) وارد عند ابن قتيبة (أشربة) ٤٨، ٤-٦.

(١٨) راجع تحت ٢-٢-٧-١-١ من هذا الجزء من الكتاب فيما يخص أيوب السختياني وحلقته.

(١٩) (طبقات ابن سعد) ٧؛١؛ ١٢٣، ٥-٧.

(٢٠) راجع تحت ٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١) (تهذيب التهذيب) لابن حجر ١١؛ ٣١١، ٧، طبقاً لما ورد في التاريخ الأوسط للبخاري. يضعه خليفة بن الخياط ضمن الطبقة الرابعة من طبقات البصريين (*طبقات* ٥١٣ رقم ١٧٧٥). أخطأ بيلاً في ذكر تاريخ الوفاة ١٣١هـ/ ٧٤٩م، *Milieu* ١٠١ و١١٣، اعتماداً على ماسينيون Massingon، *Passion* ١؛ ٧٩٤/ ٢؛٣؛ ٢١٨. كذلك فإن هناك نوع من الانتحال في القصة التي يوردها المسعودي (مروج) ٦؛ ١٣٧، ٤-٦/ ٦؛ ١١٧، ١-٣، وهي القصة التي تجمع بين يزيد والسفاح. وهو قدري طبقاً لما ذكره ابن سعد (٧؛٢؛ ١٣، ٨-٩)؛ غير أن ابن سعد لم يقل عنه شيئاً آخر غير ذلك.

(٢) الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٠٨، ٩-١١.

الله أيضاً من المحدثين؛ غير أنه لم تُحفظ لنا رواياته، وبسبب أن يزيد هو الوحيد الذي حفظها له فإنها لا تحظى بقدر كبير بين روايات الأحاديث.[3] كان اهتمام يزيد يقتصر على محتوى الأحاديث، فلم يكترث كثيراً بالأسانيد، لذا كان يُعاب عليه دائماً ضرب الأحاديث بعضها ببعض، فيُروى مثلاً أنه أرجع روايات الحسن البصري إلى أنس بن مالك. يبدو أن يزيد كان يتحدث من خلال هذه الأحاديث عن *الأبدال*، الذين يُروى أنهم سينقذون الأمة من الأهوال، وعددهم الإجمالي أربعون، اثنان وعشرون في الشام، وثمانية عشر في العراق، لا يموت أحدهم إلاّ قام بدله آخر من سائر الناس **إلى أن يجتمعوا يوم القيامة [وهذا سبب تسميتهم الأبدال؛ فقد روى الإمام أحمد في مسنده قول النبي: «الأبدال بالشام وهم أربعون رجلاً كلّما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً يسقي بهم الغيث وينتصر بهم على الأعداء ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب». (مراجعة الترجمة)].**[4] ينوب هؤلاء الأبدال عن البشرية في تحمل الأهوال، ذلك لأن «إذا أحب الله عبدا أو أراد أن يصافيه صب عليه البلاء صباً وثجه عليه ثجاً. . . .»[5] وهؤلاء «يغبطهم الأنبياء والشهداء بمنازلهم من الله تعالى على منابر من نور يعرفون عليها. . . وهم الذين يحببون عباد الله إلى الله تعالى ويحببون الله عزّ وجلّ إلى عباده ويمشون في الأرض نصحاء. . .»[6]،

---

(٣) السمعاني (أنساب) ٦؛ ١٥٠، ١٠-١٢؛ أيضاً ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٨٤، ٢-٤ < (ميزان) رقم ١٢.

(٤) *تاريخ دمشق* لابن عساكر ١؛ ٢٧٩، ١٩-٢١؛ السيوطي (لآلئ) ٢؛ ٣٣٢، ٧ في سياق ٣٣١ المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له (عن طريق أنس بن مالك). وبوجه عام راجع Conc. ١؛ ١٥٣ b تحت كلمة «أبدال»، و*تاريخ دمشق* لابن عساكر ١؛ ٢٧٧-٢٧٩؛ أيضاً الجاحظ (تربيع) ٢٨، ٢-٤ § ٤٣/ ترجمة، Arabica ١٤/ ١٩٦٧/ ٣٥/ ٣٦، والحكيم الترمذي (ختم الأولياء) ٤٣٤، ٥-٧. وعن عرضهم راجع جولدتسيهر Goldziher ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١؛ ٩٤-٩٥ تحت «أبدال»، وماسينيون Massignon (مقال ٢ = Essai 2) ١٣٢-١٣٣، وحديثاً م. موسا M. Moosa (غلاة الشيعة Extremist Shiites) ١١٠-١١٢.

(٥) السيوطي ٢؛ ٣٩٩، - ٤-٦، أيضاً عن أنس.

(٦) المكي (قوت القلوب) ١؛ ٢٢٢، ١٨-٢٠: هو الحديث الذي يُعرف بـ «حديث *الغِبْطَة [الفرح بالنعمة التي* يُرزق بها الغير]». راجع أيضاً ماسينيون Massignon: (Passion) ٢؛ ٣، ٢١٨/ الترجمة الإنجليزية ٣؛ ٢٠٦ وهناك نص مشابه عند جراهام Graham (الكلمة المقدسة Divine Word) ١٤٤-١٤٥. وعن الوصف التفصيلي للجنة راجع السيوطي (لآلئ) ٢؛ ٤٥٧، ٤-٦ (حيث النص مختصر).

وهؤلاء يثيبهم الله وينعم عليهم برؤية وجهه.[٧] أما مرتكبو الكبائر فعلى العكس من ذلك يخلدون في النار،[٨] كذلك فإن الشمس والقمر سوف يفنيان في النار مثل «ثوران عقيران».[٩] ويُروى أن الحسن البصري قد تعجب من هذا التصور الأخير الذي خرج في شكل حديث عن النبي، فيُروى أنه تساءل ما الذنب الذي اقترفه القمر والشمس حتى يحدث لهما ذلك؟[١٠] أما بالنسبة ليزيد بن أبان ففرضيته بمثول كل الكائنات للحساب نابع عن تصوره القدري الشامل.

تعليل ابن أبان لذلك تعليلاً قدرياً نابع عن أن الشمس والقمر يستحقان العقوبة، فهما كانا في زمان إبراهيم من المعبودات (السيوطي ٨٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له)، ومرجعية هذا ربما تكون الآية القرآنية (٩٨ الأنبياء ٢١) : «إِنَّكُم وما تَعبدون من دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّم...». ومثل هذه الأفكار نجدها أيضاً في اليهودية، ذلك فيما عدا صورة « *الثورين العقيمين*» (راجع د. ي. هالبرن D. J. Halperin وج. د. نيبي G.D. Newby: «ثوران عقيمان»، دراسة في حكايات كعب الأحبار Tow Castrated Bulls A Study in the Haggadah of Kaab al-hbar ضمن JAOS ١٠٢/ ١٩٨٢/ ٦٣١-٦٣٣). وقد قام الناس فيما بعد برواية اعتراض الحسن البصري على لسان ابن عباس؛ ثم عُلق على هذه الرواية بأنها من الإسرائيليات (الطبري ١؛ ٦٢، ١٤-١٦، ترجمة روزنتال Rosenthal (التاريخ History) ١؛ ٢٣٢-٢٣٤). غير أن روزنتال يترجم عبارة «ثوران عقيمان» إلى الإنجليزية بـ "tow hamstrung oxen" = «الثوران المخصيان»، وربما أن هذه الترجمة تتفق كثيراً مع المشهد الذي يُحكى في الرواية؛ فيُروى أنه بعدما تُقطع أوتار الثورين، تُكسر رُكباهما ويُتركان في انتظار حضور مقصلة الذبح.

كان يزيد من موالي قبيلة «بنو رَقاش» التي كان بينها وبين قبيلة «شَيْبان» عهد، أما اسمه فيرجع إلى الأم الأولى لهذه القبيلة التي يُنسب إليها قَتَادة وغيره.[١١] كان من بين

---

(٧) راجع الحديث عند القشيري (رسالة) ٨٨، - ٨-١٠/ ترجمة جراملش Gramlich (رسائل Sendschreiben) ٢٧٥.

(٨) وهذا يتجلى من المقولة الموجودة لدى الجاحظ (البيان) ١؛ ٢٦٢، ٧-٩ و ٣؛ ١٥٩، ٣-٤.

(٩) السيوطي (لآلئ) ١؛ ٨٢، ٥-٧. [الشمس والقمر صارا أسودين كأنهما ثوران عقيران، انظر تفسير السيوطي: ٩ القيامة ٧٥ (مراجعة الترجمة)]

(١٠) ابن قتيبة *تأويل مختلف الحديث* ١٢١، ٧-٩ = ١٠١، ١-٣، ترجمة ١٣١§ ١٤١.

(١١) (الأغاني) ٢٤؛ ١٥٥، ٣-٤؛ ابن حزم (جمهرة) ٣١٧، ١٠-١٢. عن قتادة راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

موالي هذه القبيلة أشخاص من أصحاب الأسماء المشهورة، من أمثال الشاعر أبَان اللاَّحِقي،[١٢] وأيضاً العديد من المحدثين،[١٣] كذلك ابن عم يزيد بن أبان، واسمه فضل بن عيسى، وهو من كبار الكلاميين.[١٤] كان يسكن جميع هؤلاء لفترة معينة في حي واحد بمدينة البصرة، وكان جميعهم يعمل على إيجاد حياة فكرية حية. كان يزيد بن أبان قاصاً وخطيباً،[١٥] وربما كان يُخصص له مكان ثابت في مسجد الحي يلقي فيه دروسه، ومما يُروى عنه أيضاً هو أن عمر بن عبد العزيز ذاته كان قد ذهب لأخذ الموعظة منه.[١٦] فسر أبو عبيدة موهبته البلاغية بأن أجداده إبان العصر الساساني كانوا يقومون بمهام *الخَطَابة*،[١٧] وربما كانوا يقومون أيضاً بدور الوساطة بين العرب ورجال الحكم في فارس. وقد أبرز لنا أبو نعيم القول في ميولات يزيد بن أبان التزهدية،[١٨] فيُروى أنه كان يصوم في أيام الحر الشديد.[١٩]

عنه تفصيلياً راجع الجاحظ (البيان)، تحت هذا الاسم؛ «بخلاء» ٢٦٦-٢٦٧ رقم ٢٠؛ ابن قتيبة (عيون) ٢؛ ٢٩٥، ٧-٩؛ البخاري٤؛٢؛ ٣٢٠ رقم ٣١٦٦؛ ابن أبي حاتم ٥؛٢؛ ٢٥١-٢٥٢ رقم ١٠٥٣؛ العقيلي، ٤، ٣٧٣-٣٧٤ رقم ١٩٨٣؛ السمعاني (أنساب) ٦؛ ١٥٠، ١٥-١٧؛ الذهبي (تاريخ) ٥؛ ١٨٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له و(ميزان) رقم ٩٦٦٩؛ ابن حجر العسقلاني (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٣٠٩-٣١١ رقم ٥٩٧؛ بيلاّ Pellat (Milieu) ١٠١. ومن الشيق هنا معرفة أن هناك رواية لدى جماعة الإباضية تفيد أن يزيد بن أبان رفض تقبل فهم جلوس الله على العرش فهماً حرفياً (راجع خَمِيس بن سعيد الشَقْصِي *منهج الطالبين* ١؛ ٣٣٤، ٥-٧، و٥٠٦، ٨-١٠).
علماً بأن بيتي الشعر اللذين يقتبسهما بيلاّ Pellat عن كتاب (البيان) للجاحظ ١؛ ٤٠٤، ١-٣، واللذان يتوجهان لشخص آخر غير معروف اسمه الرقاشي، لا

---

(١٢) عنه راجع (الأغاني) ٢٤؛ ١٥٥-١٥٦، وتحت ٢-٢-١-٥ من هذا الجزء من الكتاب.
(١٣) السمعاني (أنساب) ٦؛ ١٤٩-١٥١.
(١٤) راجع تحت ٢-٢-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب.
(١٥) الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٠٨، ٩-١١، و٣٥٣ السطر الأخير والسطر السابق له.
(١٦) ابن عبد الحكم (سيرة عمر بن عبد العزيز) ٩٠، ٦-٨؛ الغزالي (إحياء علوم الدين)، ترجمة جراملش Gramlich (مراحل بلوغ حب الله Stufen zur Gottesliebe) ٣٨٨.
(١٧) (البيان) ١؛ ٣٠٨، ١٢-١٤؛ ترجمة جولدتسيهر Goldziher (دراسات محمدية Muh. Studien) ١؛ ١٩٨-١٩٩.
(١٨) (حِلية طلب العلم) ٣، ٥٠-٥٢ > (صفة الصفوة) ٣؛ ٢١٠-٢١١.
(١٩) المرجع السابق ٥٠، ١٢-٤؛ أيضاً ابن قتيبة (عيون) ١؛ ٢٩٧، ٩.

يرجعان إلى يزيد بن أبان كما يفترض بيلاّ، وإنما إلى «فضل الرقاشي»، ويرجح ذلك الرواية المقابلة لها الواردة عند ابن عبد ربه (العقد) ٢؛ ٢٩٩، ٥-٧. يكفي للدلالة على ذلك اسم الشاعر؛ ذلك لأنه بغض النظر عن المَعْنِي بهذا الشخص الذي يُدعى بأبي أمية من بين هذه الأسرة من موظفي الدولة ومن الشعراء (راجع سزكين Sezgin *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ٢/٦٠٧-٦٠٨) فمن المفترض أنهم جميعاً أكثر حداثةً من أن يكون واحداً منهم هو يزيد بن أبان، ذلك الذي مات إبان العصر الأموي. وطبقاً للرواية المشابهة الموجودة في كتاب *العقد* فإن القصيدة لأبي النواس، لذلك يمكن افتراض أن الشاعر المقصود هنا هو فضل بن عبد الصمد (تاريخ بغداد ١٢؛ ٣٤٥، ٢-٣؛ (الأغاني) ١٦؛ ٢٤٤؛ عنه راجع تحت ٢-٢-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب). وقد ارتكب طه الحاجري في تعليقه على كتاب *البخلاء* ٢٦٦ الخطأ نفسه الذي ارتكبه بيلاّ.

أبو يَحْيى مَالِك بن دِينَار السَامِي

يبدو أن ازدهاره لم يكن له علاقة بالحسن البصري، تُوفي ١٢٧هـ/ ٧٤٥م.[٢٠] مالك بن دينار من موالي سيدة من بني سامة بن لؤي. يرجع وصف الكعبي له بالقدري إلى أن مالك كان قد جمع روايات مَعبد الجُهني ونقلها عنه.[٢١] غير أن هذا لا يكفي للحكم بقدرية الرجل، ففعله هذا يثبت فحسب أن وجاهة معبد لم تكن قد تحطمت بالكامل بعد الادعاء بأنه كان أول القدرية، فالأحاديث التي حفظها المرء له لا تشتمل على توجه قدري واضح.[٢٢] أما القاضي عبد الجبار فيورد لنا دليلاً آخر على ذلك، ونقصد به الموعظة التي ذكرها على لسان مالك بن دينار، والتي يقول فيها: «لا تنسبوا *الذنوب* إلى ربكم ظلماً! وإلا ضاعف لكم العقوبة؛ بل *التمسوا* قربه!»[٢٣]

---

(٢٠) أما تاريخ وفاته الدقيق فلا يرد إلا عند الجزري (طبقات القراء)، رقم ٢٦٤٣ وعند ابن العماد (شذارت الذهب) ١؛ ١٧٣، ٣-٥. فيما عدا ذلك فقد تعهد المؤلفون الاستناد إلى ابن سعد وغيره من الثقات الأوائل ممن يقولون بأنه مات *قبل زمن الطاعون بقليل* (سنة ١٣١هـ/ ٧٤٩م)، (راجع *طبقات ابن سعد* ٧؛٢، ١١، ١٩؛ خليفة *طبقات* ٥١٨ رقم ١٧٩٢؛ ابن قتيبة *معارف* ٤٧٠، ١٣-١٤ وغيرهم؛ سزكين *تاريخ التراث العربي* ١/)٦٣٤. وربما أن هذا جعل ابن النديم يقول بأنه تُوفي عام ١٣٠ هـ (*الفهرست* ٩، المقطع قبل قبل الأخير).

(٢١) الأشعري (مقالات الإسلاميين) ٨٩، ٩، و٩٦، ٢ > فضل ٣٤١، ١٢ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٧، ٧-٨؛ كذلك الذهبي (تاريخ) ٣؛ ٣٠٤، ١١-١٣.

(٢٢) راجع مقالتي ضمن *العدد التذكاري ماير* Meier ٥٦-٥٨.

(٢٣) (فضل) ٣٤١، ١٢-١٣ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٧، ٨-٩.

يذكر ابن الجزري شيئاً شبيهاً بذلك؛ إذ يذكر بأن مالك كان يقول عندما يحذف شيئاً أثناء قراءته للقرآن: «*بذنب مني*، وما الله بظلام للعبيد.»(٢٤) يُروى كذلك أن مالك بن دينار كان يبرز مسؤولية الإنسان عن أفعاله انطلاقاً من موقفه التزهدي الخالص. ومن الشيق معرفته أيضًا هو أن مالك بن دينار كان (أول ؟) شخص ينسب المرء له القول بأن *الجهاد* في المقام الأول هو جهاد النفس.(٢٥) لم يكن مالك بن دينار سياسياً نشطاً مثل مَعبد الجُهني، وقد أبدى تقديره البالغ لبلاغة الحَجَّاج الخطابية،(٢٦) ويُروى أنه أخذ مالاً منه،(٢٧) ولم يقم مالك بمساندة ابن الأشعث في خروجه على الحاكم. أما ما يتعلق بالأمور الشريعة فقد كان ابن دينار غاية في الصرامة،(٢٨) فيُروى أنه كان يغضب عندما يُسأل عن إباحة شرب أحد أنواع الخمور (النَبيذ).(٢٩)

كان مَالِك بن دِينَار يعمل تاجراً للكتب (*وَرَّاق*)،(٣٠) وكان مصدر رزقه يعتمد كليةً على نسخه للمصاحف.(٣١) وهناك نوع من المبالغة إذا قلنا بأنه كان يمتدح الفقر المدقع على نحو ما ذكر بيلاّ Pellat في كتابه؛(٣٢) غير أنه يُروى عنه أنه قال: «السوق

---

(٢٤) (طبقات) ٢؛ ٣٦، ٧.

(٢٥) (حِلْيَة) ٢، ٣٦٣، ٦-٧؛ استشهد به بيلاّ Pellat (Milieu) ٩٩، وراينرت Reinert (توكل Tawakkul) ٨٢. مبكراً كثيراً عما في الشام (راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب [وليس من الجزء الأول مثلما أفاد المؤلف]).

(٢٦) الجاحظ (البيان) ٢؛ ١٧٣، ٤-٦؛ بعبارة مختلفة اختلافاً بسيطاً أيضاً في المرجع نفسه ٢، ٢٦٨، ٩-١١ (نقلاً عن أبي عبيدة) = ١؛ ٣٩٤، ٦-٨ = ٢؛ ١٩٣، ١٣-١٥.

(٢٧) المرجع السابق ١؛ ٣٩٤، ٩-١١.

(٢٨) الذهبي (ميزان) ١؛ ١٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له (في ترجمة أبان بن أبي عياش).

(٢٩) (حِلْيَة) ٢؛ ٣٨٦، ١-٢: «نبيذ الجَر [الأخضر]»، الذي يُحفظ على نحو معين [في الجَرَّة](راجع هذه القضية تحت ٢-٢-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب).

(٣٠) ابن قتيبة (معارف) ٥٧٧، ٥.

(٣١) ابن النديم (فهرست) ٩، ٤-٥. يُذكر أنه كان يحتاج أربعة أشهر لتدوين النسخة الواحدة، ولم يكن يأخذ مقابل على ذلك إلا بقدر ما يكفي الحد الأدنى من العيش (حلية ٢؛ ٣٦٨، ١٧-١٩). عن مهام *الورَّاق* راجع بيدرسن Pedersen (الكتب العربية Arabic Book) ٤٣-٤٥، وبوش/ كارسويل/ بيثربردج Bosch/Carswell/Petherbridge (تجليد ونشر الكتب الإسلامية Islamic Bindings and Bookmakings) (شيكاغو ١٩٨١) ١٠-١١.

(٣٢) (Milieu basrien) [الجاحظ في البصرة، شارل بيلا، ترجمة إبراهيم الكيلاني، طبعة أولى، دار اليقظة، دمشق ١٩٦١ (مراجعة الترجمة)] ٩٩-١٠٠، في سياق عرض أكثر شمولية.

مُكْثِرة للمال مُذْهِبة للدين.»[٣٣] وقد ذُكر عنه عزوفه عن الدنيا؛ فيُروى عنه أيضًا أنه قال: «لا يبلغ الرجل مَنْزلة الصدِّيقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة ويأوي إلى مَزَابِل الكِلاب».[٣٤] ويُدَعى أنه كان من *المتقشفين*،[٣٥] وفي رواية أخرى يُذكر أنه كان يرتدي في الصيف *إيزاراً* من الصوف وفي الشتاء فرو.[٣٦] وقد عده الجاحظ ضمن خطباء الزهاد،[٣٧] وربما أن الجاحظ نظر في ذلك إلى هجوم ابن دينار على *القُرَّاء* من أهل الدنيا، الذين لم تُحفظ أسماؤهم في الكتب التي أُلفت في أهل الورع،[٣٨] وربما يكون قد اطلع أيضاً إلى بعض الكتب التي كُتبت في *قصص الأنبياء* على نحو كتاب الطبري مثلاً.[٣٩] تذكرنا مقولات مالك بن دينار التي جمعها أبو نعيم بالكلمات المنحولة إلى عيسى وبالاستشهادات المنحولة المقتبسة من الكتب المقدسة في عصور ما قبل الإسلام.[٤٠] يرد في عبارات مالك بن دينار لفظ «*منافق*»، والذي يبدو أنه يُستخدم على اعتباره مفهوم مضاد لمفهوم «مؤمن»،[٤١] فيُروى أنه قال «لو نبت *للمنافقين* أذناب ما وجد المؤمنون أرضا يمشون عليها.»[٤٢]

عنه راجع أيضاً (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛ ١١، ٢٠-٢٢؛ البخاري ٤؛١؛ ٣٠٩-٣٠٤رقم ١٣٢٠؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛١؛ ٢٠٨ رقم ٩١٦؛ ابن النديم (فهرست) ٢٣٥، ١٣(لم يذكر سوى الاسم)؛ ابن خلكان (وفيات الأعيان) تحقيق إحسان عباس، ٤؛ ١٣٩-١٤٠ رقم ٥٥١؛ (ميزان) رقم ٧٠١٦؛ ابن حجر (تهذيب التهذيب) ١٠؛ ١٤-١٥ رقم ١٥؛ ماسينيون Massignon

(٣٣) (حلية) ٢؛ ٣٨٥، ٢؛- ٣-٤؛ السابق أيضاً ٣٦٠، ٥-٧، ورواينرت Reinert (توكل Tawakkul) ١٨٥. وترجع المبالغة في تقدير عزوف مالك بن دينار عن الدنيا إلى مُحاورة دارت بينه وبين زميله محمد بن واسع، أحد تلاميذ الحسن البصري (راجع الفسوي ٢؛ ٢٥٣، ٥-٧).

(٣٤) (حلية) ٢؛ ٣٥٩، ٤-٦، فيه أيضاً نوع من المبالغة.

(٣٥) (ميزان) ١؛ ١٤، ٩-١٠.

(٣٦) (حلية) ٢؛ ٣٦٨، ١٦-١٧.

(٣٧) (البيان) ١؛ ٣٥٤، ١.

(٣٨) (حلية) ٢؛ ٣٥٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ أيضاً ابن الجوزي (صفة) ٣؛ ١٩٧، ٥-٧، و١٩٨ السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٣٩) (تاريخ) ١؛ ٣٨٨، ١١-١٣، و٥١٨، ١٠-١٢.

(٤٠) (حلية) ٢؛ ٣٥٨، ٧-٩؛ ٣٥٩، ١٥-١٧؛٣٦٩، ١٦-١٨؛ ٣٧٠،١٥-١٧؛٣٧٦، ١٥-١٧؛ ٣٧٧، ٥-٧؛ ٣٨١، ١١-١٣؛ ٣٨٢ ، - ٦-٨.

(٤١) (حلية) ٢؛ ٣٧٦، ١٠ و١٣.

(٤٢) المرجع السابق ٣٧٦، ٤-٥.

(Essai) ٢، تحت الكلمة في الفهرست؛ بيلاّ Pellat ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopeadia of Islam, New Edition ٢؛ ٦؛ ٢٦٦-٢٦٧. - يذكر ماسينيون Massignon (Essai ٨٤) دون أن يورد بيانات لمراجع أخرى أن المسلمين على ساحل *مالابار* جنوب الهند (كيرلا الحالي) كسبوا [أهل إقليم مليار، الذين عُرفوا فيما بعد باسم] *مابيلا*، وذلك من خلال أتباع مالك. إلاّ ان الرواية تفتقر هنا لأي نوع من التوثيق. إن وجود المسلمين على ساحل كيرلا قديم جداً، وهناك حديث مُحقق عن الدور الكبير الذي لعبه مالك بن دينار؛ ولعلّه هو ذاته الذي كان يُدعى من قبل جرمان *برمال*، وكان اميراً في هذه الناحية، وقد دخل إلى الإسلام وظل *قاضياً* هناك إلى أن وافته المنيّة. غير أن هناك خلاف حول الفترة التي عاش فيها؛ حيث يُذْكَر في تاريخ متأخر بوجه عام. راجع في ذلك رولاند ي. ملر Rolland E. Miller (Mappila Muslims of Kerala) ٣٩-٤١، وعزيز أحمد Aziz Ahmad (دراسات في الثقافة الإسلامية في بيئة الهند) ٨٤ (نقلاً عن ماسينيون Massignon)؛ وقد تشكك شيريان Cherian في ذلك ضمن Indica ٦/١٩٦٩/ ١-٢. عن التصورات الدينية المعاصرة لهؤلاء راجع ج. كوفاكل G. Koovackel ضمن (الإسلام في الهند Islam in India)، إصدار ترول Troll ١؛ ٦٤-٦٦؛ بوجه عام راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢؛٦؛ ٢٠٦-٢٠٧ تحت "Malabar" و٤٥٨ وما بعدها تحت "Mappila" (حيث يُذكر تاريخ مُبَكِّر جداً لأهل هذا الإقليم).

يُعتبر صاحب الاسم التالي ضمن من كانوا في حلقة الحسن البصري، وكان يشتهر بارتدائه المستمر لجُبَّة من صوف،[٤٣] إنه:

أبو يَعْقُوب فَرْقَد بن يَعْقُوب السَّبَخِي

تُوفي *بالطاعون* عام ١٣١هـ/ ٧٤٩م،[٤٤] وقد أظهر الحسن البصري سخريته منه عندما رآه يدفعه تأنيب ضميره إلى أن يتراجع عن تناول نوع من الحلوى وهو راغب فيه [المقصود: الفَالوذج؛ حلواء تُعمل من الدقيق والماء والسُكَّر (مراجعة

---

(٤٣) (حلية) ٣؛ ٤٧، المقطع قبل قبل الأخير؛ ابن الجوزي (آداب الحسن البصري) ٤٣، ١؛ الآبي (نثر الدر) ٥؛ ١٩٩، ١٠-١٢. عن هذا الملبس راجع دوزي Dozy (Dictionnaire des verements) ١٠٧-١٠٩.

(٤٤) (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛ ١١، ١٦-١٨.

الترجمة)]. (٤٥) أصاب الكعبي الحقيقة عندما نعته بالقدري، (٤٦) أما أيوب السَختياني - وهو من معارضي عمرو بن عبيد - (٤٧) فكان لا يقبله راوياً، (٤٨) وهذا كان الحال مع غيره؛ إذ كان الجميع يعرف عنه ورعه، أما أحاديثه فكانت تُؤخذ مأخذ الارتياب. (٤٩) كذلك فالغرباء لم يستطيعوا إخفاء تعجُبهم من ملبسه، فيُروى أنه عندما جاء حَمَّاد بن أبي سليمان لزيارته قادماً من الكوفة (٥٠) نصحه بأن يتخلى عن «مسيحيته»، (٥١) وهذا من باب التعريض لماضي فرقد بن يعقوب؛ إذ كان مُعْتنقاً للكاثوليكيّة وقد هاجر من أرمينيا. (٥٢) فقد كان من بين النسطوريين بعض القساوسة والكهنة وطلاب الكنيسة يرتدون ملابس من صوف، وكانت تُعتبر دلالةً على مهنهم الدينية. (٥٣) في الحقيقة فإن هناك بعض الأقاويل عند مالك بن دينار وكذلك عند فرقد السبخي بها مسحات من أقاويل منحولة إلى المسيح عيسى أو إلى *التوراة* وبني *إسرائيل*. (٥٤) على الرغم من ذلك ربما يكون ملبس فرقد نابعاً من ارتباطه بالطبقة العاملة، فقد كان له مثل ما كان للحسن البصري نفوذاً كبيراً على الموالي. يُروى أن يزيد بن المُهَلَّب حاول أن يكسب مساندته له في خروجه على الحاكم سنة ١٠١هـ/ ٧١٩م ولكن بلا جدوى. غير أن إخوة يزيد استبعدوا ذلك بسبب أن فرقد كان يعمل *حائكاً*. (٥٥) لكن يبدو أن فرقد لم يكن فقيراً، فقد استطاع أن يدفع مالاً ليحرر نفسه

---

(٤٥) (طبقات ابن سعد) ٧؛١؛ ١٢٨، ٢٢-٢٤؛ على نحو مختلف لدى العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٤٥٩، ١٢-١٤.

(٤٦) الأشعري (مقالات الإسلاميين) ٩٧، ١-٢.

(٤٧) عنه راجع تحت ٢-٢-٧-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٨) مسلم (مقدمة) ٥ = ١؛ ٢٧، ١٠-١١ *عبد الباقي*.

(٤٩) ابن أبي حاتم ٣؛٢؛ ٨١-٨٢ رقم ٤٦٤.

(٥٠) راجع ٢-١-١-٧-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥١) ابن قتيبة (عيون) ١؛ ٢٩٨، ٩-١١ = (حلية) ٤؛ ٢٢١ السطر الأخير والسطر السابق له.

(٥٢) العقيلي ٣؛ ٤٥٩، ٣.

(٥٣) (Chronic von Seert) ضمن PO ١٣؛ ٤، ٦٣٣، ١-٢؛ عن هذه العادة في الزهد المسيحي راجع Ogen ضمن AO ٤٣/ ١٩٨٢/ ٤٠-٤٢. [النسطوريّة: مذهب مسيحي ينبذ مُصطلح «أم الله» للسيدة مريم، ويُقر بأن يسوع المسيح مُكَوَّن من جوهرين يُعبّرعنهما بالطبيعتين، وهما: جوهر إلهي وهو الكلمة، وجوهر إنساني أو بشري وهو المسيح. (مراجعة الترجمة)]

(٥٤) (حلية) ٣؛ ٤٥، ٢-٤؛٤٦، ١-٣، و ٨-١٠، وغيره من المواضع.

(٥٥) سيد Sayed *ابن الأشعث Ibn al-As'at* ٣٦٥-٣٦٦؛ يودا Juda (اعتبارات الموالي Aspekte der mawali) ١٦٩-١٧٠. وعن وضع الحائكين الاجتماعي راجع تحت ٢-٢-٦-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

من العبودية أيام شبابه،[٥٦] وكان يدفع خراجاً من عوائد حرفته.[٥٧]

عنه راجع أيضاً ابن الجوزي (صفة) ٣؛ ١٩٥، ٩-١١، والقصاص ٧٤، ١٠-١٢، وابن النديم (فهرست) ٢٣٥، ٩-١٠ (نقلاً عن جعفر الخُلدي)؛ البخاري، ٤؛١؛ ١٣١ رقم ٥٩٢؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛٢؛ ٨١ رقم ٤٦٤؛ ابن حبان (مجروحين) ٢؛ ٢٠٤، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ الذهبي (ميزان) رقم ٦٦٩٩، *وتأريخ* ٥؛ ٢٢١، - ٥-٦؛ *تهذيب التهذيب* ٨؛ ٢٦٢-٢٦٤ رقم ٤٨٦؛ ياقوت معجم *البلدان* تحت كلمة السباخة. وهناك رواية منسوبة له في *قصص الأنبياء* عند الطبري، ١؛ ٤١٠، ٦-٨ (فيما يختص بقصة يوسف). راجع في ذلك أيضاً ماسينيون Massignon (Essai) ٢ فهرست، دون ذكر اسم «فرقد»؛ بيلاّ Pellat (Milieu) ١٠٠-١٠١.

٢-٢-٢-٢-٢- الجِيل اللاَّحِق

تولَّدت الاتجاهات سالفة الذكر عن بعضها البعض في الجيل اللاحق لجيل الحسن البصري. إلاّ أنها اتصفت بالارتباط به وتميّزت بمحاولة جني المختار مما لديه من أفكار.

يتجلى هذا بوضوح في حالة صاحب الاسم التالي:

خالد بن عبد الرحمن، المُلَقَّب بالعبد

وهو من القدريَّة،[١] تُوفي بعد عام ١٤٨هـ/٧٦٦م. يتفق كل من «ابن الجوزي» و«مبارك بن فَضالة» - وهما من القدرية مثله -[٢] على أنهما لم يرياه أبداً في مجالس أستاذهما الحسن البصري.[٣] على الرغم من ذلك نجده يروي عنه، ولكن عن طريق *الدَرَج* بالنقل عن شخص أكثر منه شهرة، وهو «هشام بن حسن الكَردوسي» (تُوفي ١٤٨هـ/٧٦٦م)،[٤] وقد أزال خالد بن عبد الرحمن اسم هشام عن الرواية.[٥]

---

(٥٦) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛٢؛ ٨٢، ٩.
(٥٧) (حلية) ٣؛ ٤٧، ١.
(١) هكذا ورد لدى العقيلي ٢؛ ١٢ رقم ٤١٧.
(٢) عنهم راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.
(٣) العقيلي ٢؛ ١٢، ١٠-١٢.
(٤) [الحديث المُدْرَج = الحديث الذي يزداد في متنه بعض كلام الراوي (مراجعة الترجمة)] عنه عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٣٣ رقم ١٠١.
(٥) العقيلي ١٢،- ٥-٧؛ البخاري ٢؛١؛ ١٦٥-١٦٦ رقم ٥٦٧؛ ابن حبان ١؛ ٢٨٠،- ٤-٦؛ أيضاً =

وعن خالد بن عبد الرحمن نقل:

أبو عَمرو[٦] أحمد بن عَطَاء الهُجَيْمِي

وهو من دعاة القدريَّة، ويُقال عنه أيضاً إنه كان ينقل بالدَرْج، وإنه لم يسمع مباشرة من راوي الحديث.[٧] كان يلقي دروسه في المسجد يوم الجمعة، وكان يُضمّن دروسه أفكاراً قدريَّة. رأى عبد الرحمن بن مهدي في ذلك نوعاً من التصادم مع العُرف، لذا أوصى بعدم حضور مجالسه، ولأن عبد الرحمن كان ورعاً جداً، فلم يعترض أحد من تلاميذه على ما وصى به.[٨] أما أبو سعيد بن العربي (تُوفي ٣٤١هـ/ ٩٥٢م)، والذي روى عنه في (طبقات النُسَّاك)،[٩] فقد تعجل في الحكم عندما قال بأن الهجيمي كان قدرياً، ولكنه لم يكن معتزلياً، وسوف نعود لتناول هذه الشخصية في معرض الحديث عن عبد الواحد بن زيد.[١٠] لم يتُوف الهُجيمي قبل ٢٠٠هـ/ ٨١٥م،[١١] وهذا يعني أنه عاش في زمن متأخر نوعاً ما عن زمن الحسن البصري. ونود هنا أن ندلل فحسب على أنه كان من بين المحدثين الذين أتموا ميراث الحسن البصري زهاداً لم يريدوا الحفاظ على القواعد العلمية الموضوعة لرواية الحديث. ينضم صاحب الاسم التالي إلى هذه المجموعة من «أولياء الله»،[١٢] ويذكرنا نسبه بيزيد ابن أبان:

أبو حُرَّة وَاصِل بن عبد الرحمن الرَقَاشي

الذي تُوفي ١٥٢هـ/ ٧٦٩م أو ١٥٣هـ/ ٧٧٠م.[١٣] ومن المألوف أن يعود المرء للشك

= ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١/٤؛ ٣٦٤، ٣-٥، و(ميزان) رقم ٢٤٨٩؛ راجع في ذلك أيضاً عزمي Azmi (دراسات Studies) ٢٠٢. قارن في ذلك (ميزان) ٢٤٣٨ وعزمي Azmi (دراسات Studies) ٨٣.

(٦) هكذا ورد في (ميزان) رقم ٤٦٨ (في الإسناد). ويورد الجاحظ (البيان) ٣؛ ٢٨٦، ٧ اسم «أبو عُمَرْ».

(٧) الذهبي (سير) ٩؛ ٤٠٩، ٦-٨؛ ابن حجر (لسان الميزان) ١؛ ٢٢١، ١٤-١٦. السؤال هنا هل هذه الرواية كانت هي الرواية نفسها؟ أو أنها بالفعل الرواية نفسها؟

(٨) (سير) ٤٠٨، ١٠-١٢.

(٩) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٦٦٠-٦٦١.

(١٠) راجع تحت ٢-٢-٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١١) هكذا في كتاب (سير) ٤٠٩، -٦.

(١٢) هكذا بحد أدنى في (ميزان) رقم ٩٣٢٤.

(١٣) خليفة: (طبقات) ٥٣٣ رقم ١٨٦٥.

في رواياته، هل ما نقلة عن الحسن البصري، سمعه منه بالفعل؛ لقد نتج هذا التساؤل عن إمكانية وقوع تابع آخر في هذا الخطأ.[١٤] كما كان الرَقَاشي قدرياً طبقاً لما يراه الكعبي.[١٥]

ينطبق رأي الكعبي هذا أيضاً على صاحب الاسم التالي:

أبو عُبَيْدَة بكر بن أبي الأسْوَد النَاجِي

روى عن الحسن البصري وعن ابن سيرين، وكان يُعرف بتقشفه.[١٦] أما صاحب الاسم التالي فيعرض نموذجاً مختلفاً عن النموذج المعهود لأهل الحديث، ونقصد به:

أبو محمد حَبيب بن محمد العَجَمِي (يُقال له أيضاً: الفَارِسِي)

تُوفي ١٥٦هـ/ ٧٧٢م، وقد أصبح من زُهَّاد أهل فارس، بعد أن كان تاجراً، ويُروى أن الحسن البصري هو الذي جعله يترك التجارة (في شبابه). يُقال عنه أنه ابتدع أمراً عهد الناس على ممارسته فيما بعد، فانطلاقاً من مفهوم التوكل فإن حبيب بن محمد يُحمِّل الله بعض دُيُون عِبادِه؛ غير أن هذا التحمل من الله يقع لحكمة أرادها وهي على سبيل قَرْض، يُؤمل من الإنسان أن يرده بعد ذلك عندما تسنح له الفرصة.[١٧]

وهو قدري طبقاً لما جاء لدى الكعبي، ٩٩، ١(حيث ورد اسمه *الأعجمي* [وليس *العجمي*]) > (فضل)، ٣٤٣، ٨ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٨، ١٢-١٣ (حيث ورد اسمه *الأعجم*). راجع أيضاً الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٦٤، ١؛ أبو نعيم (حلية) ٦؛ ١٤٩-١٥١؛ ابن الجوزي (صفة) ٣؛ ٢٣٦-٢٣٨؛ الجلابي (كشف المحجوب) ١٠٧، ٢-٤؛ الذهبي (ميزان) رقم ١٧٢١، و(تاريخ) ٥؛ ٢٣٣، ١٤-١٦؛ ابن حجر (تهذيب التهذيب) ٢؛ ١٨٩ رقم ٣٤٧. ينكر أبو نعيم ما قاله الذهبي وابن حجر أنه روى أحاديث عن الحسن البصري وعن ابن سيرين،

---

(١٤) ابن حنبل: (علل) ٨٩ رقم ٥١٨. في هذا الصدد أيضاً الفسوي ٢؛ ٦٣٣، ٧؛ العقيلي: ضعفاء ٤؛ ٣٢٦ رقم ١٩٣٠؛ ابن حجر: (تهذيب التهذيب) ١١؛ ١٠٤-١٠٥ رقم ١٨٠ (حيث لم يرد نسبه «الرقاشي»)؛ عزمي Azmi: Studies ١٧٦. راجع أيضاً البخاري ٤؛٢؛ ١٧٠-١٧١ رقم ٢٥٨٥؛ ابن أبي حاتم: (الجرح والتعديل) ٤؛٢؛ ٣١ رقم ١٤١؛ (ميزان) رقم ٩٣٢٤.

(١٥) الأشعري *مقالات الإسلاميين* ٩١ المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له (غير أن هناك خطأ في كتابة الكنية) > (فضل) ٣٤٢، ٢ > ابن المرتضى ١٣٧، ١٤. علماً بأن أخيه لأمه أُدرج ضمنهم (راجع تحت ٢-٢-٦-٣-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

(١٦) الكعبي ٩٧، ٩-١١ > (فضل) ٣٤٣، ٦؛ العقيلي ١؛ ١٤٧ رقم ١٨٢؛ ابن حِبَّان، *المجروحين* ١؛ ١٨٧، ٤-٦؛ (ميزان) رقم ١٢٧١؛ (لسان ميزان) ٢؛ ٤٧ رقم ١٧٤.

(١٧) رينرت Reinert (*تَوَكُّل* Tawakkul) ٢٧٠؛ كذلك١٧٢.

وفي *(المحدث)* يُذكر بأن المعني هو حبيب المعلم، (حلية ٦؛ ١٥٤ السطر الأخير والسطر السابق له؛ أيضاً الميزان رقم ١٧١٣). ويبدو أنه لم يكن يتكلم بالعربية (حلية ٦، ١٤٩، - ٤-٦؛ القشيري (رسالة) ١٧٧، - ٨-٩ / ترجمة جراملش Gramlich، (رسائل Sendschreiben ٥٢٧). يخطئ ابن النديم حين يورد اسمه في القائمة تحت «محمد بن حبيب الفارسي» (فهرست ٢٣٥، ١٦).

يُعتبر صاحب الاسم التالي من بين أهم من طوع كلام الحسن البصري لخدمة توجه يزيد بن أبان، ونقصد به:

أبو عُبَيْدة عَبد الوَاحد بن زَيد

مولى من موالي «بنو جَحْدَر»،[١٨] كان طبقاً للكعبي من دُعَاة القدريَّة،[١٩] ومن رواياته التي نقلها عنه بعض أتباعه حفظ لنا الأشعري أنه رفض «أمر المرء بما قد حِيل بينه وبينه». يعني هذا أنه أنكر التكليف بما لا يُطاق، ويُستنتج عن ذلك أن من طبع الله على قلبه، فلا سبيل بعد ذلك لإلزامه *بالإخلاص*.[٢٠] لم ينكر المعارضون هذا القول؛ بل إنهم أضافوا إليه بأن عبد الواحد لم يكن كذلك يتبع عمرو بن عبيد،[٢١] وهذا يوحي بأنه لم يكن متزمتاً وورعاً فحسب، بل يؤكد أيضاً على أنه كان نموذجاً *للرضا* بإرادة الله،[٢٢] وعلى إيمانه *بلطف الله*.[٢٣] يعتقد أصحاب عبد الواحد بأن الناس سينظرون إلى الله في اليوم الآخر، وأن من زاد صلاحه في الدنيا زادت رؤيته لجمال الله.[٢٤] يتفق هذا مع أخلاقيات الجزاء عند المعتزلة؛ غير أن وصف الجزاء هنا يرد على نحو مختلف تماماً عما جاء عند المعتزلة، فيرى أصحاب عبد الواحد بأن رؤية الله هي عند من يحبونه بمثابة ضرورة الضروريات، التي بدونها قد يموت المرء مغموماً.[٢٥]

---

(١٨) الجاحظ (برصان) ٢٨٢، ٨.

(١٩) الأشعري (مقالات الإسلاميين) ٩٦، المقطع قبل الأخير والمقطع السبق له؛ > (فضل) ٣٤٣، ٥.

(٢٠) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ٦، ٧، د- ي d-e.

(٢١) الذهبي (تاريخ) ٦؛ ٢٤٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٢٢) راينرت Reinert (تَوَكُّل Tawakkul) ١٢١.

(٢٣) يرد ذلك على أقل تقدير عند الذهبي (تاريخ ٦؛ ٢٤٤، ١٣).

(٢٤) الأشعري (مقالات) ٢١٤، ٧-٨.

(٢٥) المحاسبي (القصد والرجوع إلى الله) ١٦٧، ٩-١١. *القوتلي*: من رواية عبد الواحد عن الحسن البصري.

لا ندري متى توفّى عبد الواحد؛ حيث أن تاريخ ١٧٧هـ/ ٧٩٣م الذي ورد لدى ماسينيون Massignon، وردده آخرون في كل المراجع[٢٦]، ينبني على خطأ.[٢٧] ومن المحتمل أنه يكون قد مات في منتصف القرن الثاني الهجري أو بعد ذلك بقليل. يُروى أنه أُصيب في آخر عمره بمرض الفالج [يشبه الشلل النصفي] مما أقعده عن الحركة وألزمه الفراش،[٢٨] ويُروى أن المسجد الذي كان يلقي فيه دروسه كان يقع في حَي «أصحاب القَمَاقِم».[٢٩] عمل عبد الواحد بدايةً قاصاً،[٣٠] وقد نوه الجاحظ إلى ملكته البلاغية،[٣١] والزُهَّاد هم وحدهم الذين يعتبرونه مُحَدِّثاً، أما المُحَدِّثون فكانوا ينكرونه.[٣٢]

لم يعد من اليسير التعرف على ما يميز عبد الواحد بن زيد فكرياً عن غيره؛ حيث لا يرى ابن النديم فيه أكثر من كونه أحد الزاهدين.[٣٣] حتى الروايات التي يوردها أبو نعيم عنه لا تحدد بوجه عام أي تميز له.[٣٤] أما الأحاديث التي يُروى سماعها عنه فهي أحاديث تُبَجِّل *الورع*،[٣٥] أو هي الأحاديث التي تُوصي بالحذر من مَغبَّة

---

(٢٦) (Essai 2) ٢١٤ < بيلاّ Pellat (Millieu) ١٠٢؛ كذلك راينرت Reinert (تَوَكُّل Tawakkul) ٢٩٣؛ جراملش Gramlich (طُرُق الدراويش Derwischenorden) ٢؛ ٣٠٤ هامش ١٦٢١؛ نويا Nwyia ضمن الموسوعة الإيرانية EIran ١؛ ١٦٧.

(٢٧) يُحذِّر ماسينيون Massignon من خطر الخلط بينه وبين المحدث عبد الواحد بن زياد Essai ٢؛ ٢١٤، هامش ١)؛ رغم وقوعه نفسه في هذا الخلط. حيث أن عام ١٧٧هـ/ ٧٩٣م هو تاريخ وفاة ابن زياد (ابن سعد ٧؛ ٢؛ ٤٤، ١١-١٣؛ خليفة *طبقات* ٥٤٠ رقم ١٨٩٧، و*تاريخ* ٧١٧، ٥؛ الفسوي ١؛ ١٦٨، ١١ ومصادر أخرى). ونفس الخلط يرد في رواية أوردها الذهبي (دول الإسلام) ١؛ ٨٣، ١٦ (و عِبَرْ ١؛ ٢٧٠،٢-٤) وهي الرواية التي يعتمد عليها رتر Ritter في فهرسه فيما يتعلق بمقالات الأشعري (ص ٦٤٤). عندما ذكر ماسينيون أن ابن زياد تُوفي عام ١٧٩هـ، بغرض التفرقة بين الشخصين، فإن هذا ناتج ببساطة عن القراءة الخطأ لعام ١٧٧هـ.

(٢٨) الجاحظ: (برصان) ٢٨٢، ٥-٧.

(٢٩) المرجع السابق ٢٨٢، ٨-٩؛ *القُمْقُمْ* هو الزجاجة من النُحاس الأصفر، والتي كانت تُستخدم في تعطير الضيوف بماء الورد (جوتين Goitein، مجتمعات حوض البحر المتوسط Mediterranean Society ٤؛ ١٤٩).

(٣٠) ابن أبي حاتم ٣؛١؛ ٢٠ رقم ١٠٧.

(٣١) (البيان) ١؛ ٣٦٤، ٣.

(٣٢) راجع حُكْم عبد الرحمن بن مهدي (عند الفسوي ٣؛ ٦١، ٨؛ عنه راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب) والبخاري (تاريخ ٣؛٢؛ ٦٢ رقم ١٧١٣)؛ بوجه عام Essai ٢؛ ٢٣٩.

(٣٣) (فهرست) ٢٣٥، ١٤.

(٣٤) (حلية) ٦؛ ١٥٥-١٥٧.

(٣٥) «لا يدخل الجنَّة جسد غُذِّي بالحرام [= لا يدخل الجنَّة لَحم نبت من سُحت، النار أولى به. =

الصفات السيئة مثل الكِبر أو الاستعلاء.(٣٦) من بين الأحاديث التي يرويها عن الحسن البصري هو ذلك الحديث القُدْسي المشهور «عَشِقَني وعَشِقْتُه»،(٣٧) والذي يبدو أن تلاميذه قد استنتجوا من خلاله إمكانية إدراك الجنَّة على الأرض. على الرغم من ذلك فقد حاول المرء فيما بعد تبرئة ساحته مما ادّعاه البعض عنه، فقد ادّعوا أنه كان يشارك في التجلِّيات التي كانوا يقومون بها في الصحراء ليلاً، وقالوا بأنه في إحدى هذه التجلِّيات لاحظ بأن حور العين لهن أرجُل مثل أرجُل الخيل.(٣٨) غير أنه من الثابت أنه رأى هؤلاء الحورياَت في منامه، تماماً على النحو الذي حدث لدى «أبو سليمان الدَاراني»، مع ملاحظة أن الدَاراني نفسه ينقل عن عبد الواحد بن زيد.(٣٩) ويُروى أن الحوريات جئن له في المنام وعالجنه من مرض كان قد ألم به،(٤٠) ويبدو أن عبد الواحد بن زيد كان يؤمن بأن *الروح* تغادر الإنسان حال نومه، أما إذا كان النائم من *أولياء الله* فإنها في هذه الحالة تصعد إلى الجنة.(٤١)

لا تختص الإشكالية في الحديث المذكور بإسناده أكثر من اختصاصها بالمراد من «*العِشق*» هنا، حيث يرى ر. جراملش R. Gramlich بأنه « ليس المقصود هنا الولع أو الصبابة، وليس المقصود أيضاً حب القرب المتنامي كما يفترض رتر Ritter (بحر الروح Meer der Seele، ٥٦٠)، وإنما المقصود حب يستحيل (على الإنسان) تحقيقه، وهو الحب الذي يعاني صاحبه دوماً من آلام بُعد الحبيب، والذي لا يكل صاحبه من مناشدة له لا تمل، وهو عكس الحب الذي ينعم به المحب» (طُرُق الدراويش الشيعية في بلاد فارس Die schiitischen Derwischorden Persiens ٢؛ ٣٠٤-٣٠٥، هامش ١٦٢١). هذا التأويل، الآتي

= (مراجعة الترجمة)]»، حديث مرفوع، رواه أبو بكر (!) (ميزان رقم ٥٢٨٨). تهكّم الجاحظ من ورع به شطط كان عليه أحد أصحاب عبد الواحد بن زيد (الحيوان ٣؛ ٤٣، - ٤-٦).

(٣٦) السيوطي (لآلئ)٢؛ ٣٣٦، ٤-٦، عن ثور بن يزيد (ورد هكذا ! عنه راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ١-٢-٥-٣). يعني تأكيد عبد الواحد على أصحابه بأن يلزموا الحياء، أنه يريد أن يدعوهم إلى الخجل مما ارتكبوه من ذنوب (الجاحظ البيان ٣؛ ١٧١، ١٠ = صفة الصفوة ٣؛ ٢٤١، ٦-٨).

(٣٧) (حلية) ٦؛ ١٦٥، ٧.

(٣٨) السراج (لمع) ٤٢٩، ٢-٤. ترجمة نكلسون Nicholson، وجراملش Gramlich ٥٩٣-٥٩٤.

(٣٩) (حلية) ٦؛ ١٥٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ عن الداراني راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ١-٥.

(٤٠) المرجع السابق ١٦١، ١١-١٣.

(٤١) وهذا ما تشير إليه أيضاً عبارة موجودة عند الملطي (تنبيه) ٧٣، ١٤-١٦/٩٣، - ٥-٧.

بأكمله «من طرف الإنسان»، للحُب، يُبقي على إمكانية بقاء الحُب غير مُكتمل لدى الله. وهذا هو ما يؤكد عليه عبد الواحد في حديثه أيضاً عن « *الشوق إلى الله*» (راجع ابن الجوزي (صفة) ٣؛ ٢٤٢، ١). ويدّعي ماسينيون أن عبد الواحد تجنب استخدام مدلول «محبة» Essai ٢؛ ٢١٤)؛ غير أن هذا الكلام غير صحيح (راجع نويا Nwyia ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ١٦٨).

حفظ لنا الجاحظ قائمة تضم أسماء تلاميذ عبد الواحد بن زيد،[٤٢] لكن معظم هذه الأسماء تكاد لا تُعرف. نذكر منهم القدري أحمد بن عَطَاء الهُجَيمي،[٤٣] الذي شارك عبد الواحد في إيمانه بـ«اللطف الإلهي»، وحاول تيسير السبيل إليه من خلال الصلاة والصيام والجوع. يُروى عنه أيضًا أنه كان يأكل قدراً محدوداً من الطعام،[٤٤] ويكسب رزقه من عمل يده.[٤٥] ويُروى أيضاً أنه أوقف داراً للزهاد لدى بني البلهجيم [أو بني الهجيم؛ بطن من تميم من العدنانية. (مراجعة الترجمة)] التي كان يتبعها أو ضُم إلى مواليها، وألقي لديهم دروس تعليمية في هذه الدار؛ ويذكر ابن العربي أن أحمد بن عطاء الهجيمي كان أول من يقوم بوقف من هذا النوع.[٤٦] يشتهر أحمد بن عطاء الهجيمي بروايته لما سُمي«حديث الإخلاص»، الذي رواه عن عبد الواحد عن الحسن البصري، وهو الحديث الذي يدور عن سر العبادة الخالصة، التي يخص بها الله أولياءه،[٤٧] وهو الحديث نفسه الذي اعتد به المتصوفون فيما بعد على اعتباره يمثل المعنى *الباطن* للورع.[٤٨] أما إذا أردنا أن نتتبع ما قيل عنه من خارج دوائر

---

(٤٢) (برصان) ٢٨٢، ٩-١١؛ راجع أيضاً الذهبي (تاريخ) ٦؛ ٢٤٥، ٦-٧.

(٤٣) لم يذكره أبو نعيم على الإطلاق، وربما يرجع ذلك لمواقفه؛ غير أنه يذكره ضمن إسناد لرواية عن عبد الواحد بن زيد (حلية ٦؛ ١٥٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له). هناك ترجمة له مستوفيه في سير *أعلام النبلاء* للذهبي (٩، ٤٠٨-٤٠٩ رقم ١٣٢). راجع أيضاً ماسينيون Essai ٢؛ ٢٣٨-٢٣٩.

(٤٤) *المعلوم من القوت*. ربما أن المقصود منها الأطعمة التي لا شبهة في حرمة أكلها؟

(٤٥) (سير) ٤٠٨، ٤-٦.

(٤٦) المرجع السابق ٤٠٨،- ٤-٦.

(٤٧) [حديث الإخلاص: قال (ص): سألت جبريل عن الإخلاص ما هو ؟ قال: سألت رب العزّة عن الإخلاص ما هو ؟ قال: هو سِرٌ مِنْ سِرِّي استودعته قلبَ مَنْ أحببتُ مِنْ عِبادي. (مراجعة الترجمة)] يرد على كونه حديث قدسي عند القشيري (رسالة) ٩٥، ٢٢-٢٤/ ترجمة جراملش Gramlich، *رسائل Sendschreiben* ٢٩٥-٢٩٦. علماً بأن المحدث المذكور بعده هو أحمد بن غسان وهو قدري أيضاً؛ غير أنه كان يعترض على الرأي القائل بخلق القرآن، ولهذا السبب سُجن في زمن المحنة، وليس من المؤكد هل بسبب ذلك رجع عن آرائه القدرية؟ (سير ٤٠٩،- ٥-٧).

(٤٨) هكذا يرد في رواية مثلة في كتاب (أدب الملوك) مجهول المؤلف، تحقيق رادكي Radtke ٣٤، =

الزهاد، فسنرى أن الصورة متغيرة بعض الشيء، فمثلاً يذكر الشهرستاني أن أحمد بن عطاء الهجيمي كان يقرّ بأن الله قد يصافح أولياءه في الدنيا، وأنهم يستطيعون معانقته.[٤٩] وهذه الرواية تتفق مع رواية أخرى ترد عند الإباضي أبو عمار عبد الكافي، حيث يُذكر في هذه الرواية أن أصحاب عبد الواحد كانوا مقتنعين بأن رؤية الله غير ممكنة في الآخرة فحسب، وإنما يمكن لهذا أن يحدث في الدنيا أيضاً. ربما أنهم يعتمدون في رأيهم هذا على ما ورد في الآية ٦ وما بعدها من سورة النجم [٦-٨ النجم٥٣]، والتي تتحدث عن رؤية النبي محمد لله؛[٥٠] غير أن جميع المصادر الأخرى تورد هذه الآية في سياق الحديث عن معراج النبي إلى السماء،[٥١] أما العقلانيون فيقولون: بأن محمد لم يرَ الله قط، وإنما رأى المَلَك جبريل.

نجد ما سلف لدى ابن إسحاق (سيرة) ١٥٣، ٣-٥؛ قارن أيضاً الطبري (تفسير) ٢٧؛٢- ٤٢، ٨-١٠. عن تفسير أهل الاعتزال راجع القاضي عبد الجبار (تنزيه القرآن) ٤٠٥، ٢-٤، و(متشابه القرآن) ٦٢٢، ٢-٤ (الذي يُفَصِّل فيه رأي الجانب الآخر، ويصفهم *بالجُهَّال*). قارن أيضاً بارت Paret (التفسير Kommentar) ٤٦٠-٤٦١. يتناسب اعتماد عبد الواحد في مسألة رؤية الله على الحسن البصري (راجع هامش ٢٥) مع ما يُروى أن الحسن البصري كان يقسم بأن محمد رأى ربه بعينيه المجردتين (راجع أبو الشيخ *طبقات المحدثين باصبهان* ١؛ ٤٠٢، ٣-٤. يبدو أن أناس من أمثال أحمد بن عطاء الهجيمي قد أخذوا من هذا دليلاً على إمكانية رؤية الله وكذلك الحور العين في المنام، وضربوا على ذلك مثلاً *بالخطيب* الكوفي رَقَبَة بن مَصْقَلَة العَبْدي (تُوفي ١٢٩هـ/ ٧٤٧م؛ راجع الأشعري *مقالات* ٢١٤، ٩-١١، أيضاً تحت ٢-٢-٧-١-٤ من هذا الجزء من الكتاب، وبوجه عام في هذا الموضوع راجع أيضاً [الإمام] ابن فُورَك مُجَرَّد *[مقالات الأشعري]* ٨٥، السطر الأخير والسطران السابقان له). صلوات التهجد

= ١٥-١٧، حيث يرد فيه الحديث المذكور على اعتباره حديثاً عادياً منسوباً للنبي. راجع ماسينيون Massignon: Passion ٢؛ ١؛ ٥٩٥-٥٩٦/١؛ ٥٤٨-٥٤٩، كذلك تحت ٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٩) (ملل) ٧٧، ٢-٤/ ١٧٤، ٥-٧.

(٥٠) (موجز) ٢؛ ٢٦٧ المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ راجع في ذلك الأشعري (مقالات) ٤٣٨، ١٤-١٦، وابن فورك (مجرد) ٨٥، ١٧-١٩ (عالجه جمارت Gimaret *الأشعري As'ari* ٣٤٤).

(٥١) أبو عوانة (مسند) ١؛ ١٣٦، ١١-١٢؛ القشيري (كتاب المعراج) ٥٤، ١٢-١٣، و ٩٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

التي كانت يحافظ عليها الزهاد في هذا الزمان، كانوا يقيمونها أيضاً وهم أنصاف نيام؛ إذ كانوا يطمحون لأن تحدث لهم بعض التجلّيات. يمكن فيما يخص تطور هذه الفكرة في الأزمنة اللاحقة مراجعة النصوص الرائعة التي كتبها والد جلال الدين الرومي (راجع ماير Meier *بهائي ولاد* ٣٤٤-٣٤٦). في ذلك راجع أيضاً الجزء الرابع من هذا الكتاب؛ ج- ١-٢-١-٢- تجربة محمد مع الله في المِعْراج، و ١-٢-٣- رؤية الله في الآخرة.

تطرح الرواية الواردة لدى الشهرستاني بعض القضايا، حيث يظهر الهجيمي في هذه الرواية مجتمعاً مع اثنين آخرين من [فرقة] المُشَبِّهة [الذين أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة (مراجعة الترجمة)]. يعتمد الشهرستاني في روايته هذه على موضع للأشعري، وقد استقاها الأشعري من كتاب لشخص يُدعى محمد بن عيسى، وربما أن المقصود هنا هو كتاب (مقالات بُرغوث). نستنتج من هذا معنى خاصاً، وهو أن بُرغوث كان بصرياً، وأنه كان قريباً زمنياً لهذه الأحداث.(٥٢) غير أن الرواية المقابلة لها والواردة لدى الأشعري في *مقالات الإسلاميين* لا تذكر الهجيمي،(٥٣) لا يدور الحديث فيها عن بُرغوث.(٥٤) أما عن الشخصين المشبهة المذكورين فقط عند الشهرستاني، فإن أحدهما فقط يُعرف بأنه تلميذ لعبد الواحد بن زيد، ونقصد ذلك الشخص الذي يُدعى مُضر، والذي يرد اسمه عند «أبو نعيم الإصفهاني» بوصفه «مُضر القارئ» أو «مُضر العابد»،(٥٥) وكنيته «أبو سعيد»؛(٥٦) غير أننا لا نستطيع التحقق من شخصيته أكثر من ذلك.(٥٧) أما الشخص الآخر. واسمه كهمس [كَهْمَس]، فيبدو أنه ليس من تلاميذ عبد الواحد بن زيد، وإنما معاصراً له، وليس المقصود به القدري

---

(٥٢) عنه راجع الجزء الرابع من هذا الكتاب؛ ج- ٥-٢-٢-١- برغوث.

(٥٣) (مقالات) ٢١٤، ٤-٦.

(٥٤) هكذا يرد عند جماريت Gimaret (Livre des Religions) ٣٤١، حيث يخطئ في هامش ١٤ في التعريف بالهجيمي. راجع أيضاً رتر Ritter (بحر الروح Meer der Seele) ٤٥٠-٤٥١، والذي يحيلنا إلى رواية مقابلة أوردها الكعبي؛ حيث يبدو أن الكعبي يلعب دور الوسيط بين برغوث والأشعري في نقل هذه الرواية.

(٥٥) (حلية) ٦؛ ١٥٦، - ٥؛ ١٥٧، ١٧؛ ١٦٣، ٦؛ كذلك ١٦٤ المقطع قبل الأخير.

(٥٦) المرجع السابق ١٦٠، ١٣.

(٥٧) يدرجه رتر Ritter ضمن فهرست الأشعري (ص ٦٥٧) وفي (بحر الروح Meer der Seele) ٤٥١ يخلط بينه وبين المقرئ مُضر بن محمد بن خالد الذهبي الأسدي، ويورد في ذلك نصاً عن ابن الجزري (طبقات) القُرَّاء ٢؛ ٢٩٩-٣٠٠ رقم ٣٦١٣. غير أن مُضر هذا يحمل كنية «أبو محمد»، فضلاً على ذلك فقد كان من أهل الكوفة.

كَهْمَس بن المِنْهَال السَدُوسِي،[٥٨] وإنما المقصود به:

أبو الحسن (؟)[٥٩] كَهْمَس بن الحسن القَيْسِي التَمِيمِي الحَنَفِي

وهو من الزهاد الذين نجهل أصلهم،[٦٠] روى عن الحسن البصري وعن غيره،[٦١] تُوفي سنة ١٤٩هـ/٧٦٧م. لقد خَالط «عمرو بن عبيد»،[٦٢] الذي ربما كان أيضاً قدرياً. تُحكى عنه أمور عجيبة في ورعه وصلواته الكثيرة؛[٦٣] غير أننا لا نجد في أي مصدر ما يدل على اعتقاده بإمكانية مقابلة الله في الدنيا، والذي بسببه رماه الأشعري - وربما برغوث أيضاً ؟- بالهرطقة. لا توجد إجابة أكيدة على السؤال هل كان يؤمن برؤى المنام أو بالتجلِّيات؟ فيُروى أنه كان يناجي الله في تهجده فيقول: «أَتُرَاكَ مُعذِّبِي، وَأَنْتَ قُرَّةُ عَيْنِي، يَا حَبِيْبَ قَلْبَاهُ!»[٦٤] وقد كان يُعتقد في الأزمنة اللاحقة بأن الله يتجلى في جمال الصبية،[٦٥] وبهذا كان هناك معنى خاصاً لمصافحة الأيدي والعناق؛ غير أنه لا يمكن إثبات ذلك على كهمس إلا إذا أصبح بين أيدينا مصدر صريح في ذلك.

لا نقدر هنا على تتبع دائرة تلاميذ عبد الواحد بن زيد تفصيلياً. إلا أنه يجدر بالذكر أنه كانت هناك علاقات بين كهمس وبين رياح بن عمرو القيسي؛ فقد كان الاثنان يتقاسمان الرأي بأن ذنوب الزاهد الحقيقي تندرج تحت ولايته لله.[٦٦] لكن

---

(٥٨) عنه راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٩) هكذا عند الذهبي (سير) ٦؛ ٣١٦، ٧. أما ابن حنبل فقد ذكر أن كنيته هي «*أبو الحسين*» (*علل* ٢٦٤ رقم ١٧٠٧)؛ في موضع آخر ترد كنيته «أبو عبد الله» (راجع ابن الجوزي *صفة الصفوة* ٣؛ ٢٣٤، ٣). غير أننا نميل إلى الكنية الأولى نظراً لاتفاقها مع اسم والده، وعن الاسم راجع أيضاً جراملش Gramlich (رسائل Sendschreibe) ١٧٤.

(٦٠) يذكر ابن حنبل أنه أقام في بني قيس (بن ثعلبة)؛ عند خليفة (طبقات) ٥٣١ السطر الأخير، فهو من *مواليهم*، أما أبو نعيم فيحسبه ضمن «بنو حنيفة» (حلية ٦؛ ٢١٢، ٢). أما ابن سعد يذكر فقط أن نسبته هي «القيسي» (٧؛٢، ٣١، ١٢)؛ أما المصادر الأخرى فتميل إلى ذكر النسبتين الأخريين، هكذا مثلاً عند الذهبي (سير).

(٦١) الذهبي (سير) ٦؛ ٣١٦، ١٠.

(٦٢) (حلية) ٦؛ ٢١٢، ٨-١٠.

(٦٣) راجع ما ورد في (حلية) ٦؛ ٢١١-٢١٣، و(صفة الصفوة) ٣؛ ٢٣٤-٢٣٥؛ الذهبي (سير)، الموضع السابق، و(ميزان) رقم ٦٩٨١.

(٦٤) ابن الجوزي ٢٣٥، ٥-٦.

(٦٥) رتر Ritter (بحر الروح Meer der Seele) ٤٧٠-٤٧٢.

(٦٦) راجع النص ذا الصبغة السلبية عند الملطي (تنبيه) ٧٤، ١-٣/ ٩٤، ٧-٩ = ماسينيون Massignon =

من أهم بالغي الشهرة في هذا الزمان كانت المرأة الواردة لدى الجاحظ «رَابِعَة القيسية»،[٦٧] إلاّ أن المراجع الأخرى فتذكر أن اسمها هو «رَابِعَة العَدَويَّة» (تُوفيت سنة ١٨٥هـ/ ٨٠١م). وقد فاقت معاصريها في أنها كانت تنشد أبياتاً تعبر فيها عن معايشاتها الصوفية، ويُعد هذا بمثابة خطوة جسورة؛ حيث استطاع المرء من خلال الرجوع إلى أشعار الغزل إفراز مشاعر الحب تجاه الله، مما رآه النقاد نوعاً من تشبيه حب الله بحب البشر على نحو لا يمكن قبوله. تحتاج أشعار رابعة ومقولاتها إلى أبحاث تحليلية لإثبات مصداقية نسبها إليها من عدمه؛ غير أنه مما يدعو للتعجب والدهشة أن تبلغ امرأة في هذا الزمان تلك المكانة. ليست رَابِعَة العَدَويَّة هي الوحيدة في هذا المضمار، ولا تُعتبر كذلك بداية هذا النوع من التطور؛ بل ربما أنها تُمثل نهايته. فنجد مثلاً أنه في القرن الأول الهجري ذاته قد ضربت معاذة بنت عبد الله العدوية مثلاً في الورع، ومعاذة هذه هي زوجة صِلة بن أشيم، الذي كان معروفاً بزهده أيضاً، والذي سقط صريعاً في أحد الغزوات التي تطوع فيها، حدث ذلك سنة ٧٥هـ/ ٦٩٥م.[٦٨] وقد كانت أختها الربيبة أيضاً من الزاهدات،[٦٩] وتنضم إليهما شقيقتا محمد بن سيرين،[٧٠] ويجدر بنا هنا أيضًا ذكر زوجة حبيب العجمي،[٧١] وقد كان لرابعة العدوية خادمة تعادلها في الورع والزهد.[٧٢] ونلاحظ أن «بني عدي» لهم باع في ذلك تماماً كما كان الحال مع القدرية، فيبدو أن الزهد كان ديدنهم في حيهم الذي كان به مسجده الخاص.[٧٣]

في هذا الموضوع راجع رسالة الدكتوراه التي أعدها م. سميث M. Smith تحت عنوان *رابعة، التصوف والقديسات معها في الإسلام Rabia the Mystic and her*

= (Recueil) ٧؛ ترجمة شاخت Schacht (الإسلام Islam) ٩٠. عن القراءة الصحيحة لاسمه راجع رتر Ritter (بحر الروح Meer der Seele) ٧٤٩ و٧٥١.

(٦٧) في قائمته في كتاب (برصان) ٢٨٢، ١٠.

(٦٨) ابن الجوزي (صفة) ٤؛ ١٣-١٥؛ الذهبي (تاريخ) ٣؛ ٣٠٤، ٢-٤؛ (تهذيب التهذيب) ١٢؛ ٤٥٢ رقم ٢٨٩٦، وبيلاً Pellat (Milieu) ١٠٤ و٩٦-٩٧؛ وهو مذكور عند الجاحظ: (البيان) ٣٦٤، ٤. ويُلاحظ أن قتادة يروي عنها (راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب).

(٦٩) ابن الجوزي ٤؛ ٢٠، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٧٠) المرجع السابق ١٥، ١٠-١٢.

(٧١) المرجع السابق ٢٣، ٦-٨؛ عن الحبيب العجمي راجع تحت ٢-٢-٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٧٢) المرجع السابق ٢١، ٥-٧؛ ليس من الضروري افتراض أن رابعة العدويَّة كانت فقيرة.

(٧٣) راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

Fellow-Saints in Islam (حيث تتعرض صفحة ١٣٧ وما بعدها إلى زاهدات أخريات) راجع بالأولى عبد الرحمن بدوي *شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية* (القاهرة ١٩٦٢، مع مجموعة نصوص أخرى)؛ أيضاً رتر Ritter (بحر الروح Meer der Seele) وسميث Smith ضمن EI ١ ٣؛ ١١٧٧-١١٧٨، و أ. شمل A. Schimmel ضمن ER ١٢؛ ١٩٣-١٦٤ - عن تطور مماثل حدث في بلاد الشام، والذي يبدو أنه تأثر بالبصرة راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-٢-٣-٣، وعن الزاهدات في الكوفة راجع المرجع السابق ٢-٢-٨-٤-١؛ عند الخوارج راجع كتاب (البيان) للجاحظ ١؛ ٣٦٥، ٢.

٢-٢-٢-٢-٢-١- أهميَّة بَلْدَة عَبَّادَان

يُعتبر عبد الواحد بن زيد لدى [المستشرق الفرنسي] ماسنييون بمثابة واضع الأسس الفكرية في عَبَّادَان؛[١] غير أن حقيقة هذا الأمر لم تعد مؤكدة على النحو الذي كان يفترضه المرء.[٢] حقاً إن عبد الواحد بن زيد قد زار عَبَّادَان بالفعل، إلا أنه ليس من السهل إثبات المدى الذي كان عليه نفوذ هذا الرجل فيما يخص إعطاء هذا المكان صورة مُعيَّنة. فمثلاً نجد أن ابن تيمية يتناول هذه المسألة على نحو مقتضب جداً، حيث يذكر أن بعض تلاميذ عبد الواحد قد أسسوا هناك أول «دُوَيْرَة» للصوفية.[٣] لكن هذا لا يمكن اعتباره بمثابة اتخاذ تقليد للصوفية ولا حتى بمثابة وضع أساس لانطلاقها.[٤] على كلٍ فإن هذه المبادرة سرعان ما لاقت قبولاً عند الناس؛ حيث نجد «أبو العتاهية» يقسم في أبيات من الشعر على أن بركة الله قد حلت على عَبَّادَان وعلى من يقيم بها.[٥] كان من بين المقيمين في عَبَّادَان الكثير من القدرية؛ ذلك لأن

---

(١) Essai ٢؛ ٢١٤.

(٢) راجع شمل Schimmel (الأبعاد الصوفية Mystical Dimensions) ٣١. [*الأبعاد الصوفيّة للإسلام وتاريخ التصوّف*، ترجمة عيسى علي العاكوب (عن الانجليزية)، دمشق ٢٠١١ (مراجعة الترجمة)]

(٣) ماير Meier (أبو سعيد Abu Said) ٣٠٣؛ بوجه عام راجع Rubinacci ضمن AIUON ١٠/ ١٩٦١/ ٣٧-٣٩.

(٤) كلمة «دويرة» هي تصغير لكلمة «دَار» أكثر من كونها تصغيراً لكلمة «دَيْر» (راجع ماير Meier، المرجع السابق، هامش ٧٠). إلا أن هومرين Homerin يترجمها بـ «دَيْر» (راجع Arabica ٣٢/ ١٩٨٥/ ٢٢٣).

(٥) [أبو العتاهية: سَقَى اللهُ عَبَّادَان غَيْثاً مُجَلِّلاً فإن لها فَضلاً جديداً وأوّلا (مراجعة الترجمة)] (ديوان)، تحقيق فيصل ٣١٣، رقم ٣٢١.

المعتزلة وجدوا هناك فيما بعد تحصيناً لهم.[٦] وعندما بدأ المجبرة في الانتشار، هدم شخص داراً، كان قد أنشأه - للصوفيين ؟ - من ذي قبل.[٧] فيما بعد اعتكف أشخاص مثل أبو سليمان الدَارَاني وبِشر الحَافي والسَري السَقْطي وسَهْل التُسْتَري زمناً في هذه الدار.[٨]

نرى وجوب إعارة أكبر أهمية هنا لمعرفة ما الذي كان يدفع بالزهاد البصريين للذهاب إلى عَبَّادَان؛ ولعّل إجابة هذا السؤال تبدو متمثّلة في وصفهم «بالرهبانيَّة». لكن يبدو أن هناك سبب آخر. إنها عبادان الواقعة في الخليج الفارسي، يحدها من الغرب شط العرب ومن الشمال الكارون (دجيل) ومن الشرق بهمنشير التي تبعد مسيرة يوم ونصف من البصرة. كما أنها آخر مستوطنة قِبَل البحر، وهي هامة بالنسبة للتنقل عبر البحر، فحركة المرور كانت ممكنة من هناك من أجل الوصول إلى ضفتي البحر؛ حيث يروي الاصطخري عن وجود منارات مصنوعة من الخشب كانت توجد على القناة قُبالة المدينة.[٩] ويبدو أن هذا المكان قد شهد إنشاء مرفأ ما، كانت من مهامه حماية البصرة من قراصنة البحر،[١٠] وقد كان القائمون على حراسة هذا المرفأ من المتطوعين. وكما كان الحال في بلاد الشام، فإنه حدث في عَبَّادَان أيضاً ارتباط بين الزهد وبين *الجهاد*؛ غير أنه هذا الارتباط كان ضعيفاً بالمقارنة للتوجهات الأخرى. كان أبو العتاهية ينعت كل من يقيم في عَبَّادان بأنه «مُرَابِط»،[١١] فهنا كانت

---

(٦) راجع الجزء الرابع من هذا الكتاب، ج- ٧-١.

(٧) الجاحظ (البيان) ٢٠٩، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ راجع أيضاً في الجزء الثالث من هذا الكتاب، ج- ٢-٣.

(٨) بفورنج Boewerin (رؤية التصوف للوجود Mystical Vision of Existence) ٤٧-٤٨.

(٩) عن ذلك بالتفصيل راجع الويل سوتون Elwell-Sutton ضمن الموسوعة الإيرانية EIran ١؛ ٥١-٥٣ تحت «عبادان»، وكيرواني Kairwani ضمن موسوعة إيران GIE ١؛ ٢٠-٢٢؛ صالح العلي (حياة البصرة) ٢٢٠-٢٢٢؛ كراولسكي Krawulsky (إيران Iran) ٤٦٠. لم تعد الجزيرة تقع الآن على البحر، وإنما تبعد ٥٠ كم عن شاطئ الخليج الفارسي، وقد زاد انحدار دلتا شط العرب (راجع لوكهارت Lockhart ضمن دائرة المعارف الإسلامية EI ١؛ ٥ a). كذلك فإن البصرة الحالية تختلف عن البصرة القديمة (= الزُبَير)، راجع الخريطة لدى هانسمان Hansman ضمن Iranica Antiqa ٧/ ١٩٦٧/ ٣٥.

(١٠) صالح العلي ٢٢٠؛ لبيب Labib ضمن: الإسلام Der Islam ٥٨/ ١٩٨١/ ١٩٥٨.

(١١) [كانت هناك مُناظرة للشاعر المرابط الدلائي مع أبي العتاهية لدى الرشيد عن الزهد (مراجعة الترجمة)] (ديوان) ٣١٣ المقطع قبل قبل الأخير؛ كذلك الجاحظ (البخلاء) ٢٠٩ المقطع قبل الأخير. هناك أسانيد أخرى واردة ضمن الموسوعة الإيرانية EIran ١؛ ٥٢ b ولدى صالح العلي ٢٢١.

الفرصة سانحة للدعوة للإسلام نظراً لأنه كان يعيش هناك بعض الكفار من الهنود،[١٢] الذين يبدو أنهم كانوا من قبائل *الزُط* ممن كانوا يستوطنون المكان منذ زمن بعيد؛[١٣] إلا أنه يمكن افتراض أن التجار الهنود كانوا يستقرون بعض الوقت هناك قبل أن ينقلوا بضاعتهم إلى البصرة، ويبدو أن المقر الذي كان يقيم به هؤلاء التجار في عَبَّادَان قد قام *الزنج* [زنوج سودانيو الأصل] بهدمه سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م.

يدل اسم البَلْدَة عن أصلها. لكن اسم بَلْدَة عَبَّادَان تأتي في صيغة «مُثنّى لا يدل على التثنية»، وقد كان هذا هو المُعتاد في تسمية العزب الكبيرة في البَصْرَة:[١٤] «عَبَّادَان» هي نسبة إلى عباد بن حسين الحَبطي، الذي آلت إليه ملكية منطقة عَبَّادَان في فترة حكم الحجاج للمدينة.[١٥] وطبقاً لرواية يوردها لنا هشام بن الكلبي، ويأخذها عنه البلاذري،[١٦] فإن عباد هذا كان أيضاً أول من *رابط* في هذا المكان.[+] وقد

---

(١٢) هذا ثابت بأحاديث تُروى عن النبي (المستوفي *نزهة القلوب* ٩٣).

(١٣) هكذا عند بلاّ Pellat (Milieu basrien) ٣٧-٣٨؛ راجع البيانات التي صدرت حديثاً عند كرون Crone (Meccan Trade) ٤٧. وعن الزُط [قبائل غجريّة أصلها شواطئ الهندوس (مراجعة الترجمة)] راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢، ٤٨٨-٤٨٩؛ كذلك هننجر Henninger (Arabica Varia) ٢٦٢-٢٦٣.

(١٤) عن هذه الظاهرة راجع ناجي معروف ضمن مجلّة كليّة الآداب [تصدرها جامعة] بغداد ٥/ ١٩٦٢/ الجزء العربي ص ٥-٧؛ كذلك بيلاّ Pellat (Milieu basrien) ١٢، هامش ٤، وفوك Fück (Arabiya) ٨. ومن الجميل ملاحظة الأفكار التي يتوصل لها رجل غريب عن المكان مثل المُقَدّسي عندما يحاول تفسير مثل هذه الصيغ (راجع *أحسن التقاسيم* ٤١٢، السطر الأخير والسطران السابقان له).

(١٥) انظر البلاذري (فتوح) ٤٥٣ رقم ٩١٣؛ وهي مكتملة عند ياقوت (بلدان)، راجع بالأخص تحت عبادان. ويُروى أن عباد بن حسين عندما كان قائداً للشرطة تحت إمرة مصعب بن الزبير عارض المختار، وساند الحجاج ضد ابن الأشعث (راجع الطبري، طبقاً للفهرست). وهناك رواية مشابهة عن ضيعة سليمانان في البصرة، والتي يرجع اسمها إلى الزاهد سليمان بن جابر والذي رحل إلى هناك لحراسة الحدود (راجع ياقوت معجم *البلدان* ١؛ ٤٣٥ b، - ٤-٦). عن اشتقاقات أخرى شبيهة راجع الموسوعة الإيرانية EIran وموسوعة إيران GIE (المادة سالفة الذكر).

(١٦) (فتوح) ٤٥٣، ١٢-١٤.

(+) يرجع تاريخ بناء *عَبَّادَان* إلى ظهور عيسى بن مريم عليه السلام. ومما يعزز هذا القول ما جاء في الحديث الشريف: «مَنْ أدرك منكم عَبَّادَان فليرابط بها، فإنها طينة من طين بيت المقدس حملها الطوفان أيام نوح.» يرجع تسمية عَبَّادَان إلى عبادة أهلها. و *عَبَّاد* (بفتح العين وتشديد الباء) صيغة مبالغة لكلمة *العابد* وتعني كثير العبادة، وبما أن أهل هذه البقعة كانوا زُهَّاداً عُبَّاداً، أطلقوا عليها *عَبَّادَان* بمعنى أرض العبادة أو محل إقامة العُبَّاد. أمّا فيما يتعلّق بإلحاق *الألف والنون* المضافين في نهاية مفردة *العَبَّاد* فيقول ياقوت الحموي: هو لغة مستعملة في البصرة ونواحيها، إنهم إذا سمّوا =

أقدم على هذه المبادرة في النصف الأول من القرن الثاني الهجري رجل اسمه:

أبو حَفْص رَبيع بن صَبيح (؟)[١٧] السَعْدِي

مولى من موالي بني سعد من تميم؛[١٨] كان يجمع المال من أهالي البصرة لينفقه في ترسيخ أركان مكان، (ربما كان عبارة عن جزيرة) قد *رابط* فيه بنفسه. كانت له علاقات دائمة بالهند، التي سافر إليها *غازياً* عدة مرات.[١٩] وعندما أوفد الخليفة المهدي عام ١٥٩هـ/ ٧٧٦م بعثة استكشاف عبر البحر، انضم إليها ربيع مع متطوعين من أهالي البصرة. لكنه في طريق عودته أُصِيب بالحُمَّى، فمات سنة ١٦٠هـ/ ٧٧٧م؛ حيث دُفن في جزيرة كائنة على طريق العودة.[٢٠]

= موضعاً أو نسبوه إلى رجل أو صفة يزيدون في آخره ألفاً ونوناً كقولهم في قرية عندهم منسوبة زياد بن أبيه *زيدان*. كما ينبغي القول إن بعض المفردات العربية تُجمع بالألف والنون مثل *البيضان* وهي جمع *البيض*، أو *الحُمران* وهي جمع *الأحْمَر* أو *السودان* وهي جمع *الأسود* واسم الجمع يُطلق على محل توطنتهم، وأُطلق على بلدهم هذا الاسم ثم سُمّي به ، وقد تكون عَبَّادَان جاءت من هنا، وهذا التعبير لا يختلف عمّا كتبه ياقوت الحموي. انظر *تاريخ وأشخاص وتراث*، عبد النبي القيم، مجلّة العربي، العدد ٦٤٤-٢٠١٢/٧. (مراجعة الترجمة)

(١٧) قراءة الاسم غير واضحة. عند البلاذري (الموضع السابق) وعند خليفة (تاريخ) ٦٧٠، ٩ يرد اسم «صبح»؛ غير أن اسم «صبيح» هو الأكثر وروداً لدى كل من: ابن سعد (٧ ؛٢؛ ٣٦، ١)؛ وكيع (*أخبار القضاة* ٢؛ ١١٧ المقطع قبل الأخير) ؛ ابن حنبل (علل) ١٣٥، ٣ و٢٢٢ رقم ١٣٩٨؛ الطبري (انظر فيما بعد) ؛ الكعبي (*مقالات* ٩٣، ١٢؛ حيث يورد الكنية أيضاً)؛ أبو نعيم (حلية ٦؛ ٣٠٤-٣٠٥)؛ الفسوي (معرفة ٢؛ ١٣٥، ٦)؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل١؛٢؛ ٤٦٤ رقم ٢٠٨٤)؛ ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٢٩٢، ٢)؛ العقيلي (ضعفاء ٢؛ ٥٢ رقم ٤٨٣)؛ الذهبي (ميزان رقم ٢٠٨٤). كما نجد أن غويارد Guyard يعطي تشكيلاً للاسم ليُنطق «صُبَيْح»؛ وذلك اعتماداً على عبارة غير واضحة عند الطبري (قارن ٣، ٤٦٠ هامش h)؛ الشيء ذاته لدى سزكين Sezgin في Buharinin kaznklari (ص ٤١ و٤٥). غير أن اسم «صَبِيح» ظل النطق المعتاد لاسم هذا الرجل، حتى أن الذهبي لا يسجل اسمه ضمن الشواذ من الأسماء (٤٠٩ ، ٦-٨). - هناك خطأ مطبعي في *التاريخ الكبير* للبخاري يورد اسمه بلفظ «صَبِيع» (٢؛١؛ ٢٧٨ رقم ٩٥٢).

(١٨) ابن سعد (طبقات)، الموضع السابق.

(١٩) البلاذري (المرجع السابق)، مأخوذ نسبياً عن (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛ ٣٦، ١-٣؛ كذلك (ميزان) رقم ٢٧٤١ طبقاً لما ورد عن الشافعي. وفي ذلك راجع أيضاً أ. نوت A. Noth (الحرب المقدسة Heiliger Krieg) ٨١ (يرد فيه اسم «ربيع بن صُبْح») وحديثاً صدر عن د.ن. ماكلين D. N. MacLean (الدين والمجتمع في السند العربية Religion and Society in Arab Sind) ١٠١.

(٢٠) الطبري ٣؛ ٤٦٠، ٦-٨ و٤٧٦، ١٦-١٧؛ عن تاريخ وفاته راجع خليفة (تاريخ) ٦٧٠، ٩، وعن هذه البعثة الاستكشافية راجع كنيدي Kennedy (العصر العباسي الأول Early Abbasid Caliphate) ١٠٦.

لم يكن ربيع من المحاربين المخضرمين . لكنه كان أول من قام في البصرة بتبويب الأحاديث تبويباً موضوعياً في فصول، فقام بتأليف مُصَنَّف؛[21] غير أن هناك الكثيرين ممن يختلفون على كونه أول من فعل ذلك،[22] على الرغم من ذلك فلا يوجد أحد يشكك من حماسته في تجميع الأحاديث. روى عن الحسن البصري وكذلك عن يزيد الرَقَاشي؛ وقد حفظ أبو نعيم الإصفهاني العديد من هذه الأحاديث.[23] ومما يلفت الانتباه هو أن أحاديثه تورد كثيراً كلمة «ذِكْر»؛[24] ولا يعني حتماً أنها ارتبطت في هذا الوقت بمعنى الذِكْر الذي يُمارس عملياً في طقوس الصوفية، غير أن هناك رواية تذكر بأن ربيع كان مواظباً على صلوات التَهَجُّد.[25] أما حديث النبي محمد الذي يذكر بأن النساء التقيات مثلهن في ذلك مثل الأتقياء من الرجال ليس لهن إلا الجنة،[26] فله وقع خاص في ملحمة الزهد.[27] كان ربيع مهتماً أيضاً بالمسائل الفقهية؛ وقد تبع في ذلك منهج الحسن البصري.[28] حيث نقل عن «أسد بن موسى» - المصري ولكن ربما بصري المولد- أقاويل بها بدع.[29] لا يمكن

---

(٢١) (ميزان) رقم ٢٧٤١؛ راجع أيضاً سزكين Sezgin (Buharinin kaznklari) ٤١ و٤٥ وكذلك عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٥٩.

(٢٢) عن قوائم الأوائل المتبنية لرأي آخر في هذه النقطة راجع Ramhurmuzi لدى ابن رجب (شرح علل الترمذي) ٦٨، ٣-٥، وقد حققها جونبول Juynboll (تراث المسلمين Muslim Tradition) ٢٢-٢٣، راجع كذلك تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٣) (حلية) ٦؛ ٣٠٧ المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ حيث أُخذ بحد كبير عن سفيان الثوري.

(٢٤) المرجع السابق ٣٠٩، ٣.

(٢٥) ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٢٩٢، ٢-٤.

(٢٦) (حلية) ٦؛ ٣٠٨، ١٥-١٧.

(٢٧) راجع أيضاً ٣٠٨، ١٠-١٢: الأطفال الذين يموتون بلا ذنب اقترفوه سيصبحون في الجنة خدمة لأصحاب الجنة (عن هذه القضية راجع الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ٤؛ ٦٤، ونص ٨؛ ٩، ونص ٩؛ ١٠، والجزء السادس؛ نص ٢٢؛ ٢٥٤/ ٥). أما الأحاديث التي يرويها ربيع عن يزيد الرقاشي فمنها أحاديث مشهورة، ومنها أحاديث غريبة (المرجع السابق ٣١٠، ١٢-١٣).

(٢٨) الطحاوي (كتاب الشروط الكبير) طبقاً لما ورد عند واكين Wakin (مهمة الوثائق Function of Document) ١؛ ١. ٧. وعن روايات الزهد عن الحسن راجع (حلية الأولياء) ٦؛ ٣٠٤، ٦-٨؛ طبقاً لحكم أبي نعيم الأصفهاني فقد كانوا جميعاً مَفردين (٣١٠، ١٢-١٣).

(٢٩) ابن وَضَّاح (بدع) ٢؛ ٢، ١٨، ١٩ وما إليه؛ عن أسد بن موسى راجع تحت ٥-٣ من هذا الجزء من الكتاب، ودائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، زيل Suppl ٨٧ b.

الحزم في مسألة هل ربيع بن صبيح كان قدرياً،[٣٠] أم هل كانت له علاقات بالقدرية.[٣١] غير أن هناك اختلاف على سيرته منذ البداية.[٣٢] اقترب منه القدريون مثل سعيد بن أبي عروبة ومبارك بن فضالة،[٣٣] ولكن الحكم عليه ظل متوقفاً على مسألة إلى أي مدى يُسمح للتوجه التزهدي أن يحتل مكانة بين أصحاب الحديث[٣٤].

كان عبد الواحد بن زيد من معاصري ربيع بن صبيح، ويُروى أنه كان يسانده، ولكن لا يبدو أنه حمل في وقت ما المبادرة عن هذا الرجل المحب للسفر إلى الهند وصاحب النفوذ الكبير. يُعد كَهْمَس بن الحسن من ضمن المقربين إلى ابن صبيح، وكان قد شارك إبان شبابه سنة ٩٣هـ/ ٧١١م في غزوة في السند.[٣٥] لا يمكن افتراض أن بلدة عَبَّادَان كانت تخلو من عوامل الجذب آنذاك، فيُروى أن مقاتل بن سليمان مات هناك؛[٣٦] غير أن هؤلاء الذين كان يقيمون هناك على نحو دائم، لم يكونوا على قدر كبير من الشهرة؛[٣٧] حيث لم يكن الوصول إلى الشهرة يُشَكِّل غاية عندهم. واحد فقط منهم استطاع شد انتباه المتخصصين في علم الحديث، يُدعى:

أبو عَاصِم عبد الله بن عُبَيد الله المُرِّي البَصْري العَبَّادَاني

ينعته الذهبي بالقدري؛[٣٨] غير أن ذلك ربما يكون من قبيل الخطأ، فلا يوجد مصدر آخر يتبنى هذا الرأي،[٣٩] أما ما فعله العُقَيلي في هذا الأمر فهو النقل المجرد لما

---

(٣٠) هكذا عند ابن بطة (الإبانة الكبرى) ٤٥٣، ٢-٤.

(٣١) هكذا في كتب أهل الاعتزال (راجع الكعبي ٩٣، ١٢-١٣ > (فضل) ٣٤٢، ٦ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٧، ١٦).

(٣٢) هكذا في (طبقات ابن سعد) ٧؛٢؛ ٣٦، ٤-٥.

(٣٣) (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم و(ميزان) الموضع السابق؛ (حلية) ٦؛ ٣٠٥، ١٢-١٤؛ العقيلي ٢؛ ٥٢، ١٤-١٦.

(٣٤) ابن حنبل يُولِّيه تقديراً (علل ١٣٥، ٣-٤؛ الفسوي ٢؛ ١٣٥، ٣-٥).

(٣٥) يعتمد خليفة بن خياط في هذه الوقائع على ابنه الذي روى عن أبيه (تاريخ ٤٠٥، ٨-١٠؛ في ذلك راجع ماكلين MecLean: *الدين والمجتمع Religion and Society* ١٠٠). عنه راجع تحت ٢-٢-٢-٢-٢من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٦) *فضائل بَلْخ* ٨٩، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له (حيث ورد عام ١٥٨هـ/ ٧٧٥م باعتباره تاريخاً للوفاة). في ذلك راجع تحت ٣-١-٢-١-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٧) راجع المعلومات لدى ابن الجوزي (صفة) ٣؛ ٤٠-٤٢.

(٣٨) (ميزان) رقم ٤٤٣٧.

(٣٩) البخاري ٣؛١؛ ١٣٩-١٤٠ رقم ٤١٩؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛٢؛ ١٠٠-١٠١ رقم ٤٦٥.

أورده أستاذه فضل الرَقَاشي،[٤٠] الذي يُعتبر الوحيد الذي يروي عن عبد الله بن عبيد الله العديد من الأحاديث عن الزهد، والتي حفظها لنا أبو نعيم الأصفهاني، وأكثر هذه الأحاديث تميزاً هو ذلك الحديث الذي يتكلم عن رؤية الله في الجنة.[٤١]

٢-٢-٢-٢-٣- آراء كلاميَّة وعقائديّة خاصة لدى مَدَارِس الزُهْد في البَصْرَة

موقفٌ خاصٌ اتخذه الزُهَّاد المُتمثلين في أكثر تلاميذ مدرسة الحسن البصري انتماءً إلى عمرو بن عُبيد. وقد تعرَّض هؤلاء إلى *المسح من ذاكرة التاريخ*، إلا أنهم على الرغم من ذلك بقوا فيها بسبب بعض العادات والآراء التي لاقت معارضة من غالبية الناس. فبجانب لبسهم للصوف[١] كان من بين عاداتهم أن يُصلّوا وهم مرتدين أحذيتهم، وأن يداوموا على ارتدائها. وقد كانت هذه عادة قديمة؛ حيث ظل وَهْب بن مُنَبِّه يُصلّي مرتدياً حذائه[٢]، كما فاقه الحسن البصري بأنه كان يبقى دائماً مرتدياً حذائه حتى أثناء نومه.[٣] وقد تم إرجاع سبب هذه الظاهرة إلى مُخالفة اليهود الذين لا يُصلّون في نعالهم - تقديساً لما ورد في العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح ٣: ٥ - [. . . موسى . . .ناداه الله. . . : اخلع حذاءك من رجليك. لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مُقَدَّسة]. ويُروى أن ثور بن يزيد - وهو من بلاد حمص - كان يحث على عدم مشاركتهم في هذا.[٤] وهناك العديد من الأحاديث التي تؤيد تلك العادة،[٥] وهي عادة لها تبريرها نظراً لوجود بعض المساجد المفتوحة ذات الأرض المُغطّاة

---

(٤٠) (ضعفاء) ٢؛ ٢٧٤، - ٦. عنه راجع تحت ٢-٢-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤١) (حلية) ٦؛ ٢٠٨ المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له = السيوطي (لآلئ) ٢؛ ٤٦١، ١٥-١٧؛ راجع أيضاً المرجع السابق ٢٠٨، ٩-١١؛ ٢٠٩، ٥-٧ و٢١٠، ٢-٤؛ وفي ذلك أيضاً ملاحظة ٢١٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. جميعهم يتفقون في الإسناد: «أبو عاصم» < «فضل الرقاشي» < «محمد بن المنكدر» (تُوفي ١٣٠هـ/٧٤٨م) < «جابر بن عبد الله» (الخزرجي، تُوفي ٧٨هـ/ ٦٩٧م)؛ طبقاً لما ورد في صحيفته، راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ١/ ٨٥).

(١) الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٦٦، ٢.

(٢) الرازي (تاريخ صنعاء) ٣٧٨ السطر الأخير.

(٣) (طبقات ابن سعد) ٧؛١؛ ١١٦، ٢١؛ الجاحظ (البيان) ٣؛ ١١٠، ٦-٧.

(٤) (ميزان) ١؛ ٣٧٥، ١١-١٣؛ راجع أيضاً جولدتسيهر Goldziher (Ges. Schr.) ٢؛ ٨٩، وحديثاً صدر كستر Kister ضمن JSAI ١٢/ ١٩٨٩/ ٣٣٦-٣٣٨. اليهود أنفسهم لم يتحدوا في هذه المسألة (المرجع السابق ٣٥٤-٣٥٦).

(٥) ابن أبي شيبة (مصنف) ٢؛ ٤١٥-٤١٧؛ السيوطي (لآلئ) ٢؛ ١٧، ٤-٦.

بالحصى والزلط؛ غير أن هذه العادة لم تكن مُلزمة قَطْ. على الرغم من ذلك فإن أيوب بن خُوط - وهو من القدرية -[٦] احتج على ذلك بحديث للنبي محمد يقول فيه بأن من لبس حذاءه في المسجد فما يزال على فرسه.[٧] والمعارضون الذين يقصدهم هنا لا يصرون على أن يظل المرء لابساً حذاءه طيلة الوقت، وإنما يرون وجوب لبسه عند القيام لأداء الصلاة، أما أثناء جلوسهم فيضعون أحذيتهم أمامهم.[٨] ينضم للقائلين بذلك صُوفي يُدعى كِلاب بن جَري، وقد كان معروفاً بأنه من *المتكلّمين*؛[٩] غير أننا نعرف معلومات أكثر عن الشخص التالي ذكره، وخاصة عن آرائه الكلاميَّة:

هَاشِم (بن) الأوقَص[١٠]

يتفق هاشم مع عمرو بن عُبيد في رفض أن تكون الآيات القرآنية التي تنبئ عن مصير بعض الأشخاص - مثل *أبو لهب* - مكتوبة في اللوح المحفوظ.[١١] إن هذا حُكم مُسبَّق [Topos] ؛ وقد عُبِّر عنه أيضاً القدري عثمان بن مِقْسَم.[١٢] غير أن هذا لا يمنع من التأكيد على نفي صفة الجبرية عن هاشم الأوقَص الذي كان متكلماً.[١٣] إلا أنه أولى الإسناد أهمية أكبر من مثيلتها لدى عَاصِم بن عَطَاء، وربما أنه لم يكن مختاراً عندما خالفه فأقر بالجنة لأولئك الذين كانوا معارضين لموقعة الجمل، ويبني رأيه في ذلك على أن كلاً من عَلي وطَلْحة والزبير قد شهدوا بدرًا مع النبي، لذلك يسري

---

(٦) عنه راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٧) [استكثروا من النعال ؛ فإن الرجل لا يزال راكباً ما انتعل. (رواه مسلم؛ رقم ٢٠٩٦)] ابن قتيبة (تأويل) ٩٠، ١-٢ = ٧٥، ٤-٥/ ترجمة لوكمت Lecomte ٨٤ § ٩٨.

(٨) الجاحظ (البيان) ٣؛ ١١٠، ٨.

(٩) المرجع السابق ٣؛ ١١٠، ١٠، و١ ؛ ٣٦٦، ١-٢؛ عنه راجع أيضاً ابن الجوزي (صفة) ٣؛ ٢٨٩-٢٩٠.

(١٠) جاء الاسم دون ذكر كلمة «ابن» عند ابن عدي (تُوفي ٣٦٥هـ/ ٩٧٦م)؛ هكذا أيضاً لدى الجاحظ. ورد لفظ «ابن» عند مفيد (الفصول المختارة) ٢؛ ٣٥، ٦/ ١٨٥، ٤. أما الذهبي فيورد الإمكانيتين (ميزان رقم ٩١٨٠ و٩١٩٤). معنى كلمة «أوقَص» هو الرجل ذو الرقبة القصيرة، والذي رأسه قائمة مباشرة على جزعه (راجع *اللسان* في الموضع السابق). راجع أيضاً (لسان الميزان) ٦؛ ١٨٥ رقم ٦٦٠.

(١١) راجع الجزء السادس من هذا الكتاب ؛ نص ١؛ عن هذه المسألة راجع أيضاً جمارت Gimaret (Livre des Religions) ٢١٨، هامش ٨٣.

(١٢) راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٣) الجاحظ (البيان) ١ ؛ ٣٦٦، ١-٢؛ ابن قتيبة (تأويل) ١٧، ٥ = ١٤ ، السطر الأخير والسطر السابق له/ ترجمة ١٦ §٢٤.

عليهم ما ورد في حديث [مرفوع] للنبي يقول فيه: *«لعلَّ الله تعالى اطَّلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»*. وقد علم هشام بأن الحسن البصري قد نعت المعارضين الثلاثة بأنهم «عتقاء الله من النار». لكنه لم يسعد بذلك، لأن هذا يعني أن الأتباع هلكوا، بينما القادة نجوا.[١٤] بهذا يكون هاشم قد رأى في الأصل رأياً مشابهاً لرأي واصل المُتمثِّل في أن الحرب بين الفريقين هي بمثابة الذنب. وعلى اعتباره بصرياً فلم يكن هاشم الأوقَص يولي تقديراً لعَلي بن أبي طَالِب، وقد سلك مسلك عمرو بن عبيد في اتهام عَلي بتحريف قول النبي.[١٥]

لم يستطع هاشم الأوقَص أن يأخذ مكانة بين *المحدثين*، وكان كغيره من الزهاد يروج من خلال أحاديثه لمزيد من الورع والتقوى، ومما يوضح ذلك الحديث [المرفوع] «مَنْ اشترى ثوباً بعشرة دراهم وفي ثمنه درهم حرام لم تُقْبَل له صلاة ما كان عليه.»[١٦] يبدو أن هذا الكلام ليس مجرد تحذير من مغبة التجارة بالباطل؛ حيث كان هشام الأوقَص صوفياً يقف من التجارة عموماً موقف العداء. وربما يمكن قياس حدة النقد الذي تلقاه من خلال أنه جعل *ابن عُمَر*، الذي روي الحديث عنه، يؤكد بإشارة معبرة توحي بأن النبي لم يقل هذا مرة واحدة؛ بل كرر ذلك مرة ثانية.

هناك شخص آخر له هذه الآراء نفسها، ولاسيَّما ما يختص بخلع الحذاء أثناء الصلاة وما يختص بمعارضي معركة الجمل، ونقصد به حَوْشَب،[١٧] وهو غير القدري حَوْشَب بن عَقِيل الجَرْمِي،[١٨] وإنما هو:

أبو بِشْر حَوْشَب بن مُسْلِم الثَقَفِي

مولى من موالي ثَقيف،[١٩] وكانت له علاقة بعبد الواحد بن زيد؛ غير أنه مات قبله بفترة طويلة بسبب الطاعون، أي في سنة ١٣١هـ.[٢٠] لم يكن حَوْشَب يكترث بأهل

---

(١٤) راجع الجزء السادس من هذا الكتاب، نص ١٢.
(١٥) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ١٠؛ ١٤ وتحت ٢-٢-٦-٢-٧ من هذا الجزء من الكتاب.
(١٦) (ميزان) رقم ٩٧٢٠. قد قمت بتوضيح الترجمة بعض الشيء.
(١٧) الجاحظ (البيان) ٣؛ ١١٠، ٩؛ راجع الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ٦؛ ١٢.
(١٨) عنه راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.
(١٩) الفسوي ٢؛ ٢٤٠، ١١. النص يورد اسم حَوْشَب فحسب، غير أن الناشر محق فيما وصل إليه من المراد بصاحب الاسم (راجع *تهذيب التهذيب* ٣؛ ٦٦ رقم ١٢٥).
(٢٠) (حلية) ٦؛ ١٩٩، ٦-٧.

زمانه كثيراً،[٢١] ووصف القَدَري أيوب السَختياني (الذي توفّى معه في العام ذاته، وكان مُنقلباً على عمرو بن عُبَيد) بأنه «وحش ضار» .[٢٢]

٢-٢-٢-٣-١- البَكْرِيَّة

بجانب هذين الشخصين سالفي الذكر فإن هناك ثالث يستحق منا معالجة مستفيضة لشخصيته، إنه:

بَكْر ابن أُخْت عبد الوَاحِد بن زَيْد

هذا يعني أنه ابن أخت الصوفي المعروف، وعليه فهو أصغر منه سناً. لا يُروى عن بكر أنه قال شيئاً في مسألة لبس الحذاء أثناء الصلاة. لكن جدير بالذكر عنه أنه كان يمثل عقلاً أكثر تنظيماً؛ حيث استطاع أن ينشئ مدرسة من حوله. نِسْبَة بكر إلى خاله أمر غير معهود في التراث العربي؛ غير أنه يدل على القدر الكبير الذي كان الناس يولونه لعبد الواحد بن زيد. لكن ليس لدينا إلا مصدر واحد يدلنا على الاسم الحقيقي لبكر، فقد كان اسمه بكر بن عَبْد رَبِّه.[١] وعلى ما يبدو أن هذا الاسم كان معروفاً لدى المهتمين بعلم الحديث، فهناك محدث بالاسم نفسه يروي عن تلميذ مكحول.[٢] حمَّله ابن قُتَيبة لقب «بكر العَمِّي»،[٣] وهو بذلك يصبح منتسباً إلى بني العم من بني تميم؛[٤] غير أن هذا ربما يكون نوع من الخلط.

ينبغي أن نفصل بينه وبين بكر بن محمد العَمِّي، وهو من الأحناف وقد درس على يد محمد بن سَمَاعَة (عنه راجع *الجرح والتعديل* لابن أبي حاتم ١؛ ١٧٣ رقم ٣٨٢). علماً بأن ابن سَمَاعَة لم يمت قبل عام ٢٣٣هـ/٨٤٧م (راجع سزكين Sezgin *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٤٣٥)؛ هذا يعني أننا نتحدث في عمق القرن الثالث الهجري. - كذلك فإنه من قبيل الخطأ ما فعله نيبرج Nyberg عندما قال بأن بكر هذا هو بَكر بن زِيَاد

---

(٢١) ابن حنبل (علل) ١٥٥ رقم ٩٧٠، والذي يورد أيضاً اسم حَوْشَب فحسب.

(٢٢) راجع تحت ٢-٢-٧-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١) أبو مُنعم النسفي (تبصرة الأدلة) ورقة المخطوط رقم ٣٢٣ b، ١٦.

(٢) (ميزان) رقم ١٢٨٨ . عن مُعَلِّمه علي بن أبي سارة راجع (ميزان) رقم ٥٨٤٦ و(تهذيب التهذيب) ٧؛ ٣٢٤-٣٢٥ رقم ٥٤٥.

(٣) (تأويل) ١٧، ٥ = ١/١٥ ترجمة § ٢٤.

(٤) عنهم راجع تحت ٢-٢-٥-٦ من هذا الجزء من الكتاب.

البَاهِلي، الذي يروي عن عبد الله بن المُبَارك (تُوفي ١٨١هـ/ ٧٩٧)، ومن ثم فإنه يفترض أن بَكر بن زِيَاد البَاهِلي قد تُوفي سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م، وربما أن هذا الخطأ ناتج عن أن نيبرج قرأ عبد الواحد بن زِيَاد بدلاً من أن يقرأ عبد الواحد بن زَيْد (راجع الخياط *انتصار* ٢١٨؛ وعكس من ذلك موجود لدى الأعصم *فضيحة المعتزلة* ٢٩٥، هامش ٢٢١). أما الجاحظ فيذكر بَكْر آخر في سياق حديثه عن لبس الحذاء أثناء الصلاة، ونقصد به بكر بن عبد الله، ويبدو أن المقصود منه - كما يرى الناشر- هو بكر بن عبد الله المُزْنَي المتوفى سنة ١٠٦هـ/ ٧٢٤م (راجع *البيان* ٣؛ ١١٠، ٨). حتى بكر هذا يتوارى خلف لقب « *فتى البصرة*»، والذي كان يُعرف بجانب الحسن البصري أنه «شيخ *البصرة*» (راجع البيان ١؛ ١٠١، ٢ وقبل هذا الموضع).

العصر الذهبي لبَكْر ابن أُخْت عبد الوَاحِد يُؤرخ في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ويؤيد هذا التاريخ بالنظر إلى الفترة التي عاشها خاله؛ حيث يُروى أن بِشْر بن المُعْتَمِر (تُوفي ٢١٠هـ/ ٨٢٥م) قد تحدث معه.[٥] لا توجد ترجمة لحياة بكر، أما ما يذكره البغدادي عنه فهو من قبيل التخبط التام؛ إذ إنه يرى بأن بكر كان مثل جَهْم بن صَفْوَان ومثل ضِرار بن عَمرو (!)، فجميعهم ظهروا في الزمان الذي عاش فيه وَاصل بن عَطَاء الله.[٦] كان لمذهبهم تأثير امتد إلى القرن الثالث الهجري، وقد اعترض عليهم هشام الفُوَطِي (تُوفي قبل ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م؟).[٧] يسجل الجاحظ أن المعتزلة لم يكنّوا لهؤلاء إلا التحقير،[٨] هذا مع العلم بأن الجاحظ كان متضلعاً في تاريخ البصرة مثله في ذلك مثل هشام الفُوَطِي.[٩] وجدير بالذكر هنا أن المغاربة قد فندوا آراء البَكْرِيَّة، فمثلاً نجد محمد بن سَحْنُون (عاش من ٢٠٢هـ/ ٨١٧م إلى ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) يؤلّف فيهم (كتاب الرد على البَكْرِيَّة). وبعد ذلك بقرن من الزمان قام بنفس الشيء ابن أبي زيد القيرواني (تُوفي ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م) والذي كان مالكي المذهب مثل محمد بن سَحْنُون.[١٠] يتناول الأشعري البَكْرِيَّة على اعتبارها فرقة

---

(٥) الجزء الخامس من هذا الكتاب ؛ نص ٦؛ ١٣، وأيضاً ١٢.

(٦) (فرق) ١٦، ٧-٨/٢٢، ٤.

(٧) قائمة العمل ٢٤، رقم ٧

(٨) (خلق القرآن) ضمن (رسائل) ٣؛ ٣٠٠، ٢.

(٩) راجع الجزء الرابع من هذا الكتاب؛ ج- ٤-١-١ و ٤-٢-٤-١.

(١٠) القاضي عياض (ترتيب المدارك) ٣؛ ١٠٦، ١١؛ محمد المنوني ضمن مجلة كلية الآداب، الرباط ٣ -٤/ ٧٨/ ١٩٩٤. ولا نعرف ما المقصود من البَكْرِيَّة هنا (راجع تحت ٢-٢-٢-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب).

مستقلة،[11] والشيء نفسه يفعله مُفيد (تُوفي ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) في كتابه (أوائل المقالات)؛[12] غير أنه سرعان ما اختفوا عن الأنظار، فنجد البغدادي يروي عنهم مقتبساً من غيره،[13] أما الشهرستاني فلا يعرف عنهم شيئاً. ومصدرنا الرئيسي عنهم هو الأشعري، والذي يبدو أنه استند في ذلك إلى زُرقان،[14] فقد تعرف على هذه الحركة من خلال التراث البصري.[15]

لا يمكن للروايات التي ترد لنا عن بَكْر ابن أُخْت عبد الوَاحِد أن تمدنا بصورة متكاملة، لذلك يجب علينا أن نحسم الأمر من خلال تحليل الطريقة التي ترد عليها هذه الروايات. ثم ربما يجوز الانتصاح بأن نظل في تحليلنا لها واقفين على سياق علاقة هذه الروايات بحركة البَكْرِيَّة. حقاً إن الجاحظ لا يحسب بكر ضمن تلاميذ خاله؛ أي أنه لم يكن متصوفاً. لكنه كان يعتقد مثله أن الله سوف يُرى في الآخرة على هيئة بشر. ويرون أن هذا أمر ضروري، لأن الله سوف يتحدث إلى الناس يوم الحساب؛[16] وإلاّ كيف سيدور هذا الحديث ؟ لكنه يرى أن تمثل الله في هيئة البشر يتأتى في هذه اللحظة فحسب، والله هو الذي خلق هذه الهيئة لنفسه، وهي بالتأكيد بمثابة القناع.[17] علماً بأن بعض المتصوفة من العراقيين إبان العقود العشرة من القرن الثالث الهجري كانوا يؤمنون بأن عيسى هو الذي سوف يمثل هذا التجلي لله في هيئة البشر،[18] وربما أن نفس التصور شاع في البصرة أيضاً. يتسنى لنا هنا أيضاً التنويه بأن حركة السَالِمِيَّة كانت في بدايات القرن الرابع الهجري تتبنى الرأي القائل بأن الله سوف يظهر في صورة محمد، والتي هي في نفس الوقت صورة آدم.[19]

في الوقت نفسه تبيّن عدم إمكانية رؤية الله على الأرض. فهو بذاته موجود في

---

(١١) راجع (مقالات الأشعري) ٥، ٥ والاستفاضات ٢٨٦-٢٨٧.

(١٢) ص ٣٥، ٣/ ترجمة سوردل Sourdel ٢٥١.

(١٣) راجع في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ التعليق على نص ٦، ٣ - ٤ و ٦ و ٨ و ١٤-١٥ و١٧ و١٩.

(١٤) المرجع السابق؛ نص ٢ و٧، b-d.

(١٥) المرجع السابق؛ نص ٧، e.

(١٦) وهذا يُستنبط من (١٧٤ البقرة ٢)؛ راجع تحت ٢-٢-٦-١-٧-٢ من هذا الجزء من الكتاب عن واصل بن عطاء. كذلك الجزء الرابع من هذا الكتاب؛ د- ١-٢-٣ و ٤-٢-١.

(١٧) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ١٧.

(١٨) راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ ج- ٣-٢-٢-٢-٧-٣.

(١٩) صورة آدميَّة مُحمديَّة؛ راجع أبو يعلى (المعتمد) ٢١٧، السطر الأخير، ترجمة بوفرنج Boewering (رؤية التصوف للوجود Mystical Vision of Existence) ٩٤.

كل مكان.[٢٠] لا يعني هذا أن المعايشة الصوفية لم تكن موجودة على الإطلاق في هذا الزمان؛ إذ كانوا يعتقدون بأنه عندما تغادر الروح الجسد في الحُلم أو في الرؤيا فإنها تستطيع التعايش في الجنة ومع أصحابها. لقد زعم بكر أن *الروح* في معناها الحقيقي تعني الإنسان، علماً بأن معظم الكلاميين في ذلك الوقت - أي قبل عصر النَّظّام بنحو جيل- لم يكن لديهم هذا التصوّر على الإطلاق، وذلك على العكس من بكر الذي كان يبدو له أن المرء في حاجة إلى مثل هذا الجوهر، الذي هو الروح، ليستطيع تفسير لماذا أن الإنسان يحيا ويعرف ويعمل، فبدون الروح يصير جسداً بلا حياة. هذا يعني أيضاً أن الروح ليست شيئاً خاصاً بالإنسان فحسب، فكل الكائنات الأخرى لا حياة لها بدون الروح.[٢١]

لو افترضنا أن كلاً من المعرفة والقدرة على الفعل يعتمدا على الروح، فإنهما حتماً ليسا بدائمين، هكذا كان بكر مثله في ذلك مثل معظم معاصريه يعتقد بوجود نشاطات معرفية منفردة ويعتقد كذلك بوجود أفعال متعاقبة يُمنح المرء القدرة على فعلها، وعلى ذلك فإنه من المهم أن يستهل المرء هذا المنح للقدرة قبل أن يستهل في الفعل.[٢٢] بهذا يكون بكر قد أفصح عن فكره القدري، فما فعله لم يعدُ وضع هذا الفكر في إطاره النظري المعهود في زمانه.[٢٣] على كلٍ فقد اتفق بكر مع خاله في أن الإخلاص ليس شأن من شئون الإرادة فحسب، فقد يطبع الله على قلب الإنسان حتى يظل على العقيدة الباطلة. هكذا كان الزُهّاد في هذا الزمان يشبهون الرهبان في تصرفاتهم، وذلك عندما أمسكوا عن الاستفسار لماذا لم يصبح هؤلاء المطبوع على قلوبهم مسلمين. استنتج عبد الواحد عن ذلك أن الإخلاص الذي معناه العبادة الخالصة للإله الحق لا يمكن أن يكون أمراً إلهياً عاماً، إذ إن عبد الواحد كان يرفض «تكليف ما لا يُطاق».[٢٤] أما بكر فقد عارض خاله في ذلك، إذ يرى بأن الإيمان نفسه أمر إلهي لكل الناس، ذلك على الرغم من أن الله قد ختم على قلب

---

(٢٠) الجزء الخامس من هذا الكتاب ؛ نص ١٦.

(٢١) المرجع السابق؛ نص ٣.

(٢٢) المرجع السابق؛ نص ٢.

(٢٣) راجع الجزء الأول [هذا خطأ من المؤلف، والصواب: الجزء الثاني] من هذا الكتاب تحت ٢-٢-٨-٤-١-٣-١ فيما يخص الإبَاضي عبد الله بن يزيد. أما قتيبة فيرى بوجود علاقة وثيقة بين بكر وبين المعتزلة.

(٢٤) راجع تحت ٢-٢-٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

بعضهم.[٢٥] بذلك يكون بكر متشدداً في الأمرين، وعلى كلٍ فقد اقترب من خرق إجماع القدرية عندما أقر بإمكانية التكليف بما لا يُطاق.

لم يقصد بكر هذا المعنى على إطلاقه، ذلك لأنه يرى بأن الختم على القلب يقع نتيجة الذنوب التي يرتكبها المرء، وهذا ما افترضه القدرية أصلاً، علماً بأن المسلم يمكن أن يُعاقب بالختم على القلب،[٢٦] وهذا يحدث عندما يصر المسلم على المعصية، فالمعصية لا تؤدي به إلى الكفر، إذ إنه يحتفظ بكونه مؤمن؛ غير أنه يصبح *منافقا*؛ فالمنافق هو ذلك الذي يرتكب كبيرة ويداوم على ارتكابها، وبهذا فهو ينكر الله ويعبد الشيطان.[٢٧] تنطلق هذه الأفكار من المصطلحات التي وضعها الحسن البصري، والتي أخذها عنه الزهاد ثم قاموا بتوسيعها. وفكرة أن مرتكب الذنب إنما يعبد الشيطان ويقدسه بدلاً تقدسيه لله موجودة في الآية (٤٤ مريم ١٩)، والتي يعظ فيها إبراهيم أباه: «يا أبتِ لا تعبد الشيطان»؛ غير أن نعت المسلمين بذلك أمر لاقى معارضة خارج البصرة، وقد أورد (كتاب العَالِم والمُتَعَلِّم) رفض أبي حنيفة لهذا الرأي.[٢٨]

على نحو أن الإيمان يتحول إلى *نفاق* بسبب ارتكاب الذنوب، فإن الإيمان - في أفضل تحقق له - يمكن أن يرتقي لمرحلة *الإخلاص*؛ هكذا تبلورت أيضاً إحدى أفكار الزهد البصري، التي يبدو أن بكر هو أول من وضع أطراً لها. أما حالة *النفاق* فيمكن أن تندحر في حالة التوبة، والتي فيها يظهر مرتكب الذنب إدراكه لذنبه وخجله منه،[٢٩] لهذا فإن التوبة أمر ضروري للإنسان قبل موته لينال السلامة، ذلك لأن من مات بلا توبة مات على الإصرار، ومن مات على الإصرار كان في النار، حتى ولو ظل مؤمناً في الظاهر.[٣٠] ليس هناك فرق في ذلك بين ذنب وآخر،[٣١] وقد يبالغ

---

(٢٥) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ٧ بالتعليق. راجع السِمناني (بيان عن أصول الإيمان) من مخطوط ٦٦ b، ٧-٩.

(٢٦) الاستشهاد القرآني في ذلك الصدد ١٠٠ الأعراف ٧ (راجع الطوسي *تبيان* ٤؛ ٥١٥، ١-٢، وراجع اعتراض الجبائي الوارد في نفس الموضع). فيما عدا ذلك فإن هذا المصطلح يُقصد به غالباً الوثنيين (هكذا في ١٥٥ النساء ٤، و ١٠١ الأعراف ٧).

(٢٧) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ٨ a-b وd.

(٢٨) ص ١٢٢ المقطع قبل الأخير وما المقطعان السابقان له ؛ راجع أيضاً شاخت Schacht ضمن Oriens ١٧/١٩٦٤/١١٣ § ٣٥.

(٢٩) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ١٣ b-c.

(٣٠) المرجع السابق؛ نص ٨ b، راجع أيضاً الجاحظ في نص ٩؛ ٧ a.

(٣١) المرجع السابق؛ نص ٨ e.

المرء عندما يقول بأن من يرتكب ولو مثقال ذرة من ذنب سوف يلقى هذا المصير،[٣٢] هذا إذا لم يتب قبل موته. هناك بعض الكُتَّاب ممن ذَكَّرتهم هذه الآراء بالخوارج، لذا نجدهم يُصنّفون بكر ضمنهم؛[٣٣] غير أن هناك نقطة حاسمة تنفي هذه التصنيف، فعلى الرغم من أن الإباضيَّة مثلاً ينعتون مرتكب الذنب بالمنافق، وعلى الرغم من أنه بالنسبة لهم مُخلَّداً في النار، إلا أنهم يرون بكفره، وقد وضعوا له مفهوم خاص، ألا وهو «كُفر نِفَاق».[٣٤]

بغض النظر عن هذا الاختلاف الاصطلاحي فإن النتيجة التي تجمع كل هذه الأفكار هي التشدد. ويظهر مثل هذا التشدد في القاعدة التي تقول إن قرقرة البطن تقتضي *الوضوء*، فقرقرة البطن تعني أن الرياح في طريقها إلى الخروج من البطن مما يؤدي إلى *الحدث* الأصغر. وقد حرم بكر أكل الثوم والبصل، ذلك لأن من أكلهما لا يحل له أن يقرب المساجد.[٣٥] وقد اعتبر الزهاد هذا الحكم من قبيل *الورع*. علماً بأن هناك أناس آخرون آذتهم راحة الثوم والبصل. يُروى أن قتادة طُلبت منه فتوى في هذه المسألة،[٣٦] وقد ورد في أحاديث للنبي أن من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزل المساجد، ذلك حتى لا يؤذي مشاعر المصلين [البخاري؛ باب ما جاء في الثوم، والبصل، والكُرَّاث (مراجعة الترجمة)].[٣٧] يرد مثل هذا في الثقافة الإغريقية، حيث لم يكن يحل لمن أكل الثوم أن يدخل المعبد.[٣٨] غير أن مسألة تحريم أكله لم يرد

---

(٣٢) هكذا عند ابن قتيبة أو ابن حزم (راجع المرجع السابق؛ نص ٩).

(٣٣) ابن حزم في الموضع المذكور (فصل ٤؛ ١٩١، - ٦-٨) وقد أخذ عنه السكسكي (برهان) ١٥، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ أبو يعلى في كتابه *المعتمد* (١٢٢، ١٤-١٦) وراجع ابنه ابن أبي يعلى في كتابه *طبقات الحنابلة* (١؛ ٣٤، ٦).

(٣٤) راجع تحت ٢-٢-٥-٧ من هذا الجزء من الكتاب. علماً بأن تعريف الإيمان الذي يربطه ابن المرتضى بالبكرية في كتابه (البحر الزَّهَّار) ١؛ ٨٦، ٦ (وكذلك الفضيلية راجع تحت ٢-٢-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب) لا يراعي الفروق المذكورة هنا.

(٣٥) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ١٩.

(٣٦) (أقوال قتادة) ٧٤ ، - ٥-٦؛ عن النص راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٧) راجع البخاري (آذان) ١٦٠ والذي يحتوي على روايات كثيرة؛ كذلك (الاعتصام بالسنة) ٢٤، و(أطعمة) ٤٩؛ مسلم (مساجد) ١٧ ؛ غالباً ما يتلازم ذلك مع أمر النبي: « *فليعتزلنا* »، أو «فليعتزل مسجدنا» (أيضاً «*فلا يقربن مسجدنا*»). وهناك معلومات أخرى في هذا الموضوع عند فنسينك Wensinck (Cons) [مفتاح كنوز السُنَّة] ١، ٣١٤ b و(Handbook) ١٥٥ b. فيما يخص الشيعة راجع المجلسي (بحار) ١١٤، ٢٤٦-٢٤٨.

(٣٨) مصادر عن ذلك تجدها عند فشتر Th. Waechter (تعاليم الطهارة في الثقافة اليونانية Reinheitsvorschriften im griechischen Kult) ١٠٥.

إلا عند بكر ابن أخت عبد الواحد، ولم يُكتب لهذا التحريم أن يجد صدى عند الناس.

المسلم الذي يصر على اقتراف الذنب متعنتاً، يفعل ذلك وهو واعٍ بالعقوبة.(٣٩) أما إن تاب بعد ذلك، فإن الله غير مُلْزَم بتقبّل توبته، كما هو الحال مع الأب الذي يعصيه ابنه دوماً، مما يجعل المَعصي غير مُستعد لقبول اعتذار العاصي.(٤٠) إن هناك ذنب لا تمحوه التوبة على أية حال؛ ألا وهو قتل النفس.(٤١) وترمي الروايات الواردة في ذلك إلى قتل المسلم على وجه أخص. ويبدو أن هذه الفكرة موجودة بالفعل عند الحسن البصري،(٤٢) وقد مثلها من بعده سُفيان الثوري.(٤٣) كلاهما يستند في ذلك من القرآن (٩٣ النساء ٤) إلى أن: «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها.» ويبدو أن هذا الرأي يعود إلى عمق القرن الأول الهجري. حيث يرتبط بابن عباس وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت والضحاك بن مُزاحم (تُوفي ١٠٥ هـ/ ٧٢٣م).(٤٤) كما يبدو أن هذا الرأي يعكس لنا شعور الترابط بين المسلمين الأوائل؛ حيث كان نتيجة الفهم البسيط للنص القرآني، لذلك فلا غرابة من مصادفة هذا الرأي في الحديث [المرفوع]: «كل ذنب عسى الله أن يغفره إلا الرجل يموت كافراً، أو الرجل يقتل مؤمناً متعمداً»(٤٥). هنا يَرِد القتلُ جنباً إلي جنب مع الرِدَّة أو الكُفر؛ لكن يبدو أن ابن عبَّاس قد رأى أن *الشِرك* يدل على «هاتين المُبْهَمَتَين»(٤٦).

غير أن هذا الموضوع يكتنفه بعض عدم الحزم، وهذا ما يُلاحظ حتى في الأزمنة المبكرة للإسلام. وقد روى الطبري في تفسيره عدة قيود للمسألة، يخفف من خلالها التطرف الذي توحي به الآية سالفة الذكر من سورة النساء؛ حيث أفاد أن

---

(٣٩) هكذا التعريف الموجود عند القاضي عبد الجبار (المغني) ١٤؛ ٣٧٥، ٣-٤، وذلك في عبارة توحي بأنها مقتبسة من ص ٣٧٤، ١٣-١٤، وتنطلق من تعاليم البكرية.

(٤٠) المرجع السابق ٣٧٥، ٩-١١.

(٤١) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ١١.

(٤٢) أبو يعلى (المعتمد) ٢٠١،السطر الأخير والسطران السابقان له؛ راجع أيضاً شريف الراضي (حقائق التأويل) ٣٦٣، ٤-٦؛ يرى الحسن البصري أن القاتل سَيُخَلَّد في النار.

(٤٣) راجع عمله *تفسير* ٥٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ أيضاً الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٢-١.

(٤٤) الطوسي (تبيان) ٣؛ ٢٩٥، ٩-١١.

(٤٥) (Conc) [فنسنك *مفتاح كنوز السُنَّة*] ٢؛ ١٨٦ b.

(٤٦) الطبري (تفسير) ٩؛٣؛ ٦٧ ، السطر قبل قبل الأخير.

القاتل يدخل النار عندما لا يندم على ما فعل،(٤٧) أو عندما يعتقد بجواز القتل؛(٤٨) هذا إذا أفترض أن الله أصلاً يُخَلِّد المسلم في النار.(٤٩) و يُذكر أن هذا القيد قد ورد لدى سفيان الثوري نفسه في قوله: «حين لا يطلب القاتل المغفرة من الله»(٥٠). كذلك فإن الرضا لم يكن متوفراً بين تلاميذ حلقة أبي عمر ابن العلاء فيما يخص تشدده في هذه المسألة.(٥١) أما مُقاتل بن سُليمان فيرى أن قتل الأنبياء فحسب هو الذي لا يمكن غفرانه.(٥٢) ونلاحظ أن مفيد يورد عدداً قليلاً من هؤلاء الذين تبنوا هذا الاعتقاد عند البكرية ممن يمثلون الحشوية، وكذلك *العَامَّة* من الناس.(٥٣) يبرز سفيان الثوري مسألة أن الآية ليست منسوخة،(٥٤) وربما أن افتراض ذلك ناجم عن محاولة الفقهاء في ذلك الزمان الهروب من هذه الإشكالية.(٥٥) غير أن ذلك لم يقدم أي حل لها؛ حيث لو أردنا ترتيب الآيات التي يمكن أن تكون قد نسخت هذه الآية ترتيباً تاريخياً، فسنلاحظ أنها نزلت قبلها، فالآية ٦٠ من سورة مريم نزلت قبلها بنحو سنة،(٥٦) أما الآية ٧٠ من سورة الفرقان فقبلها بثمانية أعوام.(٥٧)

أدْلَى المعتزلون بدلوهم في هذه المسألة، فكما هو معروف فالمعتزلة نتاج هذا الأصل نفسه؛ غير أن مفهوم الذنب عندهم كان مختلفاً، فهم يستبدلون لفظ *الفِسق* بدلاً من

---

(٤٧) المرجع السابق ٦٢، ٦-٨ رقم ١٠١٨٧: مجاهد في صدد تحويره لكلام ابن عباس المتشدد. راجع أيضاً الطوسي (تبيان) ٣؛ ٢٩٥، ٩-١٠.

(٤٨) السابق ٦١، ١١-١٣، وهو يختص بحالة فريدة.

(٤٩) السابق ٦١، ٥-٧ رقم ١٠١٨٤-١٠١٨٥: طبقاً لما ورد عن ثقات البصرة سليمان التيمي وشعبة.

(٥٠) السابق ٦٧، ١٠-١٢ رقم ١٠٢٠١.

(٥١) راجع تحت ٢-٢-٧-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٢) (تفسير الخمسمائتية) ١٥٢، ٨-١٠.

(٥٣) (أوائل المقالات) ٦٣، ١٤/ ترجمة سوردل Sourdel § ٦٩. تعني «*العَامَّة*» هنا أهل السنة.

(٥٤) (تفسير) ٥٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٥٥) هذا موجود في موضع آخر، حيث رواية أخرى لابن عباس (راجع الطبري ٩؛ ٦٣، ٨-١٠ رقم ١٠١٨٨-١٠١٨٩، والذي يرد في صيغ مختلفة، أوضحها رقم ١٠٢٩٥) وكذلك رواية عند أبي داود فتن (باب تعظيم قتل المؤمنين).

(٥٦) « . . . إِلاَّ مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فأولئك يَدْخُلُونَ الْجَنَّة . . .» [٦٠ مريم ١٩].

(٥٧) «إِلاَّ مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً فَأُوْلَائِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً» [٧٠ الفرقان ٢٥]. حيث يرد في الآية السابقة لهذه الآية صراحةً الحديث عن مرتكب جريمة القتل يجوز له التوبة. راجع في ذلك الطبري ٦٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له رقم ١٠١٩٨-١٠٢٠٠ و١٠٢٠٦.

لفظ *النِفَاق*،[٥٨] ولا يمثل القاتل بالنسبة لهم حالة استثنائية؛ حيث لم يستنتج واصل بن عطاء من الآية ٩٣ من سورة النساء سوى أن القاتل سيخلد في النار،[٥٩] ولم يتجاوز المعتزلة من بعده حدود هذا الاستنتاج.[٦٠] حتى هؤلاء المطبوع على قلوبهم تجوز لهم التوبة، والله موكل بعد ذلك بمغفرة الذنب.[٦١] وفي نقاش له مع بكر بن أخت عبد الواحد حاول بِشر ابن المعتمر نقض الاعتقاد في مسألة خلود المصرّ على الذنب في النار من خلال إشارته إلى حكاية الهدهد مع سليمان.

«*حُشِرَ لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير*»، لكنه افتقد الهدهد، لذا أراد أن يعاقبه على غيابه الذي لم يستأذن فيه، ذلك إن لم يأت «*بسلطان مبين*». ويتعلل الهدهد بأنه كان في سبأ، وأنه رأى الملكة التي كانت وقومها «يسجدون للشمس *من دون الله*»، ونصح سليمان أن يحملها وقومها على الإيمان الصحيح (٢ *[بالأحرى ١٧-٢٨] النمل ٢٧* الواردة في نص ١٢ h، راجع في ذلك شباير Speyer *قصص الكتاب المقدس في القرآن* ***biblische Erz?hlungen im Koran*** ٣٨٩- ٣٩١ [قارن إنجيل مَتَّى ١٢، ٤٢، وإنجيل لوقا ١١، ٣١]). والشاهد الذي وجده بشر بن المعتمر في هذه الحكاية أن الهدهد لم يتب عن فعله، فطبقاً للنص فإنه واضح أن الهدهد قد غادر المكان دون أن يستأذن سليمان (نص ١٢ a-b). ولا يغفر له حقيقة أن غيابه كان لأمر هام (c-d)، عليه فإن الهدهد طبقاً لمفاهيم بكر أصبح من المنافقين ثم ظل على نفاقه. كان من المفترض الآن أن يوافق بكر بشر في تفسيره لهذه الآية في استنتاجه القائل بأنه طالما أن سليمان - وهو النبي - لم يذبح الهدهد فإنه بذلك لا يؤمن بالإصرار على المعصية، ولكن ذلك يؤدي إلى بطلان صحة نظرية بكر ابن أخت عبد الواحد.
لا نعرف أيضاً كيف استطاع بشر أن يحل هذه المعضلة، فقد افترض أيضاً بأن الهدهد قد أذنب، وليس هناك ما يشي بأنه خرج من هذا الذنب من خلال أن غايته الحسنة تبرر اعتراضه غير المباح. فيبدو أن بشر كان يعتقد أن الذنب الذي تتبعه توبة هو من الكبائر، وربما أنه لم يعتقد أن كل ذنب تلزمه توبة.

أشار بِشر في إحدى قصائده التعليميَّة إلى هذا الاستشهاد من القرآن، حيث تحدث عن

---

(٥٨) راجع ٢-٢-٦-١-٧ من هذا الجزء من الكتاب.
(٥٩) راجع ٢-٢-٦-٢ من هذا الجزء من الكتاب.
(٦٠) الطوسي (تبيان) ٣؛ ٢٩٥، ١-٢؛ أيضاً القاضي عبد الجبار (متشابه القرآن) ٢٠١، ٩-١١.
(٦١) (تبيان) ١؛ ١٧٠، ٥-٧.

الهدهد الذي قال بكر بكفره؛[٦٢] لكن هذا الكلام لم يصدر عن بكر، فهو لم يقل أبداً بكفر القاتل. يرتكب بشر نفس الخطأ مرة أخرى عندما يهم بإدراج بكر ضمن الخوارج؛[٦٣] غير أن استدلاله هذه المرة يرد في سياق آخر، فيذكر أن بكر من أجل أن يلجم تشدده جعل يؤكد على تأكيده الصارم على مفهوم المسؤولية؛ فقال : إن الله يعاقب كذلك على الذنوب غير الظاهرة، لكن لا تحل العقوبة إلا بمن هو على وعي بهذه الذنوب.[٦٤] لذلك فإن بشر يرى بناءً على ذلك أن العقرب يستحق العقوبة، ذلك لأنه من خلال سلوك العقرب أثناء قيامه بعملية اللدغ يُلاحظ أنه كان يخاف من أن يقتله أحد، على ذلك فهو واعٍ بفعلته، ويجب لذلك نعته بالكفر.[٦٥]

قد يبدو هذا التشبيه غريباً نوعاً ما؛ لكن هل لنا أن نتساءل هنا عن أن بكر ربما يمكن أن يتفق مع ما تُوصل إليه بشر. وعلى الرغم من أن المرجع الاعتزالي الذي نقتبس منه هنا لا يورد إجابة عن هذا السؤال؛ إلا أن بكر بدا في موقف حرج بعض الشيء، فنراه يفترض أن الأطفال لا يستحقون العقوبة على أية حال من الأحوال، لذا لن يلحقهم أي أذى، وهذا يوعز بوجوب توسيع هذا الحكم ليشمل الحيوانات أيضاً، لكن بكر يذهب إلى غير ذلك، حيث يرى بأن الحيوانات تستشعر الألم، ذلك لكي تعمل على تسخير نفسها من أجل نفع بني البشر.[٦٦] نلاحظ أن بكر قد استثنى الحيوانات الأليفة من هذا الأمر، فهي عنده مخلوقات بريئة،[٦٧] أما الألم الذي يحل بها فهو ليس من قبيل العقوبة. يبدو أن الأمر بات في منتهى التعقيد إذا أردنا أن نخرج بشيء في القرآن أو السنة يتعلق بهذا الأمر.[٦٨] وهناك من بين تلاميذ بكر من ساوى بشكل واضح بين الأطفال والحيوانات، وقد انطلق هذا التلميذ من مبدأ «أن الله لا يظلم أحد».[٦٩]

---

(٦٢) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛نص ١٧؛ ١، بيت ٢٥.
(٦٣) المرجع السابق؛ نص ١٣ e، هكذا أيضاً عند ابن حزم في نص ١٠. هذا التعميم نجده أيضاً عند الجاحظ (نص ٩؛ ٧ a).
(٦٤) المرجع السابق؛ نص ١٣ a.
(٦٥) المرجع السابق؛ b-f.
(٦٦) المرجع السابق؛ نص ٥.
(٦٧) المرجع السابق؛ نص ١٣ a.
(٦٨) المرجع السابق؛ g، أيضاً التعليق على النص ٤.
(٦٩) ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٩١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ أيضاً تحت ٢-٢-٢-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

يدل الاستدلال على النتيجة. والألم في نهاية الأمر مخلوق من مخلوقات الله، وهو مخلوق في ذاته ومن أجل ذاته و«من العدم»، أي ليس بسبب الضرب أو اللدغ مثلاً. على ذلك فإن بكر يختلف عن بشر بن المعتمر في أنه لا يقبل *بنظرية التوالد* عند بشر،[٧٠] فلا يلزم أن يقع ألم نتيجة الضرب، ويضيف بكر أن هذا الحال ينطبق أيضاً على الأطفال، فهو يرى أنه ينبغي من الأَولى افتراض أنهم يشعرون بالمتعة عندما يُضربون، فحدوث غير ذلك يوجب افتراض أنهم يعذبون، وأن الله هو الذي يعذبهم، وليس الآباء.[٧١] من المنطقي الآن أن يسأل المرء عن سبب بكائهم، ويُجاب عن ذلك أنه ربما يكون في ذلك عقاب لآبائهم، فبكاء الأبناء يؤلم الآباء، وربما تكون هذه العقوبة بسبب ذنب اقترفوه في السابق، أو أنه يُؤمل من خلال هذه العقوبة أن يستشعروا الذنب الذي اقترفوه من خلال إيذاء أطفالهم بغير حق.[٧٢] على ذلك فالله هو الذي يجعل الأطفال يصرخون، ولأنهم غير مسئولين فإن الله يحركهم كما تُحرك الآلات، ولا يستطيع إدراك ما يستشعرونه،[٧٣] والأهم الآن هو ما نستشعره نحن؛ أي ما يستشعره الآباء، ولو أن هؤلاء علموا ما علمه بكر لم يلزمهم الشعور بالقلق ولا الإحساس بأنهم معاقبون.

هنا مَكْمَن ضعف هذه النظرية، فلا يوجد مصدر آخر من مصادر المسلمين يعالج قضية أن الله لا يفعل الشر على هذا النحو من التطرف - والسذاجة - كما يفعله بكر، الذي ربما لم تَرِد على ذهنه تلك الآلام التي وجب أن يستشعرها الأطفال بسبب تهذيب آبائهم لهم بالضرب. علاوة على ذلك فالنص الذي أمامنا يتحدث عن *الضرب* الذي يقع أيضاً على *الأطفال في المهد*.[٧٤] وأن يُحْدِث الضرب ألماً، كان أمراً فَرضِيّاً. لكن هذا الافتراض لم ينحصر على ضرب الآباء لأبنائهم؛ فلعلّه يشمل كذلك تقطيعهم وتمزيقهم إرباً. فعلى كل حال هذه الآلام يُحدثها الله؛ وهكذا يمكن عد الأمراض ضمن ذلك أيضاً.[٧٥] ومن المعروف أن التعذيب يُعد في تصورنا الغربي

---

(٧٠) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ٦، وعن *التوالد* عند بشر، راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب ، ج- ١-٤-٣-١-١-١.

(٧١) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ٤.

(٧٢) المرجع السابق؛ نص ٥ b-c.

(٧٣) هكذا أيضاً عند البغدادي (فرق) ٢٠١، ٥-٧/ ٢١٣، ١١-١٣.

(٧٤) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ٤ a-b.

(٧٥) راجع ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٩١، السطر الأخير.

ضمن أدوات التربية؛ حيث يبدأ استخدام العَصَا في المدرسة.[٧٦]

نلاحظ أن بكر يتراجع عن تشدده في مسألتين نعرف إحداهما، وهي التي تتعلق بهؤلاء الذين عارضوا موقعة الجَمَل، وهم عَلي وطَلْحَة والزُبير، الذين يُعتبرون بالنظر إلى تصرفهم ضمن المنافقين.[٧٧] لم ترد عن هؤلاء روايات تذكر بأنهم تابوا، ونظراً لأنهم يتحملون المسؤولية عن موت الكثير من المسلمين، فإن الذنب الذي اقترفوه ينحو منحى جريمة القتل؛ غير أن الله برأهم من ذلك. نهج بكر منهج الحسن البصري في النظر إلى الحديث النبوي الذي يورد هذه البراءة على أنه من الأحاديث الصحيحة.[٧٨] بل إن بكر كان يرى أنه من الكبائر أن يلعن المرء من شهدوا بدراً أو أن يلعن أحداً من أصحاب النبي. كان بكر يؤكد على ذلك خاصةً فيما يتعلق بعلي بن أبي طالب، ذلك لأن بكر كان من أشد المعادين للرافضة.[٧٩] يمكن إثبات ذلك من خلال النظر إلى المسألة الثانية، ونقصد بها ما قاله في أنه من السُنة شرب نبيذ البلح، ذلك لأن قوله هذا ارتبط بأنه أحل أمرين آخرين، أحدهما المسح على الخفين، والآخر أكل الجِري، وهو نوع من الحوت.[٨٠] فأكل الجِري كان محظوراً فقط عند الرافضة،[٨١] الذين حظروا أيضاً شرب نبيذ البلح، وكان ذلك في الكوفة في خضم معارضتهم للمرجئة وأبي حنيفة.[٨٢] يمكننا انطلاقاً من قول بكر بحل شرب نبيذ البلح استنتاج شيئاً آخر، هذا إذا علمنا أن الرجل كان يعاني من قرقرة البطن، وكان يود أن يتعافى منها.

يُعتبر ترابط الأمور الثلاثة سالفة الذكر[؛ شُرب نبيذ البلح، والمسح على

---

(٧٦) أما بالنسبة لابن سحنون فراجع ليكمتى Lecomte ضمن REI ٢١/١٩٥٣/ ٨٦-٨٨؛ فيما يخص القابسي راجع أ. ف. الأهواني (التربية في الإسلام) ٣١٣-٣١٤. وفي هذا المسألة بوجه عام راجع أحمد خالد (العقوبة عند المربين التونسيين في القرون الوسطى) ضمن *شخصيات وتيارات* ٤٦-٤٨.

(٧٧) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ١٤ a.

(٧٨) المرجع السابق؛ نص ١٤ b و١٥. ومما يلفت النظر أن بكر لا يرجع إلى حديث العشرة المبشرين بالجنة، الذي كان يمكن أن يخدمه فيما ذهب إليه (في ذلك راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٣-١ و ٢-١-٣-٢-١، كذلك هذا الجزء تحت ٢-٤-٣-١).

(٧٩) الخياط (انتصار) ١٠٥، ٦-٧.

(٨٠) الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ نص ١٨.

(٨١) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٣-٢-١.

(٨٢) راجع المجلسي (بحار) ٧٩؛ ١٦٦-١٦٨؛ دائرة المعارف الإسلامية Encycloaedia of Islam, New Edition، ٤؛ ٩٩٦ a تحت «خَمْر».

الخُفَّين، و أكل الجِرى] مادة دالة على سلوك الزنادقة لدى مَن كتب عنهم (راجع الجزء الخامس من هذا العمل؛ نص ٣، 4b). حيث يتضح ورود الكلمات نفسها في وصف موقف سفيان الثوري (حلية ٧؛ ٣٢، ٤-٥، وفيه الخطأ الكتابي نفسه حيث استبدلت كلمة «جِري» في «من لا يأكل الجِري»، بكلمة «جدي»)؛ غير أنه لا توجد صلة خاصة بين هذا الموضع وبين البكرية. - أما عما يخص ورع بكر في مسألة شرب نبيذ البلح فيظهر من خلال دعوته بلزوم تخمير النبيذ في سِقَاء (أواني من الجلد)، ويحرم الاستعاضة عن ذلك من خلال تجهيزه في آواني النَقِير المصنوعة من النخيل؛ فيُروى أن النبي نهى عن ذلك نظراً لنسبة الكحول العالية (راجع صحيح مسلم: كتاب الإيمان، رقم ٢٦، وبوجه عام راجع .Conc [فنسنك *مُفتاح كنوز السُنَّة*] ٦؛ ٥٣٣ b). وفيما يختص بالأحاديث التي يرويها الشيعة في هذا الموضوع راجع الكليني (الكافي) ٦؛ ٤١٦-٤١٧ رقم ٤-٦ و٤١٨-٤١٩ رقم ١ -٣. بوجه عام راجع جولدتسيهر Goldziher (محاضرات Vorlesungen) ٦٥-٦٦ - نلاحظ أن الناس في أمريكا اللاتينية يعدون النبيذ على هذا النحو، فنظراً لأن النخل رخو من الداخل فيتكون ثقب في عود النخل أعلى الجذر، وفي هذا الثقب تتجمع عصارة النبات (راجع Esquemelin *القراصنة الأميركان Die amerikanischen Seeräuber* ٨٤-٨٥.

طرأ مع مرور الزمن تحول كبير على موقف بكر المناهض للشيعة، فالمصادر المتأخرة تدرج ضمن البكرية فقهاء ممن يدافعون عن أحقية أبي بكر الصديق في الخلافة على علي بن أبي طالب؛[٨٣] بل وأكثر من ذلك فإن ابن أبي الحديد يروي أنهم نحلوا أحاديث تصب في صالح أبي بكر وأخرى تنال من علي،[٨٤] كذلك فإنهم كانوا يقدمون عائشة على فاطمة.[٨٥] ويدعي المسعودي أن البكرية بجانب *أصحاب الحديث* وبجانب [فرقة الخوارج] البَيَهَسِيَّة وغيرهم كانوا يستدلون على أحقية أبي بكر بالخلافة من خلال نصوص صريحة نقلوها عن النبي.[٨٦] وجدير بالذكر هنا أن عبد

---

(٨٣) القاضي عبد الجبار (المغني) ٢٠؛١؛ ١٣٠، ١٧ بالمقارنة مع ١٢٩ ، المقطع قبل قبل الأخير، و١٣٠، ٥، كذلك أيضاً Mänkdīm: ŠUH ٧٥٤، ٤ و٧٦١، ١٢؛ عند الحجوري (روضة الأخبار) ورقة المخطوط ٩٨ b، ١٣-١٥، فيما يتعلق بداود الإصفهاني ومدرسته (راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ ج-٦-٣-٢).

(٨٤) ŠNB [شرح نهج البلاغة] ١١؛ ٤٩، ٤-٦؛ هناك أيضاً أمثلة عند ابن الداعي (تبصرة) ٢٢٦، ٩-١١.

(٨٥) البغدادي (أصول الدين) ٣٠٦، ١١.

(٨٦) (تنبيه) ٣٣٧، ٧-٨؛ مقتبس عند غماريت Gimaret (الأشعري) ٥٥٥.

الواحد بن زيد نفسه روى أحاديث عن أبي بكر؛[87] غير أن هذه الأحاديث لا وجود لها عند غيره، لذا يمكن افتراض أن ذلك يوحي بتوجه معين عنده. وربما أن الأمر كله لا يعدو كونه خلط وقع أثناء القراءة، فلا الجاحظ في كتابه (كتاب العثمانية) ولا الأشعري في كتابه (مقالات) يذكران شيئاً عن مثل هذا التوجه عند بكر ابن أخت عبد الواحد. كذلك فإن الأحاديث التي ترد لصالح أبي بكر الصديق، والتي حُفظت في كتب الموضوعات،[88] لا تورد بكر راوياً لها، ويبدو أن هذا التأويل الجديد له أصل شيعي. قد يُفترض كذلك أن الأشعري كان على معرفة بهم؛[89] غير أنه يفصل المَعْنَيين عن بعضيهما بعضاً، أما المسعودي فعلى العكس من ذلك فقد أتم أمر تعتيم المسألة. لا نجد للبكرية ذكرًا كثيرًا في المصادر التي ظهرت بعد ذلك، أما ابن المرتضى فينعت هذه الحركة بأمرين، أولهما قولهم بأن الأطفال لا يستشعرون الألم، وثانيهما أن أبا بكر الصديق استحق الخلافة بنص صريح للنبي.[90]

حتى ابن المرتضى يوحي بالقول بأن الحسن البصري نفسه تبنى مثل هذه النظرية (بحر ٩٤، ٦). وقد تأثر في ذلك بتراث المعتزلة (راجع غمارت Gimaret، الموضع السابق). وقد تناول شتروتمان Strothmann هذه المسألة تناولاً نقدياً في كتابه (أحقية الزيديين في الحكم Staatsrecht der Zaiditen) ٢٩، هامش ٢. أما بالنسبة للمغرب فإن من المهم معرفة أن الناس هناك يدرجون ضمن البكرية أتباع الصوفي البكري الصقلي (تُوفي ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م)، ذلك الرجل الذي تلقى هجوماً بسبب آرائه في مسألة معجزات الأولياء (راجع هـ. ر. ادريس H. R. Idris ضمن: Mélanges Massignon ٢، ٣٣٤). ونحن لا نعير هنا اهتماماً لمسألة أن اسم البكرية قد استعير استخدامه فيما بعد لإحدى طرق الدراويش أو لإحدى الأسر المصرية إبان القرن التاسع عشر (راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١؛ ٩٦٦ a). وقد أخطأ أبو مكحول النسفي في كتابه (الرد على البدع) ١٠٤، ٤-٦ ، أو ربما في قراءة كلمة الفكرية فجعلها البكرية، وربما أن هذا الخلط ناتج عن وصف تعاليمها (راجع كلمة تَفَكُّر

---

(٨٧) راجع فيما سلف من هذا الكتاب ٢-٢-٢-٢-٢.

(٨٨) راجع السيوطي (لآلئ) ١؛ ٢٨٦-٢٨٨.

(٨٩) راجع ابن فورك (مجرد) ١٨٩، ٣-٥.

(٩٠) (البحر الزخّار) ١، ٤٢ - ٧-٨؛ فيه بعض الزيادات في التعليق الوارد في (المنية والأمل) ١١١، ٦-٧. هكذا أيضاً عند المنصور بالله (الشافي) ١؛ ١٣٣، ١-٢؛ ربما أنه يستند إلى الحكيم الجُشَمِي.

في سطر ٦، ويؤكد على ذلك رواية شبيهة ترد في *تذكرة المذاهب* (تحقيق الفجالي ضمن IIED ٢/ ١٩٧٥/ ١٣٠، ٥-٧).

للأسف لم يصبح الانضمام إلى البَكْرِيَّة معياراً عند أهل *الجرح والتعديل*، وبسبب ذلك أصبح من المستحيل التعرف على أي شخص يكون قد انضم إلى هذه الحركة في الأزمان اللاحقة. فلا يكفي أن يُنعت أحد *بالمنافق* لنقول بأنه من ضمنهم، فقد كان هذا من الميراث العام للحسن البصري.[٩١] وليس لدينا إلا اسمين فقط نعرف أن صاحبيهما من تلاميذ بكر ابن أخت عبد الواحد، ويبدو أن صاحب الاسم التالي قد اكتسب نسبه من اسم أستاذه، ونقصد به:

عبد الله بن عيسى البَكْرِي

يذكر عنه ابن حزم أنه كان يقول ببراءة الأطفال والحيوانات والمرضى العقليين،[٩٢] ولا نعرف أكثر من ذلك عن شخصيته أو آرائه.[٩٣] وهذا هو الحال أيضاً مع التلميذ الآخر:

أبو عُبيد محمد بن شَرِيك (؟) المِسْمَعِي

وهو الشخص الذي يظهر اسمه عند أبو يعلى دائماً بجانب اسم عبد الله بن عيسى. وفي رواية أخرى يوردها القاضي عبد الجبار يُذكر بأن اسمه هو «محمد بن سهل»، ونسبه البصري،[٩٤] ولا عجب من هذا النسب، فمن المعروف أن قبيلة المسمعي كانت تسكن البصرة.[٩٥] كان محمد بن شريك يرى بأن توبة القاتل لا تُقبل، لذلك فإن القاضي عبد الجبار جعل منه زعيماً لفرقة خاصة به.

---

(٩١) هذا يصح إذا انطلقنا من قول الزاهد يوسف بن أسباط (تُوفي ١٩٩هـ/ ٨١٤ أو ٨١٥م)، الذي يتحدث في رسالة له عن *منافقي هذه الأمة* (راجع ابن الجوزي (صفة)٤؛ ٢٣٧، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له).

(٩٢) (فصل) ٤؛ ١٩١ المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له > السكسكي (برهان) ١٤، ٩-١١؛ راجع عنه أيضاً أبو يعلى (معتمد) ٢٠٢، ٢-٣.

(٩٣) وربما أنه هو نفسه عبد الله بن عيسى الخزاز، الذي يروي حديث عن يونس بن عبيد (راجع تحت ٢-٢-٧-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

(٩٤) الحكيم الجشمي (شرح عيون المسائل) ١، ورقة مخطوط ٤٧ b > ابن المرتضى (المنية والأمل) ١٢١، ٢-٣.

(٩٥) السمعاني (أنساب) ١٢؛ ٢٦٣-٢٦٥ رقم ٣٧٩٣؛ راجع أيضاً الجزء الرابع من هذا الكتاب؛ ج-٤-٢-٤-٣.

٢-٢-٢-٢-٤- الزُهْد والعَقْلانيَّة

اشتهرت فرقة المعتزلة بأنها تولي للعقل أهمية خاصة. إلا أنها، على ما يبدو،لم تضع إلا قليلاً من الأُطُر النظرية فيما يخص ذلك؛ حيث استطاعت الاعتماد على إجماع واسع. هذا الإجماع الذي اتسعت رقعته خاصةً في البصرة، سواءً في أوساط القدرية[١] أو في أوساط الزهاد. لم يُنظر للعقل في هذه المرحلة على اعتباره قاسم عام، ولم يُنظر إليه - من باب أولى - على أنه يمد الإنسان برؤى فكرية خاصة، وإنما أُعتبر بمثابة وسيلة تعين على الحياة وتجيب على السؤال عن إرادة الله في مواقف معينة. من أجل هذا لم تشهد هذه المرحلة إمكانية فصل العقل عن *العِلْم* الموجود في القرآن أو السنة، لأنه بمثابة مصدر الثقة، ولا يمكن تأويل الأمور إلا انطلاقاً منه. لكن العقل وحده لا يتسنى له إيجاد الأسس في ذلك.[٢]

جذور هذا التصور عميقة جداً، ولا عجب من هذا. كذلك فإن شيعة الكوفة كانوا يمتدحون *العقل*؛ حيث يحمل النقل بالنسبة لهم أحياناً صبغة باطنية أقوى.[٣] ويُلاحظ في ذلك الأثر الفعال الذي كان لأدب الحكمة آنذاك. حيث نقل سالم أبو العلاء - الذي كان كاتباً عند هشام بن عبد الملك - بعض كتابات المنطق التي يُذكر فيها العقل على اعتباره الإمكانية الوحيدة التي بها يُتوصل إلى الله.[٤] ونجد مديحاً في العقل ضمن المقدمة التي وُضعت لكتاب *كليلة ودمنة*؛[٥] كذلك فإن ابن المقفع الذي كان ينحاز إلى هذه الفكرة، يتحدث في كتابه *رسالة في الصحابة* عن العلاقة بين *العقل والدين*.[٦] أما فيما يتعلق بالتأثير المشترك بين العقل والعلم فيوضحه سهل بن هارون في عمله *كتاب النمر والثعلب*،[٧] والذي يُذكر فيه أن العقل ليس من

---

(١) راجع من هذا الجزء من الكتاب ٢-٢-٢-١-١ و ٢-٢-٢-١-٢-٢.

(٢) وهذا ما يؤكد عليه مثلاً محمد أركون ضمن Annuaire de l'Afrique du Nord ١٨/ ١٩٧٩/ ٣٠٥-٣٠٧.

(٣) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٣-٣-٧-٢-١؛ هناك تلخيص عند المجلسي (بحار) ١؛ ٨٢-٨٤. بوجه عام راجع رشدي عليان *العقل عند الشيعة الإمامية* (بغداد ١٩٧٣)؛ غير أن هذا الكتاب غير مبني على التسلسل التاريخي إطلاقاً.

(٤) BEO ١٩/ ١٩٦٥-١٩٦٦/ ٧٥، ٨؛ راجع أيضاً ٧٧، ١٠-١١.

(٥) راجع ص ٩٩، ٦-٨.

(٦) § ١٨-١٩، بيلاّ Pellat.

(٧) ص ١٢٩، ٣-٥/ ترجمة ٧٣-٧٤.

العوارض، وإنما فطرة فُطر الإنسان عليها.[٨] كما بحث صالح بن جناح اللَّخْمِي[٩] في العلاقة بين العقل والأدب، فعلاقة الاثنين عنده بمثابة علاقة الفطرة بالتربية.[١٠] أما أبو العتاهية فيرى أن الخير كله مصدره العقل، وأن الشر كله في الجهل.[١١] نفس الكلام نجده أيضاً في [كتاب بهلوي] دينكرت،[١٢] إلا أن الحديث يرد هناك على نحو عام يعبر عن التراث الفارسي.

لكن ما يميز البصرة في هذا المضمار يكمن في محاولة البحث عن المثل الأعلى في الأحاديث النبوية. صحيح أن مادة الأحاديث لم تكن بَصْرِيَّة خالصة، إلا أن تجميعها لم يحصل إلا هناك. غير أن المحاولة باءت بالفشل، فقد وقف مؤلفو كتب *الجرح والتعديل* لهذا الاتجاه بالمرصاد، ويبدو أن مرد ذلك يرجع إلى أنهم بدءوا في عملهم في مرحلة زمنية متأخرة، مما جعل الناس تخلط بين الدعوة *للعقل* وبين الدعوة للاعتزال. وأهم الأشخاص من أصحاب هذه الدعوة كان:

أبو سُليمان داود بن المُحَبَّر بن قَحْذَم بن سُليمان البَكْرَاوِي الطَّائي

وهو من أهل البصرة، شهدت بغداد وفاته في اليوم الثامن من جمادى الأول ٢٠٦هـ/ التاسع من أكتوبر ٨٢١م.[١٣] يذكر عنه يحيى بن معين - والذي يبدو أنه كان يعرفه شخصياً- أنه كان يختلط بأهل الاعتزال، وهم الذين *أفسدوه*،[١٤] ويُروى أن ابن حنبل كان يستهزئ بما ذهبوا إليه من عقائد.[١٥] ألف داود *كتاب العقل*، الذي اقتبس منه ابن أبي دنيا (تُوفي ٢٨١هـ/ ٨٩٤م)[١٦] وجعفر الخُلْدِي (تُوفي ٣٨٤هـ/ ٩٥٩م)[١٧]

---

(٨) المرجع السابق ١٣٢، ١١-١٣/ ترجمة ٧٢؛ راجع أيضاً ١٣٤، ٦-٨/ ٧٠.

(٩) عنه راجع من هذا الجزء من الكتاب ٢-٢-١-٢.

(١٠) (الأدب والمروءة) ١٦٥، ١١-١٣.

(١١) راجع أرجوزة [أبي العتاهية الزهديّة] ضمن (ديوان) ٤٥١، انظر ٥٩.

(١٢) ترجمة دي منسك de Menasce ٢٨٨ § ٢٩٢.

(١٣) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ٨؛ ٣٦٢، ١-٢.

(١٤) الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ٨؛ ٣٦٠، ٦-٨ < (ميزان) رقم ٢٦٤٦ و(تهذيب التهذيب) ٣؛ ١٩٩ المقطع قبل الأخير.

(١٥) (علل) ١٢٥ رقم < ٧٥٠ (تاريخ بغداد) ٨؛ ٣٦٠ ، السطر الأخير والسطران السابقان له (هناك بعض الأحكام الأخرى ترد في نفس الموضع).

(١٦) (كتاب العقل وفضله) ١١، ١٠-١٢؛ ١٣،المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ٢٧، ٦-٨ و١٠-١٢.

(١٧) (تاريخ بغداد) ٨؛ ٣٥٩، السطر الأخير والسطران السابقان له.

وأبو نعيم[١٨] وغيرهم، وهذا يدل على مدى التقدير الذي كان يوليه الزهاد لهذا الرجل. روى داود عن كثيرين، منهم ربيع بن صَبيح[١٩] وعبد الواحد بن زيد،[٢٠] كذلك فإن يحيى بن معين نفسه لم يرَ فيه مزيفاً خبيثاً للأحاديث. يحكي عنه ابن معين قائلاً بأنه تعلم الكثير في البصرة ثم ذهب بعدها إلى عبادان، وهناك كان يقوم بنسج أعواد البوص وجريد النخل مما أنساه الأحاديث التي كان قد حفظها، وعندما رحل إلى بغداد أراد الناس أن يسمعوا منه الأحاديث التي تلقاها في البصرة، فرواها لهم وبها الكثير من الأخطاء.[٢١] مما يلفت النظر هو ذلك العدد من الثقات التي يروي عنهم،[٢٢] فمن بينهم قدرية، ولكن لا يخلو من غيرهم من أمثال مُقَاتِل ابن سليمان[٢٣] ومحمد بن عُرْوَة، وهو من سلالةَ بن الزبير، وكان من أصحاب المهدي وهارون الرشيد.[٢٤] كان من بين أفراد أسرة داود الكثيرون من رواة الحديث،[٢٥] أما جده الأول فيبدو أنه كان من موالي الصحابي البصري أبو بكرة الثقفي،[٢٦] وهذا ما يوحي به نسبه البَكْرَاوي.[٢٧] يبدو أن داود نفسه لم يكن قدرياً، وهناك من بين الأحاديث التي يرويها حديث يؤيد الاستثناء، وربما أنه كان متأثراً في ذلك بسفيان الثوري.[٢٨]

تميزه أيضاً روايته للحديث النبوي: «[مَنْ هداه الله للإسلام، و] علَّمه الله

---

(١٨) (حلية) ٤؛ ٢٦، ١١-١٣ و٤٠، ١٨-٢٠، وذلك في الفقرة التي تتناول وَهب بن مُنَبِّه.

(١٩) عن مراقبة الحدود في قزوين (راجع السيوطي *لآلئ* ١؛ ٤٦٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له). عن ربيع راجع من هذا الجزء من الكتاب ٢-٢-٢-٢-٢-١.

(٢٠) الطبري (تفسير) ١٥؛٣؛ ٢٥٠-٢٥١ رقم ١٧٩٧٩؛ (حلية) ٦؛ ١٦٤، ٦.

(٢١) العقيلي (الضعفاء) ٢؛ ٣٥ رقم ٤٥٨. كانت عبادان مشهورة بالحُصُر المصنوعة من السَمَّار (ديترش Dietrich: Dioscurides triumhans ٥٥٨).

(٢٢) مذكورة بالعدد في كتاب (تاريخ بغداد) ٨؛ ٣٥٩، ١٥-١٧.

(٢٣) عنه راجع من هذا الجزء من الكتاب ٣-١-٢-١-١-٢.

(٢٤) (تاريخ بغداد) ٣؛ ١٣٧، ٥.

(٢٥) عن والده راجع العقيلي ٤؛ ٢٥٩-٢٦٠ رقم ١٨٦٠ و(ميزان) رقم ٧٠٨٠. وعند العقيلي يرد له أيضاً حديث عن *المهدي المنتظر*، وهو الحديث الذي يرويه عن أبيه عن جده، ويبدو أنه قُصد به النفس الزكية. وعن جده الأول سليمان بن ذكوان القهذمي راجع العقيلي ٢؛ ١٢٩، رقم ٦١٣ والميزان رقم ٣٤٥٨؛ حيث روى عن أنس بن مالك.

(٢٦) وهي موجودة أيضاً عند العقيلي.

(٢٧) السمعاني (أنساب) ٢؛ ٢٩٤-٢٩٦.

(٢٨) السيوطي (لآلئ) ١؛ ٤٢، - ٨-١٠؛ عن *الاستثناء* راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٢-١.

القرآن، ثم شكا الفاقة، كتب الله عز وجل الفقر بين عينيه إلى يوم يلقاه، [ثم تلا: «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون» (٥٨ يونس ١٠) (مراجعة الترجمة)]» (السيوطي ١؛ ٢٤٦ ٧-٩). وعن الزهد قارن أيضاً التنوخي (فرج) ١؛ ١١٧، ٣ - وقد حفظ لنا السيوطي أحاديثه التي يرويها في العقل (لآلئ ١؛ ١٢٧، ٣-٥؛١٢٧، ٧-٩؛ ١٢٧، - ٤-٦ ؛ ١٢٨، ١٠-١٢)؛ الحديث المشهور الذي يرويه عن العقل على اعتباره أحب مخلوقات الله (راجع تحت ٢-٢-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب) نجد داود قد أتى به في أوسع صياغة له (المرجع السابق ١٣٠، ٣-٥). وعن الموضوع نفسه راجع أيضاً الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد) ٨؛ ٣٥٩ السطر الأخير والسطران السابقان له، وكتاب (الفقيه والمتفقه) ٢؛ ٢٠، ١٣-١٥. عن الأحاديث ذات المحتوى الآخر راجع السيوطي ١؛ ٤٠٧ ، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له و٢؛ ٤١٤، السطر الأخير والسطران السابقان له.

من الثقات الذين رووا عن داود، نذكر:

مَيْسَرَة بن عبد ربّه التَرَّاس الدَوْرَقي

وهو فارسي رحَّالة، كان يعمل تَرَّاساً، وكان يجتهد في نشر الأحاديث التي تعظم من شأن مدينة قزوين، وقد روى عن مالك بن أنس وعن الأوزاعي. أدت شراهته في الأكل إلى أن يحمل لقب «الأكّال». (٢٩) ذهب ميسرة في تقديره للعقل منحىً بعيداً، إذ روى عن النبي حديثاً يؤكد فيه على أن من له عقل سليم لا يضيره أن يرتكب ذنوباً، فمثل هذا الرجل يستطيع من خلال ذكائه أن يتوب من هذا الذنب. يُروى عن ميسرة أنه أقر بأنه كان يبتكر الأحاديث فقط من أجل العظة، (٣٠) لذلك فإن هناك بعض وجاهة لما يدعيه الدَارَقُطْني عندما يقول بأن كل من كان يستخدم *أحاديث العقل* التي رواها ميسرة كان يضعها ضمن إسناد مختلف عن الآخر، مع ملاحظة أن هذه

---

(٢٩) عنه راجع البخاري ٢؛١؛ ٢٤٤ رقم ٨٣٨؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛٢٥٤رقم ١١٥٧؛ (تاريخ بغداد) ١٣، ٢٢٢-٢٢٤ رقم ٨١٩٣؛ السمعاني (أنساب) ٥، ٣٩١، ٥-٧؛ العقيلي (ضعفاء) ٤؛ ٢٦٣-٢٦٤ رقم ١٨٦٨؛ (ميزان) رقم ٨٩٥٨.

(٣٠) العقيلي > (ميزان).

(٣١) (تاريخ بغداد) ٨؛ ٣٦٠، ١٧-١٩، والسيوطي (لآلئ) ١؛ ١٢٨، ١٥-١٧؛ ترجمة جولدتسيهر Goldziher ضمن ZA ٢٢/١٩٠٧/٣٤١ (Ges. Schr.) ٥؛ ١٣١. وفي عمله (كتاب الضعفاء) يصف الدارقُطْني ميسرة بأن هو مؤلف (كتاب العقل) المنسوب لابن المُحَبَّر (٣٧٣ رقم ٥١٠).

الأحاديث قد جُمعت في *كتاب* واحد.[٣١] جنباً إلى جنب مع داود بن المُحَبَّر (+) فإن هناك شخصين آخرين من *المُحَدِّثين* اتبعا نفس هذا المنهج، وهما سليمان بن عيسى بن نجيح السجزي، وهو من تلاميذ عبد الله بن عون (تُوفي ١٥١هـ/ ٧٦٨م) والذي ألَّف (*كتاب تفضيل العقل*) في جزأين.[٣٢] أما المحدث الآخر فهو عبد العزيز بن أبي رجاء، وهو من تلاميذ مالك بن أنس.[٣٣] على هذا فيمكن استنتاج القبول الذي كانت عليه المادة التي ألفها ميسرة، ولم يكتشف المرء إلا متأخراً أنه كان قريباً من تراث القصاص الملحمي القديم، فقد كان مولعاً بالقصص الفارسي. يروي ميسرة عن الضحاك بن مزاحم رواية من ٢٠ صفحة تتناول قصة معراج النبي،[٣٤] أما روايته عن حجة الوداع فترد أيضاً على نحو مستفيض تماماً، وفيها وصف للعقاب المستوجب لكل الذنوب على اختلافها، ويبدو أن الهدف من وراء ذلك يكمن في رفع حدة الدعوة من أجل الإسراع إلى التوبة،[٣٥] فقد كان ميسرة يرى في ذلك ما ينبغي على العقل أن يتخذه نموذجاً له.

٢-٢-٣- رجال القضاء

لا يقع في دائرة اهتمام كتابنا تتبع تطور أحكام القضاء أو مسائل الشريعة، إلا أن هناك أسباب عديدة تجعلها ذات أهمية بالنسبة لموضوع كتابنا. فقد كان الكلاميون البصريون - خاصةً الاباضية والمعتزلة - رجال قضاء أيضاً؛ حيث انطلقوا في آرائهم القضائية من تراث قضائي مَحَلِّي، نكاد لا نعرف عنه شيئاً.[١] يرجع السبب في ذلك

(+) أشار المؤلف فيما سلف إلى الحديث الشريف: «ما اكتسب رجلٌ مثل فضلِ عقلٍ يهدي صاحبه إلى هدى ويرده عن رَدى، وما تم إيمان عبدٍ واستقام دينُه حتى يكمل عقله.» (أخرجه ابن المُحَبَّر في العقل وعنه الحارث بن أبي أسامة) (مراجعة الترجمة)

(٣٢) (ميزان) رقم ٣٤٩٦.

(٣٣) (ميزان) رقم ٥١٠٠ الذي يورد حديثاً في نفس الموضوع، راجع كذلك القاضي إياد (ترتيب المدارك) ١؛ ٢٧٠، ٢-٣.

(٣٤) موجود بكامله عند السيوطي (لآلئ) ١؛ ٦٣، ٩-١١؛ راجع أيضاً ابن حبان (مجروحين) ٣؛ ١١، - ٥-٧. كذلك تحت ٣-١-٢-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٥) السيوطي ٢؛ ٣٦١، - ٥-٧؛ هو مأخوذ عن داود بن المُحَبَّر.

(١) شاخت Schacht (نشأة المدارس الفقهية الإسلامية Origins of Muhammadan Jurisprudence) ٢٢٩، فهرست تحت كلمة «البصريين» Basrieans.

أن ثمة تأثيرات كوفية كانت موجودة بالفعل منذ النصف الأول من القرن الثاني الهجري؛ فيُروى مثلاً أن هناك كانت مراسلات بين أبي حنيفة وبين البصري عثمان البَتِّي، والتي من خلالها تعرفت مدينة البصرة على بعض أفكار المرجئة التي غطت على أفكار القدرية التي انتشرت هناك، وأدت بعد ذلك إلى وجود مزيج من الأفكار الكلامية التي ينبغي أن نفردها بالمعالجة.(٢) لم يكن الكلاميون يشكلون وحدة مستقلة بالنظر إلى المسائل القضائية؛ ولم يكن أحد يتوقع منهم غير ذلك. على الرغم من هذا لا يمكن توزيعهم بيسر على الاتجاهات الكلامية المختلفة، وقد قام أحدهم - وهو عُبيد الله الأنبري - ببناء هيكل فكري خاص انطلاقاً من هذا الانعدام لوجود مذهب كلامي معين، وقد كُتب لهذا الهيكل مواصلة تطوره وتأثيره.

من المهم أيضاً معرفة الطبقة الاجتماعية التي كان ينتمي لها رجال القضاء. فيُروى أن *الفقه* أصبح في أيدي *الموالي*،(٣) وذلك بعد وفاة كبار العبادلة: عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله الزبير وعبد الله عمرو بن العاص. كان منصب القاضي محظور على الموالي؛ ذلك لأن تولي منصب *القاضي* كان يستلزم مساندة من القبائل.(٤) أما الموالي فكان من صلاحيتهم إصدار الفتاوى؛ حيث كان يُنظر إليهم على اعتبارهم من أهل *الاختصاص الورعين*،(٥) الذين لم يكن لهم تأثير يُذكر في إصدار أحكام القضاة.(٦) كذلك فلم يكن من الممكن أن يصبح شخص ما قاضياً ما لم يكن مقنعاً للأغلبية فيما يتعلق بالمسائل الدينية، فكان يلزم القاضي أن يكون على ثقة بأنه يستخدم صلاحياته على النحو الصحيح فيما يخص استبعاد بعض الأشخاص من الإدلاء بالشهادة.(٧) غير أنه من الملفت للنظر أن أول *مولى* عُهد له بمهمة القضاء

---

(٢) راجع تحت ٢-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣) الشيرازي (طبقات) ٥٨، ٩-١١؛ كذلك (عقد) ٣؛ ٤١٥ المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. في هذا الشأن انظر الجزء الأول من هذا الكتاب؛ ٥-.

(٤) لم يكن الخلفاء قد فعلوا ذلك من قبل في العصر الأموي (راجع ر. ج. خوري R. G. Khoury ضمن عدد تذكاري [في الذكرى السبعين لمولد برتولد] شبولر ١٩٧-١٩٩).

(٥) هذه الصيغة يستخدمها شاخت Schacht في (مقدمة في الشريعة الإسلامية Introduction to Islamic Law) ٢٧.

(٦) ذلك إذا لم يشتركوا في مهمة المستشارين في جلسات المحكمة (راجع تحت ٢-٢-٣-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

(٧) يعالج الشافعي في عمله (كتاب الأم) مسألة متى يُسمح للمنتمين للفرق الإدلاء بشهاداتهم (٤؛ ٢١٠-٢١١).

كان قدرياً، ونقصد به الحسن البصري. على الرغم من أن هذا الأمر كان من قبيل الحقيقة المؤكدة إلا أنها ظل لزمن طويل بمثابة حدث عابر لم يُعط الكثير من الاهتمام.[8] وكما رأينا، فلم يكن الانضمام إلى القدرية أمراً معيباً في البصرة، هذا على العكس من تخطي المرء لحدوده الاجتماعية، فيبدو أن ذلك لم يكن يخضع لشروط ضرورية إلا في عصر عمر بن عبد العزيز. أما *القاضي* الثاني الذي عمل في البصرة إبان عصر عمر بن عبد العزيز فهو إياس بن معاوية المزني الذي لم يكن من الأصوليين طبقاً للنظرة التي كانت سائدة في العصور اللاحقة، ويبدو أنه كان قريباً لأفكار الاباضية، وكان أيضاً على الأقل ضمن أحرار العرب.

راجع في مصداقية تقلد الحسن البصري لمنصب القاضي تحت فصل ٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب؛ هناك تفاصيل أخرى في ذلك تحت فصل ٢-٢-٣-١ من الجزء سالف الذكر. ولو افترضنا أن عمر بن عبد العزيز هو الذي عينه في هذا المنصب، فيؤدي بنا ذلك إلى التساؤل لماذا لم يتصرف عمر بن عبد العزيز على نفس النهج مع مَكْحُول في بلاد الشام، فقد كانت له نفس الوجاهة الاجتماعية؛ غير أنه يُروى أن مَكْحُول رفض عرضاً مماثلاً من قبل الخليفة، واعتمد في رفضه هذا على حديث يُروى عن النبي يقول فيه إن أمر القضاء بين الناس لا يكون إلا *لذي شرف* (راجع ابن عبد ربه (عقد) ١؛ ٢٢، ٦-٨). ترجع هذه القضية إلى عقود مضت قبل هذه الحادثة، فيُروى أنه عندما أصبح الحجاج والياً في الكوفة، أراد أن ينصب سعيد بن جُبَير قاضياً؛ حيث كان من موالي العتاقة، ويستطيع أن يعتمد عليه أفضل من اعتماده على رجل من القبائل المعتمدة. غير أنه أخفق بسبب خروج *الأشراف* عليه (راجع المبرد *كامل* ٤٣٩، ٧-٩ = ابن قتيبة *معارف* ٤٤٦، ٣-٥؛ في ذلك أيضاً سيد ابن الأشعث ٣٥٢-٣٥٣). أما في الموصل فلم يثبت وصول أحد من الموالي منصب *القاضي* إلا سنة ١٤٠ هـ (راجع الأزدي *تاريخ الموصل* ١٧٣، ٨)؛ كذلك فإن خليفته كان أيضاً من *الموالي* (المرجع السابق ١٨١، ٦-٧). عن هذه المسألة بوجه عام راجع يودا Juda (وضع الموالي الاقتصادي والاجتماعي Soziale und wirtschaftliche Aspekte der Mawali) ١٨٣-١٨٤.

وقد ادعى المرء فيما بعد أن ابن الأشعث قد عين الحسن البصري قاضياً على الجيش (راجع وكيع *أخبار* ١؛ ٣٠٧، - ٤-٥). غير أن المتخصصين قد شككوا في صحة هذا (المرجع السابق ٣٠٨، ٢) - لديهم الحق في ذلك، فالحسن

(٨) وهذا ما يؤكد عليه الفسوي ٢؛ ٢٤٤، ٨.

البصري لم يشارك في الخروج الذي قام به ابن الأشعث (راجع تحت ٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب). وقد كان عباد بن منصور هو أول القدرية الذي يتولون القضاء بعد الحسن البصري، وكان ذلك في عصر يزيد الثاني (عنه راجع تحت ٢-٢-٣-٤ و ٢-٢-٦-٣-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب). وقد قام صالح العلي بإعداد قائمة بقضاة البصرة في كتابه (*التنظيمات الاجتماعية*) ٢٩٦-٢٩٨ (فيما يختص بالقرن الأول الهجري)؛ أما فيما يخص المرحلة الزمنية وصولاً إلى عام ٢٥٠هـ / ٨٦٤م فراجع بيلاّ Ch. Pellat (Milieu basrien) ٢٨٨-٢٩٠، وكذلك د. سورديل D. Sourdel ضمن Arabica ٢/ ١٩٥٥/ ١١١ (استناداً إلى وكيع). عن نشأة منصب القاضي وعن عمل القضاة الأوائل راجع شاخت Schacht (مقدمة Introduction) ٢٥-٢٦؛ كولسون Coulson (تاريخ الشريعة الإسلامية History of Islamic Law) ٢٨-٣٠ و١٢٠-١٢٢؛ ب. ج. دانهاور P. G. Dannhauer (أبحاث في التاريخ القديم لمنصب القاضي Untersuchungen zur fruehen Geschichte des Qadi-Amtes)، (رسالة دكتوراه، بون Bonn ١٩٧٥)؛ غودفروا - دي مومبين Gaudefrony-Demombynes ضمن العدد التذكاري دساود Dussaud ٨٢٣-٨٢٥؛ مروني Morony (العراق Iraq) ٤٣٧ -٤٣٩؛ ظافر القاسمي (*القضاء قبل الإسلام وبعده*)، ضمن (*وقائع ومحاضرات المؤتمر العالمي*) ٤٠٣-٤٠٥. وينضم إلى المراجع الرئيسية في ذلك الموضوع كتاب *الأوائل* لأبي هلال العسكري، ٢؛ ١١١-١١٣، حيث يورد لكل مدينة على حدة أسماء الأشخاص الذي كانوا أول من تولوا *القضاء* في هذه المدن. وفيما يخص *القضاء* في الأندلس راجع رضا هادي عباس Ridha Hadi Abbas (Los Cadies y el cadiazgo en al-Andalus desde la conquista hasta el reino nazari) ٩٢- ٦٣٥/ ٧١١-١٢٣٧، رسالة دكتوراه، غرناطة Granada ١٩٨٠، وم. ج. فغويرا M. J. Viguera ضمن Al-Qantara ٥/ ١٩٨٤/ ١٢٣-١٢٥. وفي مهام القضاة بوجه عام راجع فلاتوري وماي Falaturi وMay ضمن (محاضرات في التفكير القانوني عند المسلمين Beitraege zu islamischem Rechtsdenken) ٤٧-٤٩، كذلك ي. شنيدر I. Schneider (صورة القاضي في كتاب أدب القاضي Das Bild des Richters in der "Adab al-Qadi" Literatur) فرانكفورت، ١٩٩٠.

٢-٢-٣-١- قضيَّة إياس بن مُعَاوية

قيل إنه إذا أُختير القاضي من غير «*الفقهاء الأتقياء*»، فإنه ليس من المفترض بعد ذلك أن تتفق معايير أحكامه مع معايير أحكامهم. فيُروى مثلاً أن رجلاً أعرابيًا من أهل

المَدَر [من سُكّان البيوت المبنيّة، خلاف البدو سُكّان الخِيام] لا يستطيع الكتابة ولا يحفظ القرآن قد نجح في الستينيات من القرن الأول الهجري في عمله في منصب القضاء في مصر.[1] غير أن هذا النجاح لم يحدث مع حالة مماثلة في البصرة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري إبان حكم الخليفة المهدي؛ إذ وُجهت أصابع الاتهام *للقاضي* خالد بن طَلِيق، فقد قيل عنه أنه لا يفهم شيئاً عن أمور القضاء؛ بل ادّعى أنه يجهل حتى اسم أم النبي محمد.[2] على الرغم من ذلك لم ينكر المرء قدره في علم الأنساب *والأخبار* [التاريخ]، فقد أنكروا كونه قاضياً،[3] وربما أنه لو تسنى لهذا الرجل أن يعيش في القرن الأول الهجري ما كان ليحدث هذا معه.

يُلاحظ أن القبائل التي اكتسب فيها هؤلاء خبراتهم، كانت لها وجهة قانونية أخرى؛ إذ كانت تفض منازعاتها من خلال شخص كان يُقال له *العَارِف*، الذي يحكم انطلاقاً من *العُرْف*.[4] لذلك فنادراً ما نسمع عن منصب القاضي هناك، وحتى عندما كان يتم تعيين قاضٍ، فكان ينهج في عمله منهج *الحَكَم* الذي كان معروفاً في عصور ما قبل الإسلام.[5] ذلك لأن الدُور التي كانت مخصصة لوظيفة الحَكَم لم تكن قد اختفت بعد؛ بل يمكن القول بأن منصب *القاضي* قد تمخض عنها.[6] وربما أن

---

(١) الكندي (قضاة مصر)، ٣١٢، ٩- ١١.

(٢) وكيع (أخبار) ٢؛ ١٢٧، ١٢ و١٣٠، ١٢ - ١٣.

(٣) ابن النديم (فهرست) ١٠٧، ٩ -١١.

(٤) في ذلك راجع دائرة المعارف الإسلامية ٢ Encyclopaedia of Islam, New Edition، تحت «عريف»، راجع كذلك سيرجانت Serjeant ضمن JSS ٢٩/ ١٩٨٤/ ٧٣.

(٥) هكذا يقول الحسن البصري (راجع وكيع ١؛ ٣٠٩، ٨ - ١٠)، أو عن الشخص الذي جاء بعده بنحو جيل، وهو سوار بن عبد الله الأنباري (راجع الفسوي ٢؛ ٢٤٧، ١؛ عن سوار راجع تحت ٢-٢-٣-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦) يروي الكندي أن عمرو بن العاص قام في مصر بتعيين رجل *قاضياً* كان يقوم آنذاك بمهمة *الحَكَم* (راجع *قضاة مصر* ٣٠٥، ٢-٤). عن وظيفة *الحَكَم* بوجه عام راجع ي. تيان E. Tyan ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢؛ ٣؛ ٧٢ انظر تحت كلمة حَكَم ؛ كذلك ج. ياكوب G. Jacob حياة *البدو Beduinenleben* ٢١٧ - ٢١٨؛ شاخت Schacht، *مقدمة Introduction* ٨؛ محمد ابراهيم الشوش، *طبيعة السلطة في الجزيرة العربية قبل الإسلام The Nature of Authority in Arabia at the Advent Of Islam* (أطروحة دكتوراه، لندن ١٩٥٩)، ص ٢١٤ -٢١٦؛ ف. رينرت W. Reinert، *القانون في الشعر العربي القديم Das Recht in der altarabischen Poesie* (أطروحة دكتوراه، كولونيا ١٩٦٣)، ص ٤٢ -٤٦؛ دانهاور Dannhauer، *منصب القاضي Qadi-Amt* ١٢ - ١٤؛ رانسلاك Ph. Rancillac ضمن MIDEO ١٣/ ١٩٧٧/ ١٤٧ - ١٤٩؛ موروني Morony *العراق Iraq* ٤٤٠؛ شيلهود Chelhod ضمن SI =

قاضي القبيلة[٧] كان يُقصد به منصب *الحَكَم*. كذلك فإن أتباع الفرق الدينية المختلفة ممن فُرض عليهم نموذج القاضي، كانوا يتوجهون إلى القائم بمهمة الحكم عندهم، والذي كانت له صفة تعلو على كيان الدولة. فقد كان للاباضيين حكمهم الخاص بهم[٨]، حيث استاء جعفر الصادق كثيراً عندما عرف أن اثنين من الشيعة تخاصما أمام قاضٍ غير شيعي.[٩] ومن هؤلاء الذين اتبعوا النظام القديم في القضاء، كان:

أبو وَاثِلة إياس بن مُعَاوية بن قُرَّة المُزَني

الذي تُوفي ١٢٢هـ/ ٧٤٠م عن عمر ناهز ٧٦ عاماً.[١٠] لم يختلف أحد على قريحته في القضاء؛ غير أنه لا يمكن إثبات هل كان إياس يعتمد في قضائه على القرآن أو السنة.[١١] فلم يكن إياس يهتم كثيراً بهؤلاء الذين يشتغلون *بالتفسير* أو *بالحديث*،[١٢] إذ كان يعتمد على عقله الراشد وعلى معرفته الشخصية اعتماداً تاماً، فقد كان يكتسب من خلالهما مهاراته، فقد أصبح - كما يذكر بيلاّ Pellat - بالنسبة لكثيرين بمثابة نموذج *الفراسة* على نحو ما كان للنبي سليمان،[١٣] مما جعل المرء يضرب به المثل في ذلك الزمان قائلاً: «أزكى من إياس».

= ٦٤/١٩٨٦/٢٢ - ٢٤ و٣١ - ٣٢؛ كذلك ما ذكرته ضمن *La notion fr liberté au Moyen Age* ٢٥ -٢٧. عن وجود *الحكَم* في تراث اليمن المعاصر راجع شيلهود Chelhod (*L'Arabie du Sud*) ٣؛ ١٤٩ -١٥١.

(٧) هكذا ورد عن «*قاضي تميم*» لدى «أبو نعيم الإصفهاني» (حلية) ٣؛ ١١٠، ١٢.

(٨) راجع تحت ٢-٤-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩) *الكليني*، *الكافي* ١؛ ٦٧، ١١-١٣. حتى زمن قريب كان الأمر بالنسبة للتهتاكيين Tahtaci في تركيا من المحرمات أن يذهب المرء إلى محكمة مدنية، فكانت المنازعات يتم فضها من خلال الشخص الذي يقوم بما يُعرف بـ«الديدي» dede (كيل Kehl، التهتاكيون Die Tajtact ٤٨). عن فض المنازعات على اعتباره سمة من سمات *النظام القانوني في المجتمعات ما قبل التحضر راجع بوجه عام ك. إيدر* K. Eder، *نشأة المجتمعات المنظمة تنظيما دولياً Die Entstehung staatlich organisierter Gemeinschaften* ١٥٩-١٦٠.

(١٠) وكيع ١؛ ٣٧٣، a المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ٧٣٩/١٢١ لدى الصفدي، *الوافي* ٩؛ ٤٦٥، ٤ من قبيل الخطأ.

(١١) له موقف منفرد خاص بمسألة تفسيرية (الرعد ٢) لدى الطوسي، *تبيان* ٦؛ ٢١٣، ٨ - ٩. (مراجعة الترجمة)

(١٢) وكيع ١؛ ٣١٧، ٦ - ٨.

(١٣) دائرة المعارف الإسلامية ٢ Encyclopaedia of Islam, New Edition، ٤؛ ٢٩١. راجع أيضاً ف. مالتي-دوغلاس F. Malti-Douglas ضمن Arabica ٣٥/ ١٩٨٨/ ٦٨ - ٦٩.

راجع حمزة الأصفهاني (الدرة الفاخرة) ٢١٥-٢١٦ رقم ٢٩٤ > عند الميداني (أمثال) ١؛ ٣٢٥ رقم ١٧٥٤؛ كذلك فرايتاج Freytag: أمثال (Proverbia) ١؛ ٥٩٣. وهناك قصص لها علاقة بهذا الموضوع وردت عند وكيع ١؛ ٣٢٨، ٤-٦، و ٣٦١-٣٦٣؛ ابن عساكر (تهذيب تاريخ دمشق) ٣؛ ١٧٨-١٨٠؛ الثعالبي (ثمار القلوب) ٩٢-٩٤ رقم ١٣٤؛ ابن القيم الجوزية *الطرق الحكمية في السياسة الشرعية* (القاهرة ١٣١٧)، ص ٢٥ و٣١-٣٣. غالباً ما يرجع في ذلك إلى عمل المدائني *كتاب أخبار إياس بن معاوية* (ابن النديم *فهرست* ١١٧، ٥) أو *كتاب زكن إياس* (حمزة، *درة* ٢١٥، السطر الأخير > المدائني ١؛ ٣٢٦ a، ١٢١٤)؛ هو المصدر المعتمد عليه عند سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٣/ ٣٥٧ والمذكور أن ناشره مجمع الأزهر ١١٨٢ (ورقة المخطوط ٩٣ a - ٩٩ a). هناك قصص شبيهة ما تزال يحكيها بعض قضاة البدو في العصر الحالي (راجع جريف Graef *القانون عند البدو المعاصرين Das Rechtswesen der heitigen Beduinen* ١٠٢-١٠٤).

ونظراً لأن الموهبة الفذة لم يفتها أيضاً تناول عالم الحيوانات، فنجد أن الجاحظ قد استعان بأقوال إياس في تأليف عمله (كتاب الحيوان)؛[١٤] غير أن الجاحظ لم يفته تسجيل أخطاء إياس في هذا الصدد،[١٥] وكان ذلك بسبب القصور المنهجي في العرض. فيرى الجاحظ أن عُجب إياس بنفسه جعله يتعجل في الوصول إلى استنتاجات خاطئة، ويعيب عليه كذلك كثرة كلامه.[١٦] يبدو أن هذه التهمة كانت قديمة، فيُروى أن الناس كانوا يعارضونه على ذلك بأسلوب لبق، غير أن هذه الصفات كانت فيما بعد سبباً في شهرته. ويُحكى أن إياس نفسه كان على وعي بصفة العجب فيه، وهو السبب الذي جعل أبا نعيم الأصفهاني يضعه ضمن كتابه (*حلية الأولياء*).[١٧] يرجع المرء السبب الذي جعل المنهج الاستنباطي الذي اتبعه إياس في

---

(١٤) راجع الجزء الثاني ٧٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، والجزء ٦؛ ٤٨١، ٢ - ٤؛ كذلك الجزء ٦؛ ١٩، ١ - ٣.

(١٥) المرجع السابق ١؛ ١٤٩، ٣ - ٥ = ٦؛ ١٨، ٦ - ٨؛ ٥، ٣٦٨، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(١٦) المرجع السابق ١؛ ١٥٠، ٧ - ٩؛ كذلك *البيان* ١؛ ٩٨، ١٤ - ١٦.

(١٧) [*البيان*] ٣؛ ١٢٣، ٩ - ١١؛ في هذا الصدد طبقات ابن سعد ٧؛ ٢، ٥؛ ٨-١٠. لا تكفي المادة التي جمعها أبو نعيم الأصفهاني لنعت إياس بالزاهد، ولا يستند ذلك إلى مصدر قديم، فهذا الحكم الذي أطلقه أبو نعيم لا ينبني على قاعدة علمية، كذلك فإن سيرة إياس الواردة عند ابن الجوزي، *صفة الصفوة* ٣؛ ١٨٧ -١٨٨، تعتمد اعتماداً كلياً على ما هو وارد في *حِلية الأولياء*.

استنتاجاته الفقهية يخالف المناهج المتأخرة إلى إيمان إياس بأن الحسن البصري ومحمد بن سيرين هما من أفضل العارفين بالفقه في البصرة، هذا على الرغم من أنه لم يحضر مجالسهما.[١٨] كذلك فإن المصادر لا تذكر شيئاً عن هذا القدر الذي كان يكنه إياس لهذين الشخصين. ليس بين أيدينا إلا موضعين فقط يشير فيهما إياس إلى شخص يقول عنه إنه أفضل من يمكن تلقي الفقه على يديه، وفي كلا الموضعين لا يذكر إياس الحسن البصري ولا محمد بن سيرين، وإنما يذكر *فقهاء* آخرين من أصل عربي أصيل ممن تقلدوا منصب القضاء مثله، والشخصان هما عبد الله بن يعلى، الذي أصبح قاضيا في عصر ابن هبيرة عام ١٠٣هـ،[١٩] وعباد بن منصور، الذي حظي بشرف تولي القضاء في مرحلة متأخرة جداً.[٢٠] نلاحظ أنه عندما كان إياس قد بلغ سن تلقي الدروس لم يكن الحسن البصري ولا محمد بن سيرين قد ظهرا بعد على ساحة التدريس، فإياس نفسه يذكر بأن المفتي الذي كان موجوداً في البصرة آنذاك هو جابر بن زيد الأزدي،[٢١] الذي يُروى أنه كان من الاباضية.[٢٢] أما نعت إياس بأنه من الاباضية فلا يرد إلاً في مصادرهم،[٢٣] وربما أن هذا هو الذي أدى إلى أن اتخذ الناس موقفاً منه؛ غير أنه لم يعد أحد في الأزمنة اللاحقة يفصح عن هذا الموقف. ويروي ابن قتيبة أن إياس لم يكن ينعت الحسن البصري بأنه أستاذه هو فحسب؛ بل كان يقول: بأنه كان أستاذ أبيه (!) أيضاً.[٢٤]

تولى والد إياس منصب *القضاء* في البصرة أيضاً،[٢٥] فقد كانت العائلة كلها تقيم في البصرة منذ زمن بعيد. فيُحكى أن جده قرة بن إياس عاصر النبي محمد، ثم استقر بعد ذلك في البصرة مباشرة بعد تأسيسها، ويرجع نسب جده إلى عمرو بن أود، وهو جد المُزينة. وقبيلة «المزينة» هي من *أهل العالية* - وهي بلاد الحجاز- ويُعرف عنهم

---

(١٨) ابن عبد ربه ، *عقد* ١؛ ١٩، ٨ - ١٠.

(١٩) وكيع ٢؛ ١٧، ٣ - ٥ و١٩، ١٧ - ١٨.

(٢٠) المرجع السابق ٢؛ ٤٤، ١٤ - ١٥؛ عنه راجع تحت ٢-٢-٦-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢١) المرجع السابق ١؛ ٣٦٠، ٩ -١٠.

(٢٢) راجع تحت ٢-٢-٥-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٣) الدرجيني، *طبقات* ٢٣٦ - ٢٣٧؛ الشماخي ، سير ٨١، - ٤ - ٦؛ الذي أخذ عنه ليفيكي ضمن RO ١١/ ١٩٣٥/ ١٥٨.

(٢٤) *عيون الأخبار* ١؛ ٦٢، ١١.

(٢٥) ربما أن هذا كان فقط في إطار قبيلته (البلاذُري ،*أنساب* ٥؛ ٢٥٤، ١٠؛ الطبري ٢؛ ٧٢٣، ١٣انظر أيضاً ٦٧/ ٦٨٧، غير أن كلامه في هذا الصدد يأتي على نحو عام).

أنهم كانوا يقيمون بيوتهم بالقرب من جامع المدينة الرئيسي.[٢٦] قُتل قرة بأيدي الثوار الذين اقتحموا مدينة البصرة مع نافع بن الأزرق سنة ٦٥هـ/ ٦٨٥م، أما ابنه فيُروى أنه كان قاتل الثوار خارج أسوار المدينة.[٢٧] كذلك فإن إياس أُتهم بتحريضه للخوارج، وتم اعتقاله[٢٨] بأمر من الحكم بن أيوب الثقفي الذي كان حاكماً على البصرة بتكليف من الحجاج سنة ٧٥هـ/ ٦٩٥م.[٢٩] كل ذلك لا يدعو للدهشة عند افترض أنه كان من الإباضية.

أما أم إياس فهي من خُراسان،[٣٠] ويفسر هذا قدرة إياس على فهم الفارسية،[٣١] ومعرفته بالملحمة الفارسيّة *أيام العجم*.[٣٢] وقد وُلد إياس باليمامة، وترعرع هناك في منطقة السوق يُقال لها «أُضاخ»،[٣٣] ويُروى أنه التحق بالمدرسة في بلاد الشام، من الشيق هنا هو معرفة تلقيه العلم هناك على يد معلم مسيحي.[٣٤] يُقال عن إياس كذلك إنه كان قصير القامة،[٣٥] وإنه كان قاضياً على السوق في البصرة،[٣٦] وقد تولى هذا المنصب بتوصية خطية كتبها عمر بن عبد العزيز بعد توليه

---

(٢٦) صالح العلي، *خطط البصرة* ٨٢.

(٢٧) الطبري ٢؛ ٥٨٠، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ *طبقات ابن سعد* ٧ ؛١ ؛ ٢٠، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ خليفة، *طبقات* ٨٥ رقم ٢٤٠ و٤١٥ رقم ١٣٦٦؛ ابن عبد البر، *استيعاب* ١٢٨٠، رقم ٢١١٠؛ ابن حزم، *جمهرة* ٢٠٣، ٤ - ٦؛ كذلك دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١، ٨١٠، تحت الأزارقة Azarika.

(٢٨) عنه راجع تفصيلياً ضمن MUSJ ٥٠/ ١٩٨٤/ ٧٣٤؛لم يُخلع من منصبه إلا في عصر الوليد بن عبد الملك (الذي تولى الخلافة سنة ٨٦هـ/ ٧٠٥م).

(٢٩) ابن قتيبة، *عيون* ١؛ ٢٠٢، ١ -٣. = التوحيدي *بصائر* ٣؛ ٥٤١، ١ - ٣/ ٣ ؛٢، ٩٠ رقم ٢٩٢؛ كذلك وكيع ١؛ ٣٥٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٣٠) خليفة، *طبقات* ٥٠٨، رقم ١٧٤٧؛ كذلك وكيع ١؛ ٣٤٤، ٣ - ٥.

(٣١) وكيع ١؛ ٣٢٨، ٣.

(٣٢) المرجع السابق ١؛ ٣٥٢، ١، وابن قتيبة *عيون* ١؛ ١٨، ٨.

(٣٣) وكيع ١؛ ٣٧٤، ٨ - ١٠.

(٣٤) *تهذيب تاريخ دمشق* ٣؛ ١٧٧، ٥ - ٧، ووكيع ١؛ ٣٧٣، ٦ - ٧، الذي وردت فيه عبارة: *مكتب رجل من أهل الذمة*.

(٣٥) الجاحظ، *تربيع* ١٧، ٢، و١٦، - ٥ - ٦.

(٣٦) وكيع ١؛ ٣٣٩، - ٤ - ٥؛ شالميتا Chalmeta، قاضي السوق في اسبانيا *Senor del yoco* ٣٤٥. راجع أيضاً ابن حنبل، علل ٢٩٢، ١-٢. مع ملاحظة أن الفقهاء المتأخرين قد رأوا بعدم استحباب تواجد القاضي في السوق حتى لا يظن به الناس أنه يمارس التجارة (ابن أبي الدم، *أدب القاضي* ٦٨، ١٠).

الخلافة سنة ٩٩هـ/٧١٧م.(٣٧) وبغض النظر عن الشكل الذي جاء عليه تقلد إياس لمنصب القاضي، فإنه ليس هناك مصدر واحد يذكر بأن الخليفة كان يريد أن يستعيض عنه بمولى آخر، مثل الحسن البصري.(٣٨) أما سبب تقلد الحسن البصري للقضاء من بعد إياس فيرجع إلى رغبة والي البصرة عدي بن أرطاة. فكما ذكرنا في موضع سابق فإن الحسن البصري قد خدم عند ابن أرطاة في بعثة ابتعثه فيها عند بني المهلب،(٣٩) وقد أصبح منصب القاضي شاغراً بسبب أن إياس جرّ على نفسه غضب الحاكم بعد أن أصدر حكماً قضائيا في قضية طلاق كان طرفا النزاع فيها من بني المهلب، لذلك أُضطر إلى مغادرة المدينة.(٤٠) ويُروى أنه نزح إلى القرب من مدينة واسط، حيث كانت له ضيعة فيها.(٤١) نلاحظ كذلك أنه في نفس الوقت كانت الفتن تحيق بيزيد بن المهلب، وكانت لبني المهلب علاقات بالإباضية،(٤٢) لذا يُتصور أنه كان من الأفضل في هذا الوقت أن يترك إياس القضاء حتى لا يقع محل اشتباه، وقد يفسر لنا ذلك سبب إسراعه إلى دمشق،(٤٣) فقد كان له قدر كبير عند الخليفة عمر بن عبد العزيز.(٤٤)

طبقاً لما جاء عند وكيع فإن الحسن البصري لم يتعدَ كونه مرشحاً أراد عدي من

---

(٣٧) أرى أنه لا يوجد سند واحد يؤيد التاريخ ٩٥هـ/٧١٣م الذي ذكره سوردل Sourdel ضمن Arabica ٢/١٩٥٥/١١٢.

(٣٨) وطبقاً لما رود عند الجاحظ، *البيان* ١؛ ١٠٠، ١٢ - ١٤، فيُروى أنه كان يتمنى لو يكون قاضياً من المزينة. وهناك أخبار مخالفة لذلك، وبها سمة القص واردة عند وكيع ١؛ ٣١٢، ٤ - ٦؛ ابن عبد ربه، *عقد* ١؛ ١٩، ٨ - ١٠؛ مرتضى، *أمالي* ١؛ ٢٨٥، ١١ - ١٣؛ الدرجيني، *طبقات* ٢٣٦، ١٠ - ١٢ (طبقاً لما ورد عند التنوخي).

(٣٩) راجع تحت ٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٠) وكيع ١؛ ٣١٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ خليفة، *تاريخ* ٤٦٨، ٣ -٤؛ *تهذيب تاريخ دمشق* ٣؛ ١٧٥، ٩ - ١٠، و١٧٦، ٣ - ٥.

(٤١) وكيع ٣١٥، ٥. لا يمكننا استبعاد أن إياس حصل على هذه الضيعة في وقت متأخر، وعن هذه الضيعة راجع *تهذيب تاريخ دمشق* ٣؛ ١٨٥، ٩ - ١٠؛ يُروى أن اسمها كان «عبداسي» وكانت تقع في منطقة كسكر (ابن دريد، *اشتقاق* ١٨١، المقطع قبل الأخير؛ ياقوت، معجم *البلدان*، فهرس). عن معنى *الضيعة* راجع موروني Morony ضمن The Islamic Middle East تحقيق اودوفتش Udovitch ص ١٤٧ - ١٤٨؛ الكلمة تعني غالباً قرية وما حولها من أراضٍ زراعية، وهي عند موروني تُترجم بكلمة estate.

(٤٢) راجع تحت ٢-٢-٥-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٣) *تهذيب تاريخ دمشق* ٣؛ ١٧٥، ٩ - ١٠.

(٤٤) وكيع ١؛ ٣١٥، ٩ - ١١.

خلاله إغراء الخليفة من أجل إجراء تعديل وزاري، وقد مرر الخليفة القرار دون أن يفند أبعاده. يؤكد على هذا ما جاء في رسالة يُروى أن عدي بن أرطات بعث بها إلى الخليفة؛ حيث يُذكر أن الخليفة كان يتمنى أن يتولى القضاء رجل عربي أصيل (وكيع ١؛ ٧٧ ، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له). كذلك يُروى أنه كان ينظر إلى مصاهرة الموالي على أنه شر لا بد منه (يودا Juda، *Aspekte* ١٨٠). يُروى كذلك أن إياس بن معاوية نصح عدي بن أرطاة بالاستمساك بأسر البصرة العتيقة والكبيرة (*بيوتات*)، ذلك عندما بدرت إلى ابن أرطاة فكرة منح *القُرَّاء* بعض الوظائف (ابن عبد ربه، *العقد الفريد* ١؛ ٢٠، ٤ - ٦). على هذا يمكن استنتاج الخلاف الذي صحب تعيين الحسن البصري، غير أن الناس في العصور اللاحقة عرضوا الأمر على نحو من المثالية، فادّعوا بوجود علاقة مباشرة بين الحسن البصري الذي كان يمثل أهم رموز الورع آنذاك وبين السادة من أشراف العرب. وتشهد على هذا رسائل الوعظ التي بعث بها الحسن البصري إلى الخليفة (راجع التجميع الذي قام به عباس، *الحسن البصري* ٥١؛ كذلك سزكين Segzin *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabisschen Schriftentums* ١/ ٥٩٣ رقم ١١). وقد وردت بها أيضاً بعض عناصر الأساطير الدينية، إذ يُروى مثلاً أن الحسن البصري رفض قبول الراتب الذي فرضه له الوالي (وكيع ٢؛ ٨، ١٤ - ١٦، و١١، ٨ - ١٠)؛ وعلى العكس منه فإن إياس كان يتقاضى ١٠٠ درهم شهرياً (تهذيب تاريخ دمشق ٣؛ ١٧٦، ١٤- ١٥).
غير أن الحقيقة ليست متعلقة بذلك. ومسألة أن الوالي هو الذي رشح الحسن البصري *لمنصب القضاء*، تَقوى حجتها إذا ما سلَّمنا إلى ما جاء عند وكيع (٢؛ ٩، ٩- ١١) بأن الحسن قد تولى هذا المنصب مرتين، فيُروى أن عدي نصبه مرة أخرى بعد توليه الحكم مباشرة - ربما قام بهذا من أجل أن يخفف قبضة النفوذ القبلي التي كانت من حوله - ثم قام بذلك مرة أخرى عندما تلقى تفويض الخليفة الذي كان له مدلول آخر. ربما لا يعدو هذا الكلام كونه نوعاً من التلفيق الذي حدث في زمن لاحق. ونلاحظ أن المعلومات التي تذكر بأن الحسن البصري أصبح *قاضياً* بعد *إياس* (كذلك وكيع ٢؛ ٨، ٧ - ٨)، تضاد معلومات أخرى تقول بأنه سبقه إلى هذا المنصب (المرجع السابق ٣٠٧، المقطع قبل قبل الأخير ؛ كذلك الطبري ٢؛ ١٣٤٧، ١ -٣، وابن حنبل ، *علل* ١٤٢، ١٤ - ١٥). يُقال أيضاً أن من قام بتعيينه في الحقيقة هو يزيد بن المهلب أو أخوه مروان (وكيع ٢ ، ٣٠٧، السطر الأخير والسطر السابق له).

يبدو أن إياس لم يعد مرة أخرى إلى البصرة، فقد تولى على نحو دائم منصب *والي*

السوق في مدينة واسط،[٤٥] وكان ذلك تحت إمرة عمر بن هبيرة، الذي كان والياً على العراق منذ سنة ١٠٢هـ/ ٧٢٠م[٤٦] . سلّمه الحاكم عطية قيمتها ٢٠٠٠ درهم مقابل قيامه بهذه المهمة، ثم يُروى أن إياس رفض فيما بعد قبول مثل هذه العطايا.[٤٧] كانت المهام الموكلة إليه كبيرة جداً، فقد كان مسئولاً عن الحركة التجارية بأسرها، ويُروى كذلك أنه كان يراقب بناء السدود أيضاً.[٤٨] غير أن مثل هذه الأعمال لم يكن يُعتقد أن يقوم بها شريف من الأشراف، وأعاب الناس عليه اختلاطه «بعامة الناس».[٤٩] كان إياس في الحقيقة يتقن التعامل مع التجار؛[٥٠] حيث كان يرى بلزوم أن تتوافر خبرات تجارية عند أي قاض،[٥١] وهذا يتناسب مع ما يراه الإباضية. ما يزال هناك أمر يجدر بنا ذكره: يبدو أن مدينة «واسط» كانت في هذا الزمان تحت نفوذ *قاضي* الكوفة عبد الله بن شبرمة ،[٥٢] وهذا على العكس من إياس الذي كان يُعتبر ممثلاً لمدرسة البصرة في القضاء.[٥٣] علاوة على ذلك فإن ابن هبيرة كان ينتمي للشق القيسي من قبائل العرب الشمالية، ولم يكن يميل إلى اليمان الذين ترجع أصولهم إلى الكوفة، لذلك لم تكن هناك علاقة طيبة بين إياس وبين خالد القسري الذي تغيرت الأحوال تحت حكمه في سنة ١٠٥هـ/ ٧٢٤م؛[٥٤] لذلك يُفترض

---

(٤٥) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٨٠٢ تحت Ibn Hubayra.

(٤٦) بحشل ،تاريخ واسط ٩٣، ٣ - ٤؛ يُروى أن ابن هبيرة قد عين بداية شخصاً آخر (وكيع ١؛ ٣٥٣، ٨ - ٩).

(٤٧) وكيع ١؛ ٣٥٢، ٥ و١١ - ١٣؛ لقد كان له بالطبع راتبه، الذي لا نعرف قيمته، وكذلك كان له *عطاء* (٣٥٤، ٢). لكن لعلّه ادعى أنه لم يصبح من أصحاب الأملاك إلا بسبب الألفي درهم .

(٤٨) بحشل ،تاريخ واسط ١٤٠، - ٥ - ٦. عن وظيفة «والي السوق» في الإسلام راجع بوجه عام ب. شالميتا P. Chalmeta، *وظيفة والي السوق في إسبانيا* *El "senor del zoco" en Espana*؛ كذلك ب. كرون P. Crone، *القانون الروماني والكنسي والإسلامي* *Roman, provincial and Islamic law* ١٠٧ - ١٠٨.

(٤٩) وكيع ١؛ ٣١٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له .

(٥٠) المرجع السابق ٣٥١، ١ - ٣.

(٥١) المرجع السابق ٣٥٠، ١٢ - ١٤. يُذكر أن الناس تعجبوا من *ثياب السوقة* التي كان يرتديها أثناء إلقائه لدرسه في المسجد الأموي (*تهذيب تاريخ دمشق* ٣؛ ١٧٦، ٨ -٩)؛ راجع أيضاً الآبي، *نثر الدر* ٥؛ ١٥٤، السطر الأخير.

(٥٢) عنه راجع وكيع ٣؛ ٣٦ - ٣٨ وتحت ٢-٢-٦-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٣) *طبقات ابن سعد* ٧ ؛٢، ٥، ١٢ - ١٤ ووكيع ١؛ ٣٥٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ أيضاً *تهذيب تاريخ دمشق* ٣؛ ١٧٦، - ٥ -٧.

(٥٤) وكيع ١؛ ٣٦٤، ٢ - ٣.

أن إياس خُلع من منصبه في ذلك التوقيت. وبعد أن أزاح يوسف نجل ابن هبيرة خالد القسري عن الحكم في سنة ١٢٠هـ/ ٧١٨م،(٥٥) حاول أن يعيد إياس إلى منصبه، إلا أنه امتنع، فقد كان في ذلك الوقت قد تجاوز السبعين بمراحل، ويُروى أن الحاكم بسبب ذلك أمر بجلده ٥٦ جلدة.(٥٦)

كثيراً ما تناقلت الأخبار عن سلوكه في القضاء على نحو عام؛ فكان يُنظر له بمثابة أحد الرجال فائقي الذكاء، الذين لا يجود الزمان بأحدهم إلا مرة كل مائة عام.(٥٧) وكان المرء يمتدح فيه قدرته على التفحص في الناس وفي المواقف، وتُرجع إليه تلك التصورات الشائعة مثل تلك التي تقارن الأرض - بل العالم كله - بطائر.(٥٨) يمكن هنا على الأقل التعرف على أن إياس كان في سلوكه القضائي يختلف عن المنهج الذي أصبح مألوفاً فيما بعد، خاصةً فيما يتعلق بإدلاء الشهادة أو بالقياس. فيُروى أنه كان لا يعتد كثيراً بشهادة الشهود، وأنه كان يستبعد من الشهادة ثلاثة أنواع من الناس؛ أولهم: رُكَّاب البحر بسبب ما وقع بهم من فساد دينهم في الهند - التي كانت بمثابة الغاية المعهودة لسفن التجارة- وهم متهمون أيضاً بقبول الرشاوى؛ وثانيهم: كبار التجار الذين كانت تحت أيديهم أمور التجارة مع إيران، ذلك لأن الزرادشتيين أغروهم بقبول الربا ، وثالثهم: *أشراف* العراق، ذلك لأنهم بسبب تكاتفهم القَبَلي يدلون بشهاداتهم ليغطوا على أخطائهم.(٥٩) من هذا يبدو أن إياس كان يتورع من أن يصبح تحت وطأة أصحاب النفوذ، فالشهادة لم يكن يُدلي بها لتوضح القضية المطروحة أمام المحكمة، وإنما كان يُدلي بها إنطلاقاً من المصداقية التي يوليها صاحب الشهادة للمدعي أو المدعى عليه. يتضح ذلك من خلال رواية تذكر أنه قال لرجل أراد أن يشهد لآخر بحسن السير والسلوك - وكان الشاهد من

(٥٥) خليفة ، *تاريخ* ٥١٩، ٢ - ٣.

(٥٦) وكيع ١؛ ٣٥٢،- ٦ - ٨ و٣٥٣، ٩ - ١١؛ كذلك *طبقات ابن سعد* ٧؛٢، ٥، ٢٢ - ٢٣. في هذا الصدد شالميتا Chalmeta ٣٤٥.

(٥٧) الفسوي ٢؛ ٩٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٥٨) وكيع ١؛ ٣٥٥، ١٣ - ١٥؛ المرزباني ؛ *نور القبس* ١٧١، ١٧ - ١٩. عن استمرار هذا السبب فيما بعد راجع جروبر Gruber، الفضل والدرجة Verdienst und Rang ٧٥ - ٧٦ ومكويل Miquel، *جغرافية الإنسانية* *Geographie humaine* ٢؛ ٢٩ و(فهرست) ٦١٦ تحت *oiseaucarte*؛ هناك رواية مضحكة ترد في كتاب مفاخر البربر، وقد اقتبسها نورس Norris، البربر في الادب العربي The Barbers in Arabic Literature ٢٤.

(٥٩) وكيع ١؛ ٣٥٩، ٦- ٨.

الرجال الذي يكن لهم إياس نفسه تقديراً، لذلك لم يقدر على عدم قبوله شاهداً - تذكر الرواية أنه قال له «الموالي وغير العرب فحسب» وفي رواية أخرى «العتاق والتجار والعوام» هم فحسب من أدلوا بشهادتهم،[٦٠] ومن الشيق في هذه القصة أنها تذكر أن المخاطب استسلم لذلك. لقد كان الإدلاء بالشهادة بين العرب آنذاك ظاهرة حديث العهد بها، التي ربما أصبحت ضرورية بسبب التشعب السكاني في المدينة، ففي القبيلة كان الناس يعرف بعضهم بعضا. غير أنه من الخطأ افتراض أن إياس كان قد قبل شهادة العامة من الناس، وهو أيضاً لم يقبلها أبداً من العبيد.[٦١] أما فيما بعد فقد تعجب الناس من أمر تعارض سلوكهم مع ما جاء في القرآن على نحو واضح، ففي سورة البقرة آية ٢٨٢ هناك الأمر بوجوب الشهادة؛ غير أن المرء التمس العذر لنفسه في أن ما جاء صريحاً في نص القرآن لم يتناول إلا مسألة إدلاء الرجال والنساء بالشهادة، ولم يتطرق إلى غير ذلك.

وكيع ١؛ ٣٣٧، ١٠- ١٢؛ المبرد، *الكامل* ٣٩٠، ٣ - ٥؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد ١؛ ٨٩، ١٣ - ١٥ = ٣؛ ١١، ١٥ - ١٧؛ الخَصَّاف، *أدب القاضي* ٢٨٩گ ٣٢٧. في مقابل ذلك نجد الحسن البصري يعتمد في الموقف نفسه على حديث للنبي يبيح لأي مسلم الإدلاء بشهادته. وعن حق الإدلاء بالشهادة وعن سلطة *القاضي* رفض شهادة أحد الشهود راجع تيان Tayan، *التنظيم القضائي Organisation judociare* ١؛ ٣٥٠ -٣٥٢؛ راجع دانهاور Dannhauer ٤٧ -٤٩ فيما يخص العرف في العراق في هذا الوقت الذي طبقاً له يكون القاضي راضياً عن اليمين وعن الشاهد (هو نفس العرف الذي كان ينتمي إليه إياس نفسه).

لم يقبل إياس بمبدأ القياس أيضاً.[٦٢] وعلل ذلك من خلال الحجة التالية: «لو أخذت عوداً *من الخشب* فقسته بآخر حتى يصير ليس بينهما شي، ثم قست الثاني إِلَى ثالث، والثالث إِلَى رابع، إِلَى العاشر، ثم قست العاشر إِلَى الأول لوجدت بينهما شيئاً بيّناً.»[٦٣] معنى هذا أن القياس مهما كانت دقته فهو يراعي جوانب معينة ويهمل

---

(٦٠) المبرد، الكامل ٣٨٩؛ - ٥ - ٧؛ *Livre des Ruses* ترجمة خوام Khawam، ص ٣٨٤. أيضاً عندما دخل الفرزدق عليه شاهداً، يُروى أنه أبعده بأسلوبه الماكر (وكيع ١؛ ٣٣٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ *الأغاني* ٢١؛ ٣٩٩، ٨ - ١٠.

(٦١) ابن قتيبة، *معارف* ٤٧١، ١٦ - ١٧.

(٦٢) الزُبَيدي، *طبقات النحويين* ٤٥، ٥ طبقاً لما جاء عند الأصمعي.

(٦٣) وكيع ١؛ ٣٥١، ١٢ - ١٤، طبقاً لما جاء عند خليل.

في نفس الوقت الفروق الكائنة في المجالات الأخرى، ومع مرور الزمن تتجمع هذه الفروق حتى تؤدي إلى خلاف واسع جداً، مما يجعل القياس أمراً غير ممكناً. ويمكن أن يندرج تحت هذا المعنى هذه الكلمة التي يُدعى أن إياس وجهها إلى ربيعة بن أبي عبد الرحمن (ربيعة الري، تُوفي ١٣٦هـ/٧٥٣م) وهو أستاذ أبي حنيفة، حيث قال له إياس: «كل بُنْيَان بُني على أساس أعوج لم يستقم بنيانُه.»[٦٤]

كذلك فإن كل القصص ذات الكلام الديني التي حكاها إياس تحمل سمة نموذجية، فيُروى أنه حتى عندما كان صغيراً في المدرسة عارض أستاذه المسيحي الذي كان يهزأ من اعتقاد المسلمين بأن أصحاب الجنة يأكلون، فطالما أنهم يأكلون فينبغي إذاً أن يتبرَّزوا. حينئذ عارضه إياس قائلاً: بأنه حتى جسد ابن آدم في الدنيا يستفيد من جزء من الطعام ولا يحتاج إلى إخراجه، فما بال المرء بالحال في الجنة[٦٥]؟ وهذه المعضلة قديمة جداً، أما استخدام الجدلية المسيحية هنا، فلها شاهد بالفعل في منحولات بحيرة. هناك ردود أفعال للمسلمين خاصة بهذه المسألة في الأحاديث المنسوبة للنبي، والتي لها رواية حتى في صحيفة هَمَّام بن مُنَبِّه؛ بل ربما أيضاً فيما رواه جابر بن عبد الله (تُوفي ٧٨هـ/٦٩٧م).[٦٦] نفس هذه المعضلة نصادفها ضمن مناظرة مبتكرة بين الأمير الأموي خالد بن يزيد وبين أحد القساوسة،[٦٧] لذا فقد كانت القصة ملائمة جداً لتصوير مهارة إياس التي تجلت في مرحلة مبكرة من عمره.

يُروى أن إياس تحاور مع غيلان، وذلك عندما كان يبحث عن الخليفة عمر بن عبد العزيز في دمشق. والملفت للنظر في الحوارات الثلاثة التي يرويها لنا ابن عساكر، - التي دارت إحداها في حضرة الخليفة - أن إياس هو دائماً الذي كان يطرح الأسئلة وبذلك القادر على تحديد مسار الحوار، ونلاحظ أن الحجج التي يستدل بها موجودة أيضاً في مصادر أخرى، أما غَيْلان فنجده منذ بداية الحوار غير

---

(٦٤) المرجع السابق ٣٥٦، ٥ - ٧؛ هناك رواية مختلفة بعض الشيء في *تاريخ أبي زرعة* ٤٢٧ رقم ١٠٢٨ > الخطيب البغدادي، *الفقيه والمتفقه* ٢؛ ١٨٤، ٣ - ٤؛ ابن المنظور، *مختصر تاريخ دمشق* ٨؛ ٢٨٩، ١١ - ١٢.

(٦٥) وكيع ١؛ ٣٧٣، ٤ - ٦؛ *تهذيب تاريخ دمشق* ٣؛ ١٧٧، ٥ - ٧؛ *مجالس ثعلب* ١٠،- ٥ - ٧.

(٦٦) راجع بالتفصيل وبالإحالة إلى مصادر أخرى ي. أجود J. Aguade ضمن WO ١٠/ ١٩٧٩/ ٦١ - ٦٣.

(٦٧) ابن منظور، *مختصر تاريخ دمشق* ٨؛ ٣٤، ٧ - ٩؛ كذلك أبيض، *تربية* ١٠٥.

قادر على الرد على إياس.[٦٨] ويمكن من خلال الحوار استنتاج أن إياس يلعب دور المدافع عن آراء البصرة ضد غَيْلان «السوري». ومثل هذا التنافس الفكري نجده أيضاً في خلفية حكاية أخرى مبنية على الحوار الكلامي «العنيف»، وهي الحكاية التي يرويها لنا الجاحظ.[٦٩] هناك من يمثل الرأي القائل بأن إياس سمع الحديث عن أيوب السختياني - الذي كان يصغره سناً -،[٧٠] وعلى هذا الرأي يمكننا الاقتراب للدوائر التي يمكن أن يكون التحريف قد نجم عنها. صحيح أن القَدَرِيِّين دافعوا عن أنفسهم من خلال روايات مضادة ظهرت فيما بعد في مصادر أهل الاعتزال؛ إلا أن هذه الروايات لا تعدو هنا كونها مصادر ثانوية.[٧١] ربما أن نقطة الارتكاز هنا تنبني على رواية تذكر بأن إياس روى في حوار له مع عمر بن عبد العزيز حديث للنبي يقول فيما يقول بأن «العقل من الإيمان»؛ حيث يُذكر أن إياس رواه عن جده عبر أبيه، ويُذكر أيضاً أن الخليفة أُعجب كثيراً بهذا الحديث لدرجة أنه دونه عنده.[٧٢] قد يُفترض أن يكون لهذه الرواية إيعازات قدرية؛ إلا أنها يمكن فهمها على نحو آخر، فيُذكر أن إياس دخل، أثناء وجوده في البصرة ، في شجار مع القَدَرِيّة- حيث كان يضعهم ضمن الأساورة -. صحيح أن إياس كان يقدر لهم ذكاءهم؛ إلا أنه لم يكن يتفق معهم،[٧٣] ولا عجب من ذلك إذا افترضنا أنه كان إباضياً.[٧٤]

---

(٦٨) *تهذيب تاريخ دمشق* ٣؛ ١٧٧، ١٣ - ١٥؛ ١٧٧، السطر الأخير والسطران السابقان له، و١٧٨، ٧ - ٩؛ يُذكر على لسان إياس في القصة الأولى حجة، وهي نفس الحجة التي تُذكر أيضاً على لسان الأوزاعي وغيره (*بدايات Anfänge* ٢١١)؛ عن ١٧٧، السطر الأخير والسطران السابقان له راجع *بدايات* ٢٠١؛ عن ١٧٨، ٧ - ٩ راجع *بدايات* ٥٢.

(٦٩) *الحيوان* ٢؛ ٧٥؛ المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. الأمر يدور عن حكايات الفراسة المعروفة.

(٧٠) الفسوي ٢؛ - ٩٤، ٧ - ٩.

(٧١) *بدايات* ٢٠٢ - ٢٠٣؛ يمكن الرجوع فيما يخص ابن المرتضى المعني هناك إلى *فضل* ٣٤١، ١٥ - ١٧.

(٧٢) الفسوي ١؛ ٣١١، ٢ - ٤، و*حلية* ٣؛ ١٢٥، ١١ - ١٣؛ راجع الرواية عند ابن عساكر (*تهذيب تاريخ دمشق* ٣؛ ١٧٥، ١٠ - ١٢) حيث يُذكر أنه يمكن الاستعاضة *بالعقل عن العمل*.

(٧٣) وكيع ١؛ ٣٤٥، ٦ - ٨ و ٢- ٣؛ شبيهاً لذلك ابن قتيبة ، *عيون* ٢؛ ١٤٣، ١ - ٣. كذلك الروايات الشبيهة التي أوردتها في *بدايات* ٢٠٢

(٧٤) راجع تحت ٢-٢-٥-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

٢-٢-٣-٢ كتابات تنظيريَّة مُبكِّرة

هناك نصان منحولان يوضحان بعض المسائل الخاصة بممارسة القضاء التي تم التحاور حولها في البصرة إبان النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وهذان النصان يظهران في شكل رسالتين من رسائل الخلفاء. أولهما هي الرسالة المشهورة التي بعث بها عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري، وهناك بعض الكتابات التي تناولت هذه الرسالة منذ أن نشرها مارجوليوث D. Margoliouth سنة ١٩١٠م؛[١] غير أن ملابسات أسانيدها لم يجليها إلا مقالة كتبها سيرجينت R. Serjrant.[٢] ولهذه الرسالة نصان؛ إلا أن النص الأكبر منهما هو المشهور بين الناس. أما النص الأصغر فهو الأقدم، ولم يرد على نحو أنه رسالة مبعوثة فحسب لأبي موسى الأشعري في البصرة ؛ بل أيضاً إلى معاوية في الشام.[٣] والرسالة الأكبر الأكثر شهرة ما هي إلا منبثقة عن الصغرى بعد أن أُضيف إليها وعُدل فيها، ويبدو أن بلال بن أبي بردة - حفيد أبي موسى الأشعري- هو الذي قام بنشرها. وبلال هذا كان قاضياً على البصرة من سنة ١١٠هـ/ ٧٢٨م و١٢٠هـ/ ٧٣٨م، حيث كان يتمتع بصلاحيات واسعة.[٤] وأول ظهور للنص في كتب الأدب كان في *كتاب البيان* للجاحظ،[٥] مع ملاحظة أن الإسنادين اللذين أوردهما الجاحظ من أسانيد البصرة، حيث يبدأ الإسناد الأول بقتادة الذي كانت تربطه علاقات وطيدة ببلال بن أبي بردة.[٦]

على الرغم من ذلك فهناك أقوال أخرى في أسرة أبي موسى الأشعري، فيُذكر أن أبا موسى الأشعري وابنه أبو بردة، والد بلال، كانا يعيشان في الكوفة، حيث كان أبو بردة من أوائل *القُضَاة* هناك (دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia

---

(١) ضمن JRAS ١٩١٠، ص ٣٠٧ - ٣٠٩.

(٢) ضمن JSS ٢٩/١٩٨٤/ ٦٥ - ٦٧.

(٣) عند وكيع ١؛ ٧٤، ١ - ٣؛ الرسالة المبعوثة إلى أبي موسى الأشعري تشتمل على مقدمة طويلة (سيرجينت Serjeant ٦٨ - ٧٠).

(٤) بيلاّ Pellat، *Milieu* ٢٨٩؛ سوردل Sourdel ضمن Arabica ٢/ ١٩٥٥/١١٢.

(٥) الجزء الثاني، ٤٨، ٦ - ٨.

(٦) راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب. تبدأ الرسالة الثانية بـ «أبو مليح أسامة الهذلي» (هو بصري طبقاً لما ورد في *تهذيب التهذيب* ١٢ ؛ ٢٤٦، ٢ - ٤)، وتنتهي بـ«يعقوب بن إبراهيم المدني» (تُوفي بالعراق سنة ٢٠٨هـ/ ٨٢٣-٨٢٤م، راجع *تاريخ بغداد* ١٤؛ ٢٦٨ - ٢٦٩). ينتهي إسناد قتادة بـ«سفيان بن عيينة»، الذي يروي عنه ابن عبد ربه نفس النص (*عقد* ١، ٨٦؛ ٧ - ٩). راجع أيضاً بيلاّ Pellat، *Milieu* ٢٨٣ - ٢٨٤.

of Islam, New Edition ١، ٦٩٣ - ٦٩٤). وتُسند رواية الرسالة إلى سعيد شقيق بلال، الذي يرويها عن وكيع (أخبار ١؛ ٧٠، المرجع قبل قبل الأخير والمرجعان السابقان له). يعتمد ابن قتيبة، عيون الأخبار ١؛ ٦٦، ٦ - ٨، على رجال من ثقات الشام، وهم جعفر بن بُرقان (تُوفي ١٥٤هـ/ ٧٧١م) وكان *قاضياً* على الرقة، الذي روى عنه كُثَير بن هشام (تُوفي ٢٠٧هـ/ ٨٢٢-٨٢٣م في فم السِلح بالعراق). مع مرور الزمان تم اختصار الإسناد اختصاراً كبيراً، على نحو ما هو وارد عند المبرد في كتابه *الكامل* (١٤، ٤ - ٦)، وعند ابن عبد ربه (*عقد* ١؛ ٨٦، ٧ - ٩)، وابن الأُخوة (*معالم القربى* ٢٠٢، ٥ - ٧) وغيرهم. -هناك ترجمة إنجليزية للنص عند مارجوليوث Margoliouth وعند سيرجينت Serjeant، أما الترجمة الفرنسية فموجودة عند تايان Tayan، *Organisation judiciaire* ١؛ ٢٣، هامش ٣. هناك مصادر أقدم من ذلك، راجع تايان Tayan، *Organisation* ١٠٦-١٠٨؛ شاخت Schacht، *Origins* ١٠٤؛ حميدالله Hamidullah ضمن Journal of Pakistan History ١٩/ ١٩٧١/ ١ - ٣؛ *مجموعات الوثائق* ٣١٦ - ٣١٨، و*معادن الجواهر* (إسلام أباد ١٩٧٣)، ص ٩٦ - ٩٨؛ دانهاور Dannhauer، *منصب القاضي Qadi*-Amt ٢٣ -٢٥؛ كذلك سيرجينت Serjeant ضمن CHAL ١؛ ١٤٧ - ١٤٨.

أما فيما يتعلق بمحتوى هذه الرسالة، فنود هنا التعرض فقط إلى النقاط التي عالجناها في معرض حديثنا عن إياس. ففي مسألة حق الإدلاء بالشهادة تورد الرسالة الأحدث تاريخاً الكلام التالي: «المسلمون *عدول* بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حَد أو مجرباً عليه شهادة زور أو ظنيناً في ولاء أو قرابة.»[٧] وقياساً على ذلك ورد الآتي: «الفهم عندما يتلجلج في *صدرك* مما لم يبلغك في كتاب الله ولا سُنَّة النبي اعرف *الأمثال والأشباه* وقس الأمور عند ذلك. (. . .)»[٨] في كلتا الحالتين نجد ابتعاداً عن ممارسة القضاء التي كان إياس ينتهجها، فهي عبارة عن استنتاجات تتطلع إلى لعب دور في المستقبل، فالمطالبة بالسماح لكل المسلمين العدول بالإدلاء بشهادتهم تصدر عن أوساط الموالي، حتى أن هذه المطالبة ذُكرت على لسان الحسن البصري.[٩] وقد أصبحت كلمة *عدول* التي يستخدمها النص فيما بعد بمثابة اصطلاح على الشهود

---

(٧) الجاحظ، *البيان* ٢؛ ٤٩، ١٢ - ١٣.

(٨) المرجع السابق ٤٩، ٧ - ٩؛ كذلك سيرجينت Serjeant ٦٧.

(٩) راجع تحت ٢-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب.

الرسمين.[١٠] أما القياس الذي يُوصى به هنا، فهو نفسه القياس الذي رفضه إياس بالمثال الذي قارن بين ذلك وبين قياس أعواد الخشب. لا يستند القياس هنا على قواعد ثابتة، وإنما يعتمد فحسب على *الأمثال والأشباه*، ويذكرنا لفظ «قس على ذلك» بتراث التلمود المعروف بـ *hiqqīš* = *هقيش*. ويُفترض أن تقود المقارنة إلى أن يتوصل إلى الإمكانية التي توصي بـ«*أشبه الأمرين بالعدل*»، وهو اللفظ الذي يرد في موضع من كتاب *رسالة في الصحابة* لابن المقفع.[١١]

كلا الموضعين قام وانسبراو Wansbrough بدمجهما في كتابه دراسات قرآنية *Quranic Studies* ١٦٦ - ١٦٧. أول من أشار إلى العلاقة بين ذلك وبين *الهقيش* التلمودي كان مارجوليوث Margoliouth، المرجع السابق ٣٢٠؛ اللفظ العربي *قاس/* قياس مشتق عن ذلك مع بعض التغيرات (راجع أيضاً شاخت Schacht، *Origins* ٩٩، وفيجنر J. R. Wegner ضمن The American of Legal History ٢٦/١٩٨٢/٤٦). ونلاحظ أن تعبير *أشباه وأمثال* له وجود منذ منتصف القرن الثاني الهجري، فيرد كذلك عند القاضي الإباضي «أبو المؤرج السدوسي» (الثعالبي ضمن «أبو عَمَّار»، موجز٢؛ ٢١٣، هامش ٦؛ عنه راجع تحت ٢-٢-٥-٥ من هذا الكتاب. راجع أيضاً مراجع أخرى لكنها تستخدم تعبير جديد، فمثلاً تعبير *النظائر والمقاييس* نجده في بيت شعر *للقاضي* الكوفي ابن شبرمة (وكيع ٣؛ ٩٧، ١٣). وفي العصور اللاحقة نجد الحديث عن *قياس الأشباه*؛ كذلك عرف المسلمون مرونة عند استخدامهم منهج القياس الصارم (القاضي عبد الجبار، *المُغني* ١٧، ٣٣٠، ١٦ - ١٨، و٣٥٣ - ٣٥٥؛ الغزالي، *المُستصفى* ٢؛ ٨١، - ١٣ - ١٥، وغيرها من مصادر)؛ راجع في ذلك شاخت Schacht، *Origins* ١٠٦ - ١٠٨؛ أحمد حسن، (التطور المبكر للقضاء في الإسلام = The Early Development of Islamic Jurisprufence) ١٣٦ - ١٣٨؛ وكتابي *علم المعرفة Erkenntnislehre* ٣٨٦ - ٣٨٧، وقد تهكم المرء فيما بعد من القياس المتسلسل الذي كان إياس قد نقده من قبل (الغزالي، *المُستصفى* ٢؛ ٨٧، ١٨- ٢٠).

أما مدى الاختلاف الذي كان عليه أمر القياس فيوضحه لنا النص الثاني الذي نود

---

(١٠) يذكر دانهاور Dannhauer، ٥٢ - ٥٤، أن التطور الذي أدى إلى وجود مهنة الشهود، بدأ مع منتصف القرن الثاني الهجري؛ لا ترد كلمة *عدول* بمعنى شهود إلا في بيت شعر هجاء كُتب بين ١٧٤هـ/ ٧٩٠م و١٧٧ هـ/٧٩٣م (ص ٢٦).

(١١) ص ٤٥، ٧، بيلاّ Pellat.

معالجته هنا. نقصد بهذا النص تلك الرسالة التي تنضم إلى العديد من الرسائل التي يُقال أن عمر بن عبد العزيز هو الذي كتبها، ويبدو أن المرسل إليه هنا كان أيضاً من البصرة، تنص الرسالة على الآتي:

«فإن رأس القضاء اتِّبَاع ما في كتاب الله، ثم القضاء بسنة رسول الله، ثم حكم الأئمة الهداة، ثم استشارة ذوي الرأي والعلم، وألا تُؤثر أحداً على أحد، وأن تحكم بين الناس وأنت تعلم ما تحكم به، ولا تَقِس؛ فإن القايس في الحكم بغير العلم كالأعمى الذي يعشو في الطريق، ولا يبصر؛ فإن أصاب الطريق أصاب بغير علم، وإن أخطأه فقد نزل بمنزلة ذاك حين أتى بما لا علم له فهلك، وأهلك من معه، فما أتاك من أمر تحكم فِيْهِ بين الناس لا علم لك به فسل عنه من تعلم؛ فإن السائل عما لا يعلم من يعلم أحد العالمين» (وكيع، *أخبار القضاة* ١ ؛ ٧٧، ٤ - ٦).

تستند هذه الرسالة في منع القياس إلى أصل آخر غير الذي اعتمد عليه إياس بن معاوية، فالأصل لا يكمن هنا في الحذق ولا في استخدام العقل السليم؛ بل في القرآن *والسُنَّة*. ويبدو أن النص يرجع إلى *أهل الحديث*، فيروي مصدر إباضي أن ابن عباس قال: «اتَّقوا *القِيَاس*، فأصحاب القياس أعداء للسنة.»[١٢] وعلى نحو ما كان يُقال في الكوفة فإن الناس في البصرة أيضاً كانوا يعتقدون أن الشيطان هو أول من عمل بالقياس؛ حيث بنى الناس رأيهم في ذلك على ما جاء عند الحسن البصري ومحمد بن سيرين.[١٣] أما الحالات التي لا يكفي فيها ما ورد من السُنَّة، فإن الخليفة طبقاً لنص هذه الرسالة هو الذي يُوكل إليه أمر الحسم فيها. يُعتبر هذا الاعتقاد بمثابة أمر قديم، فيذكر كتاب *رسالة في الصحابة* أنه لم يعد يوجد أحد يعتقد في ذلك.

يساند الخليفة رجال يُعرفون بـ «*ذوي الرأي والعلم*»، ممن ينبغي على القاضي استشارتهم. يرى المسلمون أن نماذج هؤلاء كانت موجودة في ماضي الإسلام النموذجي، فيروي المؤرخون أن عمر بن الخطاب مثلاً كان يستشير كبار صحابة النبي وأعلام *العرب* في الأمور الجادة، لذلك كان ينعتهم المرء بـ«*أهل الرأي*».[١٤] كذلك

---

(١٢) كوبرلي Cuperly، *Introduction* ١٧٢، هامش ٢٢.

(١٣) الطبري، تفسير ٣؛ ١٢، ٣٢٨ رقم ١٤٣٥٥ - ١٤٣٥٦؛ بالنسبة للكوفة راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-١-٧-٢، هامش ٣٨. بوجه عام راجع كتابي *علم المعرفة Erkenntnislehre* ٣٨٩.

(١٤) الطبري ١؛ ٢٢١٣، ٧ - ٩.

يُروى أن مُحَارب بن دِثار كان يحيط نفسه في الكوفة بمجموعة من *المستشارين*،[١٥] وعلى هذا النحو كان أيضاً مسلك إياس بن معاوية والحسن البصري في البصرة.[١٦] ولا يمكن إثبات ذلك بالرجوع إلى المصادر إلا في فترة عبد الله بن سوار الأنباري الذي كان قاضياً على البصرة سنة ١٩٢هـ/ ٨٠٨م في عصر هارون الرشيد.[١٧]

٢-٢-٣-٣ خُبراء ومُستشارون قضائيون

يمكن تصور هؤلاء المستشارين على اعتبارهم متخصصين أتقياء ممن ظلوا وقتاً طويلاً يصدرون فتواهم في إطار خاص. تقابل *الفتوى* في اليهودية ما يُعرف بـ«*تشيبوت [= جواب]*»، وهي التي كان اليهود الجأنويم [البابليين] قد اعتادوا من خلالها على الرد على الأسئلة التي تُعرف بـ«*سئلوت [= سؤال]*» التي كان يطرحها معاصروهم ممن كانوا على نفس مِلَّتِهم.[١] كان الناس يولون هؤلاء المستشارين ثقة كبيرة، ويفسر هذا لماذا كان أكثرية هؤلاء من *الموالي*؟ وأول من نريد تناوله من هؤلاء المستشارين شخص لا تنطبق عليه القاعدة انطباقاً تاماً كما هو الحال مع غيره، فقد كان عربياً حراً، وكان متوقعاً أن يتقلد منصب القضاء في حالة أن الأمور سارت في مسارها الطبيعي؛ غير أنه وُلد كفيفاً، وعليه لم يكن صالحاً لهذا المنصب. إننا نقصد به:

أبو الخَطَّاب قَتَادَة بن دِعَامَة السَدُوسي[٢]

درس قَتَادة بن دِعَامَة اثني عشر عاماً على يد الحسن البصري، من الاثني عشر عاماً هذه كانت هناك ثلاث سنوات تُعد من السنوات التي شهدت أوثق العلاقة بين قتادة

---

(١٥) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب٢-١-١-٣.

(١٦) الحليمي ،*المنهاج في شُعَب الإيمان* ٣؛ ٢٠٤، ١٠ - ١٢.

(١٧) وكيع ٢؛ ١٥٥، ١١ - ١٣؛ عن *المستشارية* في الأندلس راجع مارين Marin ضمن SI ٦٢/ ١٩٨٥/ ٣١ - ٣٣. في ها الصدد بوجه عام تيان Tayan، *Organisation* ١؛ ٣٣٩ - ٣٤١.

(١) راجع في ذلك ستلمان Stillman، *اليهود في بلاد العرب Jews in Arab Lands* ٣٢؛ كروجر H. Krüger، فتوى وسير *Fatwa und Siyar* ٦٦ (٦٧ - ٦٨، كذلك ما ورد مشابهاً لذلك في القانون الروماني).

(٢) عن نَسَبِه راجع ابن حزم ، جمهرة ٣١٨، ١٢- ١٤؛عن[السدوسي] الضرير راجع ياقوت [الحموي]، *إرشاد*٥؛ ٢٠٢، ٥؛ الصفدي، *نكت الهيمان* ٢٣٠، ١٥- ١٧؛ أما ما يدّعيه الدرجيني ، *طبقات* ٢٠٩، - ٨ - ٩، أن قتادة أُصيب بالعمى عندما مات جابر بن زيد، فهو من قبيل الأساطير الدينية. راجع القصص التي تقول بأن عماه كان سابقاً على ذلك، وذلك عند الفسوي ٢٧٨، ٢ - ٤، والمقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. عنه بوجه عام راجع فيتستام =

وأستاذه، إذ كان يسكن بداره. بعد موت الحسن البصري حل قتادة بن دعامة محله في إقامة مجلس العلم؛[3] غير أنه مات في واسِط بمرض«الطاعون» بعد موت الحسن البصري بسبع سنوات، وكان عند موته في سن النضوج والعطاء؛ إذ كان بين الخامسة والخمسين والسابعة والخمسين.

هذه هي أوثق المعلومات التي بين أيدينا (ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٣؛ ٢، ١٣٣، ٦ و١٣٥، ٥). أما تاريخ وفاته فمختلف عليه: ١١٦هـ/ ٧٣٤م طبقاً لكتاب *التاريخ* لهارون بن حاتم التميمي (ضمن RAAD ٥٣/ ١٩٧٨/ ١٣٨، ٩)؛ ١١٧هـ طبقاً للعديد من المصادر (على سبيل المثال ابن المدني ، *علل* ٤٠، ٤ - ٥؛ خليفة ، ***تاريخ*** ٥١٤، ١٥، *وطبقات* ٥١١، رقم ١٧٨٤)؛ ١١٨هـ طبقاً لأبي زرعة (*تاريخ* ٣٠١، ٧). أما ابن سعد فيترك الإمكانية مفتوحة بين ١١٧هـ و١١٨هـ (*طبقات ابن سعد* ٧ ؛٢؛ ٢، ٢٧ -٢٩). يذكر القفطي، *إنباه* ٢؛ ١٠٨، ٣ - ٤ أن قتادة مات في نفس اليوم الذي مات فيه النحوي المعروف عبد الله بن أبي إسحق الحضرمي، وكان ذلك في سنة ١١٧هـ. أما ميلاده فيُذكر أنه كان في سنة ٦١هـ (*تهذيب التهذيب* ٨؛ ٣٥٥، ٦). غير أن هذا التاريخ يمكن أن يكون متقدماً بعض الشيء؛ حيث يُذكر في مصدر آخر أن قتادة كان يكبر هشام الدستوائي بثمانية أعوام، وقد مات هشام سنة ١٥٣هـ/ ٧٧٠م تقريباً عن عمر يناهز ٧٨ عاماً (راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب)؛ طبقاً لذلك يُفترض أن تاريخ ميلاد قتادة لم يكن قبل عام ٦٥هـ، ولم يتخط سنه الخمسين. - عن «وباء الطاعون» المذكور راجع كونراد Conrad ضمن SI ٥٤/ ١٩٨١/ ٧١ - ٧٣، والذي يرجع إلى ص ٦٧ و٦٩.
وهناك برهان على أن قتادة كان له ولدان: خَطَّاب بن قتادة، وهو أكبر أبنائه، ذلك لأن أبيه يُكنى به (راجع هامش٣٨٥)، أما ابنه الثاني فهو أبو الخَطَّاب يزيد بن قتادة، وهو الذي يستشهد به الجاحظ في موضع من كتابه *رسالة مناقب الترك* (*رسائل* ١؛ ٥٧، - ٤ - ٥).

كان قتادة يستعيض عن عاهة العمى بذاكرة تعليمية لم تكن معهودة في ذلك الزمان. فيُروى أن ما كان يسمعه كان يرسخ في ذهنه على نحو ما يُنحت في الحجر، وقيل عنه

= G. Vitestam ضمن V. Kongreß UAEL بروكلمان، ص ٤٨٩ - ٤٩١؛ سزكين Sezgin، تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ١/ ٣١ - ٣٢؛ بيلاّ Pellat ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤، ٧٤٨.

(٣) راجع ابن سعد ، *طبقات* ٧؛٢؛ ١، ١٢ - ١٣ > الفسوي ، *معرفة* ٢؛ ٢٧٩، - ٤ - ٦.

أيضاً[٤] إنه كان يحفظ الشيء بمجرد سماعه مرة واحدة،[٥] أما المتهكمون فكانوا ينوهون كذلك إلى قلة انتباهه.[٦] بالرغم من إعاقة العمى فإن قتادة كان كثير السفر إلى أماكن بعيدة، وقد روى في المدينة المنورة الكثير عن سعيد بن المسيب (تُوفي ٩٤هـ/ ٧١٣م)،[٧] وكذلك عن سليمان بن يسار (تُوفي بين ١٠٤هـ/ ٧٢٢م و١٠٧هـ/ ٧٢٦م).[٨] ويبدو أنه روى في مكة عن عطاء بن أبي رباح (تُوفي ١١٤هـ/ ٧٣٢م أو ١١٥هـ/ ٧٣٣م)،[٩] وكان ذلك أثناء تأديته لفريضة الحج، حيث كانت إقامته في مكة في فترة ولاية خالد[بن عبد الله] القسري عليها، أي كان ذلك قبل عام ٩٦هـ/ ٧١٥م.[١٠] أما الكوفة فقد زارها مرتين، ويُروى أنه في إقامته الأولى بها ساءته الأسئلة التي وجهها له أبو حنيفة - الذي يُفترض أنه كان في وقتها ما يزال شاباً صغيراً -.[١١] استفاد قتادة أثناء هذه الإقامة من وجود العَالِم الشامي رجاء بن حَيَوَة بها، فيُروى أنه أخذ الحديث عنه.[١٢] أما أتباع المتطرف الشيعي «أبو الخَطَّاب» فيدعون أن جعفر الصادق كان يقصد قتادة عندما لعن أبا الخَطَّاب، واللبس الحاصل هنا سببه تطابق الكنية عند الاثنين.[١٣] وقد حفظ قتادة في شبابه عن إبراهيم[بن يزيد]

---

(٤) ابن سعد، *طبقات* ٧؛ ٢؛١، ٥.

(٥) أبو نعيم ،*حلية* ٢؛ ٣٣٤، ٣ ؛ *تذكرة الحفاظ* ١٢٣، ٢ - ٣.

(٦) ابن عبد ربه ،*عقد* ٢؛ ٢١٨، ١٢ - ١٣، و٢١٩، ٦ - ٧.

(٧) ابن سعد، *طبقات* ٢، ٩ - ١١؛ *تهذيب التهذيب* ٨، ٣٥٢، -٦ - ٨؛ كذلك الروايات الفقهية التي وردت عنه عند وكيع ٢؛ ٢٥٩، ١١ - ١٣، أيضاً ابن قتيبة ،*تأويل* ٢٩٨، ٣ - ٥ = ٢٣٥، ٦ - ٨ / ترجمة ٢٦٠§ ٢٦٢ c.

(٨) الشيرازي ،*طبقات* ٦١، ١ - ٢، والذي يبدو أنه أورد ذكره في فقه النكاح.

(٩) المرجع السابق ٦٩، ٧ - ٨، عن الحج (*مناسك*). عنه راجع تحت ٤-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٠) الكليني ،*الكافي* ٨؛ ١١١، ١ - ٣؛ عن مسألة ولاية الأمصار راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤، ٩٢٦.

(١١) الكردري ، *مناقب أبي حنيفة* ١؛ ١٥٨، ١ -٣ و٤؛ راجع التوحيدي ،*بصائر* ٤؛ ٢؛ ٨١ رقم ٢٧٢.

(١٢) الفسوي ٢؛ ٣٦٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ نعرف أموراً أخرى عن إقامته في الكوفة (أبو زرعة، *تاريخ* ٣٠٠، ٣ - ٥).

(١٣) [عبّاس]القُمّي ، *المقالات [و الفِرَق]* ٥٥، ٣ - ٥ . يُذكر فيها أيضاً أنه كانت لقتادة علاقة بمحمد الباقر وجعفر الصادق، إلا أنه بالنسبة لجعفر الصادق فإن وجود مثل هذه العلاقة فيه تناقض تاريخي، ويصح ذلك أيضاً بالنسبة لمحمد الباقر بالنظر إلى تاريخ سفر قتادة (في ذلك راجع الكليني ٨؛ ٣١١، ١ - ٣؛ *بِحَار* ٩٦، ٣٤٩ - ٣٥٠ رقم ٢).

النَخْعِي (تُوفي ٩٦هـ/ ٧١٥م) نصوص قانونية مكتوبة.[١٤]

دائماً ما يُذكر لقتادة بلاغته في اللغة العربية.[١٥] كان أبوه من سكان البادية، أما أمه فكانت أَمَة نشأت بين العرب (*ضمن الموالي*).[١٦] يُعرف عن قتادة حفاظه على الفروق الاجتماعية؛ فيُروى أنه عندما تزوج عبد الله بن عون - وهو من الموالي وكان يصغر قتادة سناً - من امرأة من قبيلة سدوس - وهي نفس قبيلة قتادة - فإن قتادة نجح في أن ينال ابن عون عقوبة الجلد وأن يُفرق بينه وبين زوجته.[١٧] أثارت هذه الفعلة ضجة كبيرة، وربما زاد من حدتها أن كل واحد من الطرفين كان يمثل اتجاه عقائدي مخالف، فكان عبد الله بن عون من أعداء القدرية.[١٨] مما لا شك فيه هو أن قتادة كان له ثقل كبير، فيُروى مثلاً أن يحيى بن أبي كثير (تُوفي ١٢٩هـ/ ٧٤٦م ؟) والذي كان من أبناء البصرة الأصليين، غادر البصرة لأنه لم يستطع أن يتلاءم مع قتادة.[١٩] يُروى كذلك أنه قدم شكوى في بلال بن أبي بُرْدَة عند خالد القسري الذي كان يقيم بواسط، وكان ذلك بسبب شأن خاص غير ذي بال، وكان نتيجة ذلك أن بعث الحاكم برسالة تلزم بلال بإعطاء الحق لقتادة.[٢٠]

لم يتخطَ قتادة في مسألة القدر حدود الرأي الذي توصل إليه الحسن البصري؛ إذ كان يرى أن كل شيء مقدر ما عدا الذنب.[٢١] واستنتج من الآية ٨٣ من سورة مريم أن الشياطين هم مَنْ يؤزون الكافرين على المعاصي أزاً،[٢٢] وأن الشيطان يطعن كل

---

(١٤) وكيع ، *أخبار* ٢؛ ٢٠٤، ١ -٣.

(١٥) ابن سعد، *طبقات* ٧ ؛٢؛ ٢٠ - ٢١.

(١٦) ابن قُتيبة ، *معارف* ٤٦٢، ١٣ - ١٥؛ أيضاً ياقوت ، *إرشاد* ٦؛ ٢٠٢، ٥.

(١٧) وكيع ٢؛ ٢٨، ٦ - ٨؛ أيضاً الفسوي ٢؛ ٦٣، ١١ - ١٣، وتحت ٢-٢-٧-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٨) راجع تحت ٢-٢-٧-١-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) الفسوي ٢؛ ٤٦٦، ٥ - ٦؛ عنه راجع تحت ٤-١-٢-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٠) وكيع ٢؛ ٣٩، ٩ - ١١؛ يرد فيه أن أحد من العرب قد قام بصفع خطّاب ابن قتادة على وجهه.

(٢١) هكذا يُصرّح اللالكائي ؛*شرح أصول اعتقاد أهل السنة[والجماعة]* ٦٩٩ رقم ١٢٩٦ . وقد أكد الذهبي على توافقه مع الحسن البصري (*تاريخ* ٤؛ ١٠٦، ١ - ٢، و٢٩٦، ٥ - ٦ > الصفدي، نكت ٢٣١، ٣ - ٤)؛ راجع ابن سعد، *طبقات* ٧؛ ٢؛ ١، ٤ : *كان يقول بشيء من القدر*. كذلك ابن قتيبة ، *معارف* ٦٢٥، ٩؛ *ميزان* رقم ٦٨٦٤؛ *تهذيب التهذيب* ٨؛ ٣٥٣، ٩ - ١١؛ *هادي الساري* ٢؛ ١٥٧، المقطع قبل قبل الأخير.

(٢٢) أبو زرعة، *تاريخ* ٤٠٠، ٤ - ٦؛ الصنعاني ، *مُصَنَّف* ١١؛ ١٢٠، رقم ٢٠٠٨٨. كذلك يمكن أن يصب في اتجاه هذا التفسير ما ورد في القصص ١٥و الأعراف ١٦ - ١٧ (راجع شفارتس =

مولود برمح في ضلعه، ومن خلال هذه الطعنة يُكتب على كل إنسان ذنب معين سيرتكبه في حياته،[٢٣] ولهذا يورد قتادة في أسانيد حديثه بعض الأسماء التي تُعتبر من أهم من يستشهد بهم الجبريَّة.[٢٤] لذلك فلا عجب أن يعتمد الأوزاعي نفسه على أقوال قتادة،[٢٥] ويندرج بين تلاميذه البصريين قدرية من أمثال هشام الدستوائي وسعيد بن أبي عروبة، وكذلك «متشددون» من أمثال شعبة بن الحجاج.[٢٦] نلاحظ أن الكُتّاب في الأزمنة اللاحقة دائماً ما كانوا يوردون ما قاله شخص اسمه عبد الله بن شوذب من مدينة بلخ [أفغانستان]، كان قد أقام في البصرة فترة من الزمان.[٢٧] يقول عبد الله بن شوذب أن قتادة لم يكن ليهدأ قبل أن ينشر اقتناعاته القدرية في جامع البصرة؛[٢٨] غير أننا لا نجد شخصاً واحداً وصفه *بالداعِية*. ويُروى عن قتادة أنه انتقد عمرو بن عبيد،[٢٩] أما أبو عمر بن العلاء المعروف بصرامته في أمور العقيدة فكان يولي تقديراً لقتادة؛ غير أنه لم تعجبه ميولاته القدرية.[٣٠] نقل معمر بن رَاشِد عن قتادة تفسيره للقرآن، لذلك نجده يتعرض خارج حدود البصرة لانتقادات من جهة مالك بن أنس.[٣١] غير أن الأمر يبدو مختلفاً تماماً، فيُروى مثلاً أن «الشعبي»

= M. Schwarz ضمن Oriens ٢٠/١٩٦٧/١٩). نفس هذه الفكرة سبق وجودها في النصوص غير الدينية، على ما هو موجود مثلاً عند عبد الحميد بن يحيى فيما يتعلق بالتمرد (*رسائل* ٢١٠، ١ - ٣).

(٢٣) أندريا Andrae، *المتصوفة المسلمون Islamische Mystiker* ٢٢.

(٢٤) هكذا الصنعاني ، *مُصَنَّف* ١١، ١١٨، رقم ٢٠٠٨٢؛ كتابي بين *الحديث والكلام* ٨١.

(٢٥) أبو زرعة ، *تاريخ* ٧٢١، ٩ - ١٠.

(٢٦) الفسوي ٢؛ ١٤٠ ، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ خاصةً فيما يتعلق بـ«شعبة» راجع السابق ٢، ٢٧٧، ٩ - ١٠ = ٢؛ ٦٤٧، ٥ - ٦ = ٣؛ ٣٠،- ٤ - ٦؛ أيضاً الداودي (طبقات المفسرين) ٢؛ ٤٤، ٣ - ٤. أما شُعبة فيعتبر عمرو بن دينار المكّي (تُوفي ١٢٦هـ/٧٤٣م) أكثر مصداقية (الفسوي ٢؛ ٢٠، ٧ -٨، و٢١، ٩ - ١٠).

(٢٧) عنه راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ١-٢-٦، ويرد كثيراً عند الفسوي (راجع فهرست وغالباً بنفس الإسناد).

(٢٨) الفسوي ٢؛ ٢٨٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له ، و٢٨١، ١٣ - ١٤؛ الذهبي (تاريخ) ٣؛ ٢٩٦، -٤.

(٢٩) (حلية) ٢؛ ٣٣٥، ٣ - ٥؛ كذلك (Trad. Polemik) ١٨. كذلك تحت ٢-٢-٤-٦ وتحت ٢-٢-٦-٢-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٠) ابن خلكان (وفيات الأعيان) تحقيق إحسان عباس ٤؛ ٨٥، ٧ - ٩؛ عن «أبو عمرو» راجع تحت ٢-٢-٧-١-٥ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) الفسوي ٢؛ ٨٢٠، ٦ - ٧؛ أيضاً الذهبي (تاريخ) ٦؛ ٣٩٦، ٦ - ٧.

تُوفي (سنة ١٠٣هـ/ ٧٢١م) في الكوفة[٣٢] و«طاوس بن كيسان» تُوفي في اليمن (سنة ١٠٦هـ/ ٧٢٥م)[٣٣] كانا متحفظين في أمر قتادة. وقد اشتد الاحتدام بين الطرفين فيما بعد، فنجد يحيى بن سعيد القَطّان (تُوفي ١٩٨هـ/ ٨١٣م) يرفض كل ما رواه سعيد بن أبي عروبة عن قتادة من أحاديث تحمل الاتجاهات القدرية، [٣٤] وعلى الجانب الآخر نجد ابن المدني (تُوفي ٢٣٤هـ/ ٨٤٩م) يفضل قتادة عن جميع أهل عصره.[٣٥]

نلاحظ أن السبب في أن قدريته لم تثر حفيظة أحد طيلة حياته راجع إلى علاقاته الجيدة بأولي الأمر، فقد كان عثمانياً مَثلُه في ذلك مَثلُ الحسن البصري، أما الجاحظ فيشير إلى أن قتادة يُعتبر ضمن الثقات في المعلومات التاريخية، وهو في ذلك على العكس من الكلبي وأبي مخنف والمدائني، وكلمة «ثقة» تعني هنا أنه لم يكن شيعياً.[٣٦] ويبدو أن الرواية التي يوردها الجاحظ والتي تذكر أنه قام بإيعاز من الخليفة سليمان (حكم من ٩٦هـ/ ٧١٥م إلى ٩٩هـ/ ٧١٧م) بمناظرة الزُهري مشكوك في صحتها، نظراً لأن قتادة كان في هذا الوقت ما يزال حديث السن. أما الادّعاء بانتصاره في هذه المناظرة - طبقاً لما يدّعيه الجاحظ - فسبب ذلك لا يعود إلى كونه فقيهاً بارعاً؛ بل بسبب أنه وهب نفسه للقُرشيين بلا قيد ولا شرط.[٣٧] وعندما قام يزيد بن المُهلَّب بالخروج على الخليفة عمر بن عبد العزيز فإن قتادة وقف بجانب الخليفة، لذا فإن بني المُهلَّب قاموا بنفيه إلى الأهواز وأجبروه على الإقامة الجبرية فيها.[٣٨] وعلى العكس من معظم العلماء العراقيين الآخرين فإن قتادة كان ينظر إلى

---

(٣٢) راجع ما جاء على نحو صارم عند ابن عبد ربه (عقد) ٢؛ ٣٧٧، ١٢ - ١٣؛ كذلك الفسوي ٢؛ ٢٧٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له (في صيغة يرويها ابن قتيبة ، *معارف* ٤٤٣، ٤ - ٦، وذلك على لسان الأصمعي).

(٣٣) (عقد) ٢؛ ٢٣١، ١٠ - ١١، و ٣٣٧، ١٠- ١١؛ حيث تفترض القصة إمكانية حدوث لقاء بين الاثنين، ولهذا ربما تكون منحولة.

(٣٤) الفسوي ٢؛ ١٤٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٣٥) المرجع السابق ٣؛ ١٧، ٥ - ٧.

(٣٦) كتاب البغال [للجاحظ] ضمن (رسائل) ٢؛ ٢٢٦، ٦ وقبلها. عن موقف الحسن البصري راجع عباس ١٥٨ - ١٥٩.

(٣٧) (البيان) ١؛ ٢٤٣، ١ - ٣. وربما أن الرواية ما هي إلا عبارة عن تبسيط للنزاع الأكاديمي حول من الأفضل منهما في عصره (في ذلك قارن الجاحظ (الحيوان) ٧؛ ٧، السطر الأخير؛ كذلك الفسوي ٢، ١٦٥، ١ - ٢). راجع أيضاً أيسنر Eisener (بين الحقيقة والخيال Zwischen Faktum und Fiktion) ١٨٩.

(٣٨) (العيون والحدائق) ٦٦؛ ٦ - ٨. وعليه تعتمد الروايات غير الواضحة نوعاً ما والواردة عند أبي =

أهل الشام على اعتبارهم مقدامين في الجهاد من أجل العقيدة، وليس على اعتبارهم مستبدين بغضاء.(٣٩) نعلم عن قتادة أيضاً نضاله ضد الشيعة فيما يخص أحقيَّات أبي بكر الصديق.(٤٠) كذلك فإن قتادة أوصى بالنصيب في الغنيمة لكل أسر الخلفاء الذين جاءوا بعد النبي - وبذلك يكون أيضاً قد أوصى بها للأمويين - علماً بأن هذا النصيب في الغنيمة الذي كان معروفاً *لذي القربى* من آل النبي كان أمراً متنازعاً عليه بين الأسرة الأموية الحاكمة وبين آل النبي محمد.(٤١)

كان قتادة بالنسبة للأمويين مصدراً هاماً في الأنساب والحقائق التاريخية،(٤٢) فكان يُذكر عنه أنه سمع كذلك عن أشهر النَسَّابين دغفل [بن حنظلة السدوسي].(٤٣) ويُذكر أن أفراد الأسرة الأموية كانوا يرجعون إليه في مسائل كثيرة؛ فيُروى أنه في بعض الأحيان كان لا يمر يوم دون أن يرسلوا إليه برسول.(٤٤) لم يمت قتادة في البصرة وإنما في واسط، التي كان بها مقر الوالي. غير أن قتادة لم يكن محبوباً عند أهل واسط، فقد كانوا يشعرون بأنه أساء إليهم، وكانوا يودون أن لو يرجع إلى بلده.(٤٥) حفظ لنا بحشل في كتابه *تاريخ واسط* بعض الأحاديث التي رواها قتادة في

= العرب [التميمي] (المحن) ٣٩٢، ١ و٤٦٢، ٥ (الذي ترد فيه صيغة المبني للمجهول في أول جملة بها، والتي تقول بأن الحَجَّاج هو الذي نفى قتادة، وهذه الرواية لا تتفق مع الحقائق التاريخية).

(٣٩) راجع تفسيره للآية ١٧٣ من سورة الصافات عند الفسوي ٣؛ ٣٦٦، ٣ وما بعده.

(٤٠) الجاحظ (العثمانية) ١٠٦، ١٠ - ١٢، و٢٢٧ المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٤١) الطبري (تفسير) ١٣؛ ٣؛ ٥٥٥، رقم ١٦١١٨ في تفسير الآية ٤١ من سورة الأنفال؛ عن هذه القضية بوجه عام راجع كتابي (بدايات Anfänge) ٨ - ٩.

(٤٢) ياقوت (إرشاد) ٦؛ ٢٠٢، ١٠ - ١٢؛ يصفه الجاحظ بـ «*صاحب الأخبار*» في (*رسالة في الحكمين*) (ضمن المشرق ٥٢/١٩٥٨/ ٤٧٥، السطر الأخير). بيان بالأعداد عن عثمان وخلافته راجع مثلاً الشيرازي (طبقات) ٤٠، ١١ - ١٢.

(٤٣) ابن خلكان (وفيات الأعيان) تحقيق إحسان عباس، ٤؛ ٨٥، ١١ - ١٢. هذه المعلومة غير صحيحة، ذلك لأن دغفل تُوفي سنة ٦٥هـ/ ٦٨٧م في فارس (راجع سزكين Sezgin، تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ١/ ٢٦٣ - ٢٦٤). وقد كان دغفل ينتمي إلى قبيلة مجاورة لقبيلة قتادة (راجع ابن حزم (جمهرة) ٣١٩، ٣ - ٤). - راجع اعتبار قتادة نسب كبير عند الجاحظ (الحيوان) ٣؛ ٢١٠، ٥، و(البيان) ١؛ ٣٥٦، السطر الأخير والسطر السابق له؛ كذلك السيوطي (مزهر) ٢؛ ٣٣٤، ٥ - ٧.

(٤٤) الجاحظ (البيان) ٣؛ ٢٧، ١ - ٣؛ ياقوت (إرشاد) مرجع سابق.

(٤٥) الفسوي ٢؛ ٢٧٧، السطر الأخير والسطر السابق له؛ الرواية غير واضحة تماماً ولا يمكن إثباتها تاريخياً.

مدينة واسط،[٤٦] غير أنه لم يذكر شيئاً عن إقامته بها.[٤٧]

يرى ابن المديني أن قتادة ومنافسه يحيى بن أبي كثير - الذي كان معادياً للأمويين[٤٨] ومن ثم لم يكن منسجماً مع قتادة - قد شكلا معًا نقطة انطلاق علم الحديث في البصرة.[٤٩] يرى قتادة بتواضع المتخصص أنه لا يوجد علاوة على الزهري إلا شخص واحد عنده علم بالحديث - ومن المعروف أن الزهري كان يسكن بعيداً جداً.[٥٠] يُعتبر سعيد بن أبي عروبة هو أهم من قام بجمع أحاديث قتادة ونقلها عنه،[٥١] ويبدو أن ابن أبي عروبة كان يقوم أثناء حياة قتادة على إدارة شؤون تنظيم «مكتبته»؛ فلم تكن ذاكرة قتادة الحادة كافية للقيام بمثل هذا التنظيم.[٥٢] لم يمنع قتادة من تدوين الأحاديث إلا أنه كان أعمى، فقد كان قتادة يؤيد أن تُحفظ أحاديث النبي مكتوبة، ويعلل رأيه هذا من خلال الآيتين ٥١ و ٥٢ من سورة طه ؛ حيث ذكر الله أنه قد حفظ «علم القرون الأولى» في «كتاب».[٥٣] ويُذكر أن قتادة كان على علم بصحيفة سليمان اليشكري وأنه كان يطلب من أصحابه أن يقرأوا عليه الروايات التي رواها جابر بن عبد الله.[٥٤] لم يكن قتادة يولي قدراً كبيراً لضبط الإسناد، فأصحابه كانوا يرون أن وجود قتادة يغني عن الحاجة إلى الإسناد الدقيق،[٥٥] وهذا الرأي

---

(٤٦) ص ١٢٨ - ١٣٠.

(٤٧) راجع فقط ٢٦١، ١٣ - ١٤.

(٤٨) راجع تحت ٤-١-٢-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٩) (علل) ٤٠، ٣ - ٥، وقبلها؛ استند إليه الفسوي ١؛ ٦٢١، ٧ - ٩.

(٥٠) الفسوي ١؛ ٦٤٠، ١٢ - ١٤، و٦٤٢، ١ - ٣.

(٥١) ابن المديني ٤١، ٤ -٦؛ الجاحظ (برصان) ١٣٦، ١ - ٢. كذلك تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب، لا سيّما الروايات الكثيرة عند عمارة بن وثيمة (راجع هامش ٤٤١)، راجع أيضاً قصيدة أبي نواس عند فاجنر Wagner، *أبو نواس Abu Nuwas* ٣٥. والرواية بها بعض التغير عند الفسوي ٢؛ ٢٨٥، ٣ - ٥. أما عن الحوار المنحول بين قتادة وابن أبي عروبة، راجع (عقد) ٢؛ ٣٨٠، ١٥ - ١٧، كذلك تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب، هامش [٥٦].

(٥٢) الفسوي ٢؛ ٨٩، ٩ - ١١.

(٥٣) الخطيب البغدادي (تقييد العلم) ١٠٣، ١١ - ١٣.

(٥٤) (حلية) ٢؛ ٣٣٤، - ٤ و(تهذيب التهذيب) ٨؛ ٣٥٥، ١ - ٢؛ كذلك جولدتسيهر Goldziher (دراسات محمدية .Muh. Stud) ٢؛ ١٠، هامش ٩، طبقاً لما جاء عند الترمذي؛ أيضاً سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٨٥، وعزمي (دراسات Studies) ٥٢ - ٥٦ و٧١.

(٥٥) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٢، ٣ - ٥ > الفسوي ٢؛ ٢٧٨، ٨ - ١٠.

يمكن البرهنة عليه من خلال نماذج موجودة،(٥٦) فنلاحظ مثلاً أن قتادة يروي عن مجاهد وسعيد بن جبير دون أن يلتقي بأحدهما.(٥٧) على كلٍ فقد قيل عنه فيما بعد أنه تبنّى فكرة الإسناد بعد أن جاء بها حماد بن أبي سليمان من الكوفة ونشرها في البصرة؛(٥٨) ثم تم التفريق بين شكل الرواية من خلال استخدام عبارتين، ففي حالة السماع مباشرة من الراوي تُستخدم عبارة «*حَدَّثَنَا*»، وفي حالة عدم السماع مباشرة منه تُستخدم عبارة «*قال*».(٥٩) ومن الشيق هنا معرفة أن قتادة أخذ أيضاً عن امرأة تُدعى مُعَاذَة بنت عبد الله العدوية،(٦٠) وهي من زاهدات البصرة،(٦١) ولم يكن يكترث كثيراً بما رواه يزيد الرَقَاشي.(٦٢)

تعمق قتادة في دراسة القرآن، وقد ذاع صيت تفسيره فتعدى حدود البصرة، فبلغ عن طريق معمر بن راشد بلاد اليمن، ويمكن التعامل مع هذا التفسير في النسخة التي حققها عبد الرزاق الصنعاني.(٦٣) كذلك فقد انتشر هذا التفسير في بلاد الشام عن طريق سعيد بن بشير (تُوفي بين ١٦٨هـ/ ٧٨٥م و١٧٠هـ/ ٧٨٧م)،(٦٤) وكلاهما من القدريَّة. يذكر الثعلبي سلسلة رواية أخرى كوفية يتوسط فيها شيبان بن عبد الرحمن التميمي (تُوفي ١٦٤هـ/ ٧٨١م) والذي يرجع نسبه إلى البصرة وعمل فيما بعد مربياً للأمراء في بغداد.(٦٥) كذلك يُروى أن سعيد بن أبي عروبة قام بنسخ هذا التفسير من

---

(٥٦) الجاحظ (الحيوان) ٤؛ ٢٩٣، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له، و٢٩٤، ١ -٢، والتي فيها يروي مباشرة عن النبي وعن عائشة؛ راجع أيضاً تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٧) (تذكرة الحفاظ) ١٢٣، ١٣ - ١٤.

(٥٨) (طبقات ابن سعد) ٧ ؛٢؛ ٢، ٢١ - ٢٣ > الفسوي ٢؛ ٢٨٢، ٤ - ٦؛ عن زيارة حمَّاد للبصرة راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-١-٧-١.

(٥٩) أبو زرعة (تاريخ) ٤٥٦ رقم ١١٥٧ = الفسوي ٣؛ ٢٠٩، ١٠ - ١٢. لا نلاحظ مثل هذه الدقة في الكتب التي بقيت له (راجع فيما يلي ص ٦٩).

(٦٠) تُوفيت ٨٣هـ/ ٧٠٢م. عنها راجع تحت ٢-٢-٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦١) وعلى كلٍ فلا يُنظر إلى هذه الروايات على اعتبارها ذات مصداقية خاصة (راجع الفسوي ٣؛ ٦١٢، السطر الأخير والسطر السابق له).

(٦٢) الفسوي ٢؛ ٤٧٤، ١ - ٢.

(٦٣) ابن النديم ٣٦، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ أيضاً شتراوس Strauth (مجاهد Mugahid) ١٣٥، كذلك تحت ٤-٢-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦٤) راجع ١-٢-٦ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٦٥) (الكشف والبيان) تمهيد، تحقيق جولدفيلد Goldfeld ٣٥، ٦ - ٨؛ عن شيبان راجع (تاريخ بغداد) ٩؛ ٢٧١ -٢٧٣، رقم ٤٨٣٥ والقفطي (إنباه) ٢؛ ٧٢ - ٧٣.

أجل رجل كوفي وكذلك من أجل رجل تميمي اسمه أبو معشر زياد بن كُلَيب،[٦٦] وقد تُوفي هذا الرجل في سن مبكر، حيث مات سنة ١٢٠هـ/ ٧٣٨م.[٦٧] وأكبر تأثير لهذا التفسير حدث عندما استقى منه عالم الفقه «خارجة بن مُصْعَب السَرَخْسِي» (تُوفي ١٦٨هـ/ ٧٨٥م)، فبذلك أصبح التفسير معروفاً في شرق إيران.[٦٨] وقد وصل التفسير إلى الطبري عن طريق سعيد بن بشير، حيث قام الطبري بإيراد الإسناد الذي يرجع إلى قتادة أكثر من ٣٠٠٠ مرة.[٦٩] تختلف الطبعات المحررة للتفسير عن بعضها البعض،[٧٠] ومرجع هذا الاختلاف هو الملاحظات التي كتبها أصحاب قتادة. يتجلى من الاقتباسات الموجودة بالتفسير أن قتادة كان مثل مُفَسِّري زمانه يهتم أكثر بالمحتوى على حساب الشكل. ويعود السبب في ذلك إلى أن القرآن قد نبه إلى أن اليهود حرّفوا كتابهم، لذا على المسلمين أن يحذروا من أن يقعوا في الكفر من خلال قراءة مختلفة للقرآن.[٧١]

لا يعني وجود هذا التفسير أن الحدود بين القرآن وبين المصادر التي تعالجه قد تم رسم معالمها على نحو حاسم، فنجد مثلاً أن الكلام الموجود في القرآن والذي به تصورات جغرافية،[٧٢] ارتبطت في التفاسير بتكهنات عن حجم العالم بوجه عام.[٧٣] كذلك فقد اعتمدت التفاسير فيما يتعلق بالأحداث التاريخية[٧٤] على المعلومات الواردة في سير الأنبياء،[٧٥] وقد تطورت هذه التفسيرات فيما بعد لتصبح قصصاً في

---

(٦٦) (طبقات ابن سعد) ٧ ؛ ٢؛ ٣٣، ١٢ - ١٣ > الفسوي ٢؛ ٢٨٥، ٣ - ٥.

(٦٧) (ميزان) رقم ٢٩٥٩.

(٦٨) أضاف إليها ١٠٠٠ حديث تقريباً (راجع الثعلبي ٣٤، ٥ - ٧). عنه راجع العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٢٥ - ٢٦ رقم ٤٤٦، وعن المصادر الأخرى راجع تحت ٣-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦٩) راجع هورست Horst ضمن ZDMG ١٠٣/١٩٥٣/ ٣٠١.

(٧٠) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٤٨٦، ٩ - ١٠.

(٧١) راجع تفسير آية ٤٤ من سورة المائدة في كتاب وكيع (أخبار) ١؛ ٤٣، ١١ - ١٣.

(٧٢) الجاحظ (كتاب الأوثان والبلدان) ضمن رسائل ٣؛ ١٣١، ٦ -٨، و١٣٤، ١٠ - ١١.

(٧٣) (عقد) ٦؛ ٢٤٧، ١٧ - ١٩.

(٧٤) أبو الحسين البصري (المعتمد) ٥٩٦، ١٠ - ١٢ في تفسير آية ٦ من سورة الحجرات طبقاً لما جاء في (كتاب الكوفة) لعمر بن شَبَّة (تُوفي ٢٦٤هـ/ ٨٧٧م، راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٣٤٥ - ٣٤٦).

(٧٥) أبو زرعة (تاريخ) ١٥١، ٢ - ٤: عن عُمْر النبي محمد راجع المقدسي (البدء) ٢؛ ١٥٤، ١٠ - ١٢، و٢١٢، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ ٤؛ ١٣٩، ٥ - ٧؛ ٥؛ ١٠، ٧ - ٨: عن حياة النبي وعدد أبنائه وغير ذلك راجع الفسوي ٣؛ ٢٥٥، ٨ - ١٠، و٢٦٥، ١١ - ١٣.

حياة الأنبياء.[٧٦] لذا فقد نظرت الأجيال اللاحقة إلى قتادة على اعتباره قاصاً،[٧٧] أما قتادة نفسه فلم يكن يدرك بعد الفرق بين «المدراش» والقصة على نحو ما كان يُعرف في التراث اليهودي، فكلا الأمرين تداخلا في بعضيهما بعضاً في سياق تتابع مقدور للقصص، وتُنسب له أيضاً الاستشهادات المأخوذة من التوراة.[٧٨] كان هذا بمثابة الأسلوب الذي كان يتبعه الزهاد في عصره، لهذا لا نعجب من أن أُسندت إليه أيضاً بعض التأويلات التي بها لمسة زهد وورع.[٧٩] نلاحظ في تفسيره للآية ٧ من سورة الأحزاب يتحدث عن وجود النبي محمد في مرحلة ما قبل الخليقة،[٨٠] ويرى في تفسيره للآية ١٣ من سورة النجم أن محمد رأى الله في رحلة المعراج على هيئة نور عظيم،[٨١] ولم يجد هذا الخلط قبولاً عند الناس في العصور اللاحقة.[٨٢] ومن الملفت للنظر أن قتادة لم يقم على نشر تفسير الحسن البصري، على الرغم من أنه يفترض أنه سمعه منه.

في خضم هذه المادة التي من الصعب إجراء تحقيق شامل لها،[٨٣] فإن هناك

---

(٧٦) راجع التوحيدي (بصائر) ٢؛ ٣٣٢، ٢ -٣/ ٨ ؛٢؛ ٣٥ رقم ١٠١ (في تفسير الآية ٤٦ من سورة هود)، أو السيوطي (مزهر) ١؛ ٢٩، ١١ - ١٣ (في تفسير الآية ٣١ من سورة البقرة)، وفي ذلك أيضاً المادة المستفيضة التي حفظها عمارة بن وثيمة عن طريق سعيد بن أبي عروبة وأيضاً عن طريق سعيد بن بشير (راجع خوري، *قصص نبوية Legendes prophetiques* ، فهرست)، أو قصة داود الواردة عن طريق سعيد بن بشير ضمن Papyrus PSR Hied Arab ٢٣ (تحقيق الخوري، *وهب بن منبه Wahab b. Munabbih* ١ ؛ ٣٤ - ٣٦؛ غير أني أعتقد في إخفاق الخوري إرجاعه ذلك كله إلى وهب بن منبه، راجع ص ١٨٥ - ١٨٧ من كتاب الخوري). يرجع الطبري كثيراً إلى قتادة، وذلك في الأجزاء الأولى من كتابه في التاريخ (راجع الفهرست)؛ راجع في ذلك المقدسي (بدء) ٣؛ ٥٧، ٩ - ١١.

(٧٧) ابن الجوزي (قصاص) ٧١ - ٧٢ § ١٤٠ - ١٤٢؛ كذلك الفسوي ٢ ؛ ٦٣٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٧٨) الجاحظ (البيان) ١؛ ١٠٤، ٨ - ٩.

(٧٩) أبو نعيم (حلية) ٢؛ ٣٤٠، - ٤ - ٦. يُروى أن *النُسّاك* كانوا يرافقون *الفقهاء* في تشييع جنازة قتادة (راجع القفطي ، *انباه* ٢؛ ١٠٨، ٣ - ٤).

(٨٠) راجع روبن Rubin ضمن IOS ٥/ ١٩٧٥/ ٦٩ - ٧٠.

(٨١) ابن خزيمة (توحيد) ١٣٦ ، ١٥ - ١٦، و٢٤٤، ١٢ : لقد ضعفه مسلم في صحيح في باب الإيمان ٢٩١ - ٢٩٢.

(٨٢) ابن حنبل (علل) ١٦٩ رقم ١٠٤٤.

(٨٣) راجع بوجه عام الدراسة التي قام بها عبد الله أبو السعود بدر ، *تفسير قتادة. دراسة للمفسر ومنهاج تفسيره* (القاهرة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

مقالة مختصرة تتناول مسألة النسخ في القرآن، وهذه المقالة قد أُجري عليها تحقيق مؤخراً.[٨٤] وهي المقالة التي أُقتبست على نحو عام عن طريق سعيد بن أبي عَرُوبة ومعمر بن رَاشِد، وهي موجودة ضمن تحقيق قام به البصري همام بن يحيى العَوْضي (تُوفي ١٦٤هـ/ ٧٨١م)،[٨٥] وقد قام همام بتناول الملاحظات التي أدلى بها الكلبي، مع ملاحظة أن الكلبي من كُتَّاب الكوفة.[٨٦] كَمُن سبب الانبثاق عن التفسير في الافتقار لأية نظرية، فما فعلوه لم يعدُ إلا أنهم قاموا باستخراج الآيات القرآنية الخاصة بموضوع ما مثل تحويل *القِبْلَة* وحق القتال وتحريم الخمر. غير أن أية فتوى في مثل هذه الأمور كانت تقتضي معرفة بتاريخ سور القرآن، لذا نجد أن قتادة قام بإعداد قائمة بالسور المدنية. وقد وصلت إلينا هذه القائمة في نسختين، إحداهما عن طريق معمر بن راشد، والأخرى عن طريق سعيد بن أبي عروبة.[٨٧] أما التي هي عن طريق ابن أبي عروبة فتمتاز باستفاضتها، وهي تُميز أيضاً بين الآيات المدنية داخل السور المكية. ومما يلفت النظر أننا لا نجد دائماً لكل سورة اسم خاص بها، فأحيانا كانت السور تُميز من خلال الآيات الأولى بها.[٨٨] ونفس هذه التركيبات من الدراسات المنفصلة نجدها عند الزهري، فله مثلاً (*كتاب الناسخ والمنسوخ*) و(*كتاب تنزيل القرآن*)، الذي نجد فيه حساب مجرد للسور المكية والسور المدنية.[٨٩] علماً بأن المجال الأخير هذا قد حاول الكتابة عنه في البصرة جابر بن زيد الأزدي.[٩٠]

---

(٨٤) (كتاب الناسخ والمنسوخ) تحقيق حاتم صالح الضامن، ضمن المورد Maurid ٩/ ١٩٨٠، الورقة ٤/ ٤٧٩ -٤٨١؛ نُشر أيضاً في نسخة مستقلة في بيروت ١٩٨٤.

(٨٥) وقد كان قدرياً (راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

(٨٦) في مقاله ضمن المورد ١١/ ١٩٨٢، الورقة ٢/ ١٨٥ - ١٨٧ استنتج القحطان عبد الرحمن الدوري، أن التفسير من تأليف هَمَّام، وقد يكون لهذا الكلام بعض الوجاهة، فالتفسير يحتوي على وجهات نظر متعددة في كل موضوع على حده. وقد استنتج جيلوت C. Gilliot أن النسخ لا تتفق مع بعضها بعضا (*Asects de l'imaginaire islamique commun dans le Commentaire de Tabari*، رسالة دكتوراه، باريس ١٩٨٧، ص ٤٢١ - ٤٢٣).

(٨٧) وهو موجود عند المحاسبي في كتابه (فهم القرآن)، ٣٩٥، ١ - ٣. ومما يدل على أن المقصود هنا هو سعيد بن أبي عروبة، وليس سعيد بن بشير هو أن الذي يليه في الإسناد رجل من أهل البصرة، ونقصد به عبد الله ابن بكر البَاهِلي (تُوفي ٢٠٨هـ/ ٨٢٣م). راجع في ذلك الطوسي (تبيان) ٦؛ ٢١١، ٢ - ٣.

(٨٨) يرد هذا أيضاً في الأزمنة اللاحقة، ويبدو أن أسم إحدى السور موجود منذ (كتاب الإرجاء) (نص ٢؛ ١ d؛ راجع التعليق). راجع التفصيل عند بارت Paret (تعليق Kommentar) ٥٤٥ - ٥٤٧.

(٨٩) راجع ٤-٢ من الجزء الأول من هذا الكتاب، هامش[١٦].

(٩٠) تحقيق منجد ضمن رسائل ونصوص ٣ (بيروت ١٩٦٣).

قام قتادة علاوة على ذلك بإعداد قائمة *للعَوَاشِر*، وهي مجموعات عَشريَّة للآيات التي كانوا طبقاً لها يقسمون القرآن لتيسير عملية حفظه، هذا على الرغم من أن هذه الطريقة كان مختلفاً على جوازها في هذا الزمان، فمثلاً كره ميمون بن مهران العمل بها (٩١) (تُوفي ١١٧هـ/ ٧٣٥م)، (٩٢) وميمون هذا من معاصري قتادة. (٩٣) كان قتادة على معرفة قليلة بعلم القراءات (حُرُوف)(+)، وكان مرجعه في ذلك الحسن البصري وابن سيرين، (٩٤) وقد تفوق عليه في هذا العلم في البصرة فيما بعد أبو عمرو بن العلاء. (٩٥)

لم يكن لقتادة قدر يُذكر في الفقه؛ إلا أن شيعة الكوفة كانوا يرون فيه فقيه *أهل البصرة*، (٩٦) وربما يرجع ذلك إلى أن كلمة «فقيه» كان لها في ذلك الزمان معنى أوسع مما أصبحت عليه فيما بعد، ولكن ليس هناك من شك في أن قتادة لم يكتفِ في أقواله فيما يخص الأمور الفقهية بالقرآن والحديث فحسب، فيُروى عنه أنه كان يعمل بالقياس منطلقاً مما تعلمه في المدينة المنورة على يد سعيد بن المُسَيَّب. (٩٧) ونتعرف من خلال كتاب (*أخبار القُضاة*) لوكيع على أن قتادة كان عالماً بأصول الفقه وبأهم المسائل السابقة في الفقه، (٩٨) فنراه مثلاً يورد الرسالة التي بعث بها عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري. (٩٩) كان قتادة على خلاف مع النهج التطبيقي للقضاء في الكوفة، إذ يدّعي قتادة أنه لم يصدر حكماً قط منطلقاً من الاجتهاد *بالرأي*. (١٠٠)

---

(٩١) راجع تحت ٢-٢-٥-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩٢) عنه راجع ٣-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب، هامش [٤].

(٩٣) القشيري (تاريخ الرقة) ٣٣، ٥ - ٦.

(+) انظر «الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها ...»، حسن ضياء الدين عتر، بيروت ١٩٨٨. (مراجعة الترجمة)

(٩٤) ياقوت (إرشاد) ٦؛ ٢٠٢، ٩.

(٩٥) ابن الجزري (طبقات) ٢؛ ٢٥ - ٢٦، رقم ٢٦١١؛ بيلاّ Pellat (Milieu) ٧٦ - ٧٨.

(٩٦) (بحار) ٩٦؛ ٣٤٩ - ٣٥١، رقم ٢؛ راجع أيضاً (عقد) ٢؛ ٢٣١، ١٠ - ١١ = ٣٧٧، ١٠ - ١١.

(٩٧) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٢، ١٨ - ١٩.

(٩٨) فيما يخص *القُضَاة* في عصر الصحابة (١؛ ١٠٥، ١ - ٣)؛ عن إياس بن معاوية والذي كان معاصراً لقتادة (راجع ١؛ ٣٣٠، ١٢ - ١٤) عن شُرَيح (١؛ ٢٩٨، ٦ - ٨؛ ٢؛ ٣٣١، ١١ - ١٣؛ ٣٨٣، ١٢ - ١٤؛ و٣٨٨، ٥ - ٧ وغيرها)؛ عن مسائل فقهية أخرى (١، ٢٧٩، ٩ -١١؛ ٢٨٠، ٨ -١٠؛ ٢٩٠، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له).

(٩٩) راجع تحت ٢-٢-٣-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٠٠) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١، ٦ - ٨ < الفسوي ٢؛ ٢٨٠، ٥ - ٧.

ولدينا حالات معينة نرى أن قتادة قد أفتى فيها على نحو مخالف لما أفتى به ابن شُبرُمَة الكوفي الذي كان يعيش في نفس زمانه.[١٠١] وعلى الرغم من أن قتادة ارتحل إلى الكوفة مرتين؛ إلا أننا لم نسمع أن أحداً قد أخذ عنه، فدائماً ما كانوا في الكوفة يأخذون عنه من خلال رواة وسطاء.[١٠٢]

يُعتبر كتابه في مناسك الحج (*كتاب المناسك*) ضمن كتب الفقه، وقد حفظه لنا سعيد بن عَرُوبَة. يشتمل هذا الكتاب على أحاديث بلا إسناد، حيث ترد عبارة «*ذُكر لنا أن نبي الله قال* . . .»؛ غير أن سعيد بن عَرُوبَة في تحقيقه للكتاب أورد في بعض الأحيان روايات عن أيوب السختياني.[١٠٣] أُشتهر قتادة بين أبناء عصره بسبب الفتاوى التي أصدرها، والتي نجد لها صدى أحياناً في المصادر المتأخرة،[١٠٤] وقد جُمعت هذه الفتاوى في المصادر الإباضية تحت ما يُعرف بـ«*أقوال قتادة*».

أعْرَفُ مخطوطتين أوردتا هذه الفتاوى، وهما موجودتان في ملكية أحد الأشخاص من سكان جزيرة جَرْبَة التونسية. وهناك نسخة موجودة في مكتب البارونية، وهي النسخة الوحيدة التي اطلعت عليها، وهناك نسخة ثانية موجودة في مكتبة الشيخ سالم بن يعقوب (راجع ZDMG ‏١٢٦/ ١٩٧٦/ ٣١)، وهناك ثالثة موجودة في القاهرة (راجع انامي Ennami، *دراسات في الإباضية Studies in Ibadism* ‏١٥٩ - ١٦١). والتحقيق الموجود في هذه النسخ ليس متطابقاً، وقد ألقيت في مؤتمر في جزيرة جَرْبَة محاضرة عن ذلك في عام ١٩٨٢، لكن يبدو أن أعمال هذا المؤتمر لم تُنشر حتى الآن.

يبدو أن قتادة لم يكن إباضياً، فالكتب التي أُلفت في طبقات الإباضية لم تحسبه - كما لم تحسب الحسن البصري - ضمنهم؛ غير أنهم لم يظهروا عداءهم تجاهه، فبعض المصادر تؤكد على تقدير قتادة البالغ لجابر بن زيد،[١٠٥] ونحن لا نستبعد ذلك، فجابر بن زيد كان له صيت واسع في البصرة.[١٠٦] كان من بين تلاميذ قتادة خوارج

---

(١٠١) وكيع ٣؛ ١٢٨، ٣ - ٥، و١٢٩، ٦ - ٨.

(١٠٢) أبو زرعة (تاريخ) ٣٠٠، ٣ - ٥.

(١٠٣) راجع الناشر المذكور في كتاب سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) تحت «الظاهرية» مجمع ٤١/ ١٢ (على سبيل المثال ١٦٣ b، ١٢ - ١٤، أو ١٦٥ a، ٢ -٣).

(١٠٤) هكذا ورد في فتواه فيما يتعلق بالذبح الشرعي عند ابن المديني (علل) ٥٦، ٣ - ٥.

(١٠٥) الدَرْجيني (طبقات) ٢٠٩، ٨ - ١٠؛ بشر بن غانم (المُدوَّنة الكبرى) ٢؛ ٣١٠، ٧ - ٩.

(١٠٦) راجع تحت ٢-٢-٥-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

كثيرون،[١٠٧] غير أن مصدر متأخر لا يمكن التسليم بمصداقيته على نحو تام، ذكر أن قتادة وصف الإباضية بأنهم «زرادشتية هذه الأمة»،[١٠٨] فيُروى أنه استنبط من الآية ١٠٨ من سورة هود أن الله سوف يخرج بعض المذنبين من النار ويدخلهم الجنة، وبرأيه هذا يكون قتادة قد نأى بنفسه عن أمور تُعد من ثوابت الخوارج.[١٠٩] نقل قتادة عن عكرمة، ذلك الذي يُروى عنه أن كان قريباً جداً من الخوارج؛[١١٠]غير أنه يُذكر أن قتادة كان يوصي بأن لا يجوز الرجوع إلى عكرمة إلا فيما يتعلق بالقرآن، وألا يُسأل عن تصوراته الدينية.[١١١] يُعتبر قتادة بالنسبة للإباضية بعد خروجهم من البصرة بمثابة الماضي المفقود، وقد تلقى عنه ربيع بن حبيب،[١١٢] والذي لعب دوراً جوهرياً في كتابة ما يُعرف بـ «*أقوال قتادة*».

النسخ التي بين أيدينا تعرض صورة أكثر تعقيداً، ففي نسخة مكتبة البارونية مثلاً يُذكر ربيع ابن حبيب على اعتباره من الثقات (على سبيل المثال الورقة ٧، - ٤، و٩، ١٠ : *حَدَّثنا ربيع*)؛ غير أن محرر النسخة يبدو أنه من تلاميذ قتادة، وربما أنه بِشر بن غانم الخراساني، وهذا ما تدعيه المخطوطة الموجودة في مكتبة الشيخ سالم بن يعقوب (ZDMG ١٢٦/ ١٩٧٦/ ٣١). يتكون العمل من سبعة *أجزاء*، لم يتبقَ في حالة جيدة إلا الأجزاء الأربعة الأولى منها، حيث يشكو ناسخ مخطوطة البارونية أن النص بدايةً من *الجزء* الخامس غير واضح ولا يمكن قراءته، ويصادف القارئ أيضاً بعض المداخلات التي ليس لها أدنى علاقة بأقوال قتادة، مثل مداخلات جابر بن زيد فيما يتعلق بفقه النكاح وغير ذلك، كذلك فإن *كتاب الصلاة* لجابر بن زيد يُضاف في ذيل معظم النسخ.

يتناول النص على نحو مرن وغير منهجي كل جوانب الفقه الإسلامي. يميز كل المواضع التي تقتبس من أقوال قتادة بأنها ترد دائماً في إطار إسناد. والذي تم حفظه من أقوال قتادة لا يشكل في الغالب فتواه الفقهيَّة الخاصة به، فأكثر الوارد هنا هو ما رواه قتادة من المسائل الفقهيَّة السابقة التي وقعت في عصر النبي أو الصحابة، والتي

---

(١٠٧) راجع تحت ٢-٢-٥-٦ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٠٨) أبو مطيع النسفي (رد) ٧٠، ١٧؛ عن هذا التعبير راجع تحت ٢-٢-٢-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٠٩) الطوسي (تبيان) ٦؛ ٦٨، ٧- ٩.

(١١٠) في ذلك راجع تحت ٤-١-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١١١) الفسوي ٢؛ ١٢، ٢ - ٣.

(١١٢) بيلاّ Pellat (Milieu) ٢١٤؛ كذلك تحت ٢-٢-٥-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

ترد على نحو حديث للنبي أو على نحو خبر من الأخبار التي رواها أحد الثقات المتأخرين. وأحياناً يرد الإسناد في صيغة مختصرة على نحو ما هو موجود في *كتاب المناسك*. وفي حالة ذكر أكثر من شخص في الإسناد، فإن اسم هذا الشخص يُسبق بكلمة «*عن*» فحسب، وأحياناً يتم تخطي جيل في الإسناد.(١١٣) من بين الثقات الذين يروي عنهم قتادة كان البصريون، وكذلك المكّيون من أمثال سعيد بن المُسَيب، أو عِكرِمة وابن عباس الذين يروي عنهما عن طريق شخص آخر، ويروي كذلك عن ثقات من أهل الكوفة من أمثال إبراهيم النَخعي وعَلْقمة. على العكس من ذلك فقليلاً جداً ما يرد ذكر الحسن البصري، ويروي أيضاً من الإطار البصري عن ابن سيرين وعن الزاهد فرقد السَبَخِي،(١١٤) وأغلب من يروي عنهم من ثقات البصرة هو جابر بن زيد.

على كلٍ فإن محتوى كتابات قتادة غير واضحة، فكتاب (*أقوال قتادة*) يشبه مجموعة الفتاوى الخاصة به في مسألة أنها جميعاً يمكن اعتبارها مرجع لتاريخ الثقافة فحسب. فنجد أنها ليست منظمة تنظيماً واضحاً على نحو ما هو معروف في الأعمال التي صدرت لاحقاً؛ حيث تعالج هذه الأقوال موضوع تحريم الخمر جنباً إلى جنب مع مواضيع أخرى مثل الرق وفقه النكاح *والمُضَارَبَة*.(١١٥) ثم يعود لمعالجة مسألة حق ذي القربى في مال الغنيمة،(١١٦) ومسألة من هو أولى بضيعة دِهْقَان بعد أن اعتنق الإسلام.(١١٧) كذلك نجد أنفسنا أمام تناول لمسائل متنوعة تماماً، فيتحدث مثلاً عن مقدار دية القتل المطلوبة في حالة القتل الذي يمكن أن يقع بسبب أخطاء الأطباء أو بسبب الإجهاض الذي يمكن أن يسببه تعاطي بعض العقاقير؛(١١٨) وهناك أيضاً معالجة لعقوبة ممارسة الجنس مع الصبية،(١١٩) ولمسألة الحد الأدنى للمبلغ المسروق الذي يستوجب طبقاً له حَد السرقة.(١٢٠) وهناك مناقشة

---

(١١٣) راجع ١٤،- ٥ - ٦: «*عن قتادة عن الحسن أن رسول الله قال*»؛ أيضاً ١٥، ١٢.

(١١٤) عنه راجع تحت ٢-٢-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١١٥) هكذا ورد في ص ٤٦ عند ناشر مكتبة البارونية.

(١١٦) المرجع السابق ٢٧،- ١٠ - ١٢؛ كذلك تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(١١٧) ص ٣٢، ٢٠ - ٢١.

(١١٨) ص ٦٣ في الفصل الذي يعالج الدية (ص ٥٨- ٦٠).

(١١٩) ص ٦٥، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ عن هذه المسألة راجع فصل ج- ٢-٣ من الجزء الثالث من هذا الكتاب (ثُمامة [بن أشرس]).

(١٢٠) ص ٧١، ١٥ - ١٦: يُقدَّر بثلث درهم. عن هذه المسألة راجع شاخت Schacht (Origins) =

أيضاً لتحريم التصوير[١٢١] وكراهية اللهو ليس بقصد لعب الميسر فحسب.[١٢٢] ثم يناقش أيضاً حِل أكل لحم الخيل وأكل الثوم والبصل، وهذا الموضوع تحدث فيه أيضاً بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد.[١٢٣] لذا فإن هذا الكتاب يحتاج إلى معالجة أكثر دقة.

يبرهن الكتاب أيضاً على أن عمل *القاضي* لم يكن يتداخل مع عمل *المُفْتي*، فكثير من المسائل المطروحة غير داخلة في صلاحيات *القاضي*؛ أما المسائل الأخرى فلا يعدو طرحها مجرد ملاحظات شخصية. تسيطر على عرض المسائل في الكتاب الرغبة في أن ينسجم فعل المسلم مع ما جاء في الأثر، فبينما كان جابر بن زيد يعتمد في القرن الأول الهجري اعتماداً كاملاً على رأيه وسريرته،[١٢٤] فإن قتادة اعتمد اعتماداً كاملاً على النبي وعلى التراث الديني، وعلى ذلك يكون قتادة قد جعل من مهمة المفتي علماً، وهذا تسبب في أن تزداد مهمة المفتي أهمية مع الزمن وصولاً حتى عمق العصر العثماني.[١٢٥] لذلك نجد أن رئيس الحرس في بغداد سنة ٣٠٧هـ/ ٩١٩م قد وضع لائحة تلزم رجال الشرطة بالعمل طبقاً للفتاوى التي يصدرها *الفقهاء* في الأحياء المختلفة من المدينة.[١٢٦] يجدر بالذكر هنا أن الشريعة الإسلامية لم تكن أبداً قانوناً موحداً، وإنما كانت تخضع دائماً لمقتضيات المجتمعات المطبقة فيها، ففي الجيل الذي تلا قتادة كان يوجد في البصرة مفتيان متنافسان وغير متفقان في اقتناعاتهم الدينية؛ فقد كان أحدهما قدرياً، وهو إسماعيل بن مُسلم المَكّي، والذي

= ١٠٧، وتحت ج- ١-٤-٣-١-١-٣ [الإيمان والذنب] وكذلك ٣-٢-١-٣-٥ [ذنوب] في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٢١) ص ٧٣، -٧- ٩.

(١٢٢) وكان قتادة يحقر حتى من اللعب بالحصى (ص ٤٢، - ٨).

(١٢٣) ص ٧٤، - ٦ -٨؛ كذلك تحت ٢-٢-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب. وعن حل أكل لحم الخيل راجع الدميري (حياة الحيوان) ٢؛ ٢١٧، ٢٤ - ٢٦، على الأخص تحت كلمة «فَرَس»، وقد أكد الحسن البصري على ذلك بأنه أكل لحم الفرس عندما كان جندياً في شرق إيران (البيهقي ،سُنَن ٩؛ ٣٢٧، المقطع قبل الأخير).

(١٢٤) راجع تحت ٢-٢-٥-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٢٥) في ذلك بوجه عام راجع S. Makdisi (The Rise of Colleges) ١٩٧ - ١٩٩، وضمن La notion de liberte ٧٩ - ٨١؛ كروجر H. Krüger (Fetwa und Siyar) ٤٢ -٤٤؛ وشاتكوفسكي-شيلشر L. Schatkowski-Schilcher (Families in Poltics) ١١٨.

(١٢٦) Sabari (Mouvements populaires) ١٠.

لا نعرف كثيراً عن آرائه الفقهية، وربما يرجع ذلك إلى أن هذه الآراء قد عُمي عليها بسبب قدريته هذه؟[١٢٧] أما المفتي الآخر فهو ذلك الرجل الذي كانت تربطه بأبي حنيفة مراسلات عديدة، إنه:

أبو عَمْرو عُثمان بن سُليمان بن جُرمُوز البَتِّي

تُوفي ١٤٣هـ/ ٧٦٠م،[١٢٨] وهناك نوع من الاضطراب فيما يتعلق باسم أبيه وباسم جده؛ والاسم الموجود هنا هو الاسم الثابت في المصادر الأكثر قِدماً، هكذا موجود عند ابن سعد[١٢٩] وخليفة بن خياط[١٣٠] وابن قُتيبة[١٣١] والشيرازي.[١٣٢] أما في المصادر المتأخرة فيرد اسمه بـ«*عُثمان بن مُسلم بن هُرْمُز*»[١٣٣]، ويذكر الذهبي أنه وجد كذلك اسم «*أسلم*» بجانب اسم «*مُسلم*».[١٣٤] غير أنه يبدو أن ثمةَ خلط بينه وبين رجل آخر اسمه عثمان بن مسلم بن هرمز المكي، الذي يرد اسمه في موضع سابق في كتاب ابن حجر.[١٣٥] لم يكن البتي من مواليد البصرة، وقد كان له تجارة في الكوفة، غير أنه ارتحل إلى البصرة وأقام ودرس بها.[١٣٦] ويُروى أنه عاصر أنس بن مالك وهو آخر صحابة النبي في البصرة، الذي ربما يكون قد مات بين عامي

---

(١٢٧) عنه راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٢٨) عن هذا التاريخ راجع الشيرازي (طبقات) ٩١، ١ - ٢؛ كذلك سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schrifttentums) ١/ ٤١٠، أما خليفة بن خياط فيذكر تاريخاً قبل ١٤٨هـ/ ٧٦٥م (*تاريخ* ٦٥٤، ١٤).

(١٢٩) الجزء السابع ٢؛ ٢١، ١٤ - ١٦.

(١٣٠) (طبقات) ٥٢٦، ١.

(١٣١) (معارف) ٥٩٦، ١٦.

(١٣٢) (طبقات الفقهاء) ٩١، ١ - ٢ (بدون ذكر لاسم الجد)، أما *الكُنية* فمذكورة صراحةً عند ابن حنبل (علل) ٥٥، ١.

(١٣٣) ابن ماكولا (اكمال) ١؛ ٣٧٨، ٢ > السمعاني (أنساب) ٢؛ ٨٢، ٧؛ ابن حجر (لسان الميزان) ٦؛ ٣٠٣ رقم ٤٠٢٢.

(١٣٤) (ميزان) رقم ٥٥٨٠؛ سير ٦؛ ١٤٨، السطر الأخير.

(١٣٥) (لسان الميزان) رقم ٤٠١٤؛ كذلك (ميزان) رقم ٥٥٦١، غير أنه لا يذكر للنسب. وهناك خلط آخر موجود عند المسعودي (تنبيه) ٣٤٢، ١١، حيث يستبدل اسم «عثمان بن عمر البتي» في مخطوطة بـ«عثمان بن عمر التيمي» (تُوفي ١٤٥هـ/ ٧٦٢م تقريباً؛ راجع الزركلي ،أعلام ٤؛ ٣٧٤). وهو نفس ما هو حاصل في كتاب (تنبيه) ٣٢٨، ١٥ - ١٦.

(١٣٦) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٢١، ١٦ - ١٧؛ ابن قتيبة (معارف) ٥٩٦، ١٦ - ١٧ > (ميزان) رقم ٤٤٨٠.

٩١هـ/ ٧٠٩م و٩٣هـ/ ٧١١م.[١٣٧] كان البتي يتاجر في قماش *البَت* وهو نوع من الصوف، ومنه جاء نسبه «*البَتّي*».[١٣٨] وهو من موالي بني زهرة، حيث انضم إلى أسرة أخْنَس بن شَرِيق الثَقَفي، الذي يُروى عنه تخليه عن قريش في غزوة بدر، غير أنه لم يدخل الإسلام.[١٣٩]

يُعتبر البَتّي من بين المفتين الذين كان لهم قدر كبير. ويُروى أنه قام مع إسماعيل بن مسلم وغيره بدور الوساطة بين سفيان بن معاوية وسلم بن قتيبة، ذلك بعد أن أعلن سفيان بن معاوية - وهو من بني المُهَلَّب - تأييده للعباسيين في البصرة، وبذلك أوقع سلم بن قتيبة في حرج؛ إذ كان سلم في وقتها يدير شؤون المدينة نيابة عن يوسف بن عمر بن هُبَيرة.[١٤٠] كان الحجاج بن أرطاة من بين من كانوا يحضرون دروس البتي، علماً بأن الحجاج هذا كان أول *القضاة* على البصرة في عصر العباسيين؛[١٤١] غير أنه من الكوفة.[١٤٢] بعد وفاة عمر بن عامر السُلمي عام ١٣٩هـ/ ٧٥٦-٧٥٧م،[١٤٣] وهو الذي كان قد خلف الحجاج بن أرطاة في قضاء البصرة، فإن البتي كان ذلك الشخص الذي يستعين به الوالي العباسي سليمان بن علي.[١٤٤] روى وكيع عن البتي بعض فتواه، وقد وضع فيها عبد الله بن شبرمة الذي كان وقتها يتولّى *القضاء* على

---

(١٣٧) ابن ماكولا (اكمال) ١؛ ٧٤٨، ٢ الخ.

(١٣٨) وكانت من هذه الأقمشة تُصنع الطَيَالِسَة [شَالات]، وكان الصوفية على نحو خاص يفضلون لبس هذا النوع من الأقمشة (طبقات ابن سعد ٧ ؛٢، ٢١، ١٨؛ *معارف* ٥٩٦، ١٧ - ١٨؛ السيوطي ، *أحاديث الحسان* ٦٧ ، ٩ - ١١؛ كذلك دوزي Dozy، *Vetements* ٥٤). - يريد السمعاني أن يحلل النسبة على اعتبار أنها راجعة إلى مكان يُعرف بـ «بت» قريب من البصرة (*أنساب* ٢؛ ٨١ - ٨٢ رقم ٣٧٨. لكن ينفي ذلك أن عثمان كان من الكوفة، علاوة على ذلك فإن ياقوت يذكر بأن منطقة «بت» تقع بالقرب من بغداد؛ كذلك فإن أبيات الشعر التي يوردها السمعاني في ذلك تشير إلى نحو هذا (انظر تحت هذة الكلمة في معجم *البلدان*).

(١٣٩) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛، ٢١، ١٧؛ (معارف) ٥٩٦، ١٧، و١٥٣، ١١ (وقبل هذا الموضع).

(١٤٠) البلاذري، *أنساب* (بيروت) ٣؛ ١٧٤، ١٢ - ١٤؛ على نحو مختصر عند خليفة (تاريخ) ٦١٠، ٩ -١١.

(١٤١) راجع تحت٢-٢-٣-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٤٢) وكيع ٢؛ ٥٠، ٩.

(١٤٣) راجع تحت ٢-٢-٣-٤ و ٢-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٤٤) وكيع ٢؛ ٥٦، ٦.

الكوفة.[١٤٥] كان البتي نحوياً، وكان يشتهر ببيانه الفائق في اللغة،[١٤٦] ويُروى أنه بفضل لغته العربية الفصيحة كان يُلقب بـ«عثمان العربي».[١٤٧] تُرجع إلى البتي بعض المعلومات التاريخية،[١٤٨] أما ما يلفت النظر فهو إعجابه بابن المُقَفَّع،[١٤٩] وهذا يعني أنه لم يكن يرى فيه زنديقاً.

ربما أن علاقاته بأهل الكوفة هي التي منحته ثقة العباسيين، إذ يبدو أنه كان محايداً فيما يتعلق بالمحدّثين المحليين؛ غير أنه فيما بعد كان ينظر إليه الكوفيون على اعتباره ممثلاً لفكر أهل البصرة، فيضعه الأعمش في درجة تالية مباشرة لدرجة الحسن البصري وابن سيرين وقتادة،[١٥٠] كذلك فإن المسعودي يعتبره مثلاً نموذجياً لمدرسة أهل البصرة.[١٥١] وهناك من يعتقد أنه كان يسبق الحسن البصري قدراً،[١٥٢] وهو أعلم من ابن سيرين فيما يتعلق بالمسائل الفقهية، هذا على الرغم من أن ابن سيرين - على العكس من الحسن البصري- لم يكن *قاضياً* أبداً.[١٥٣] كان البتي يلاقي

---

(١٤٥) (أخبار) ٣؛ ٨٥، ٨ - ١٠، و٨٤، ١ - ٢ (و يرد فيها اسم *عثمان المتنبي* بدلاً من عثمان *البتي*)، وعن نفوذ ابن شبرمة راجع تحت ٢-٢-٣-١ و ٢-٢-٦-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٤٦) الجاحظ (البيان) ٢؛ ١٨، ١١ - ١٢ عن يونس بن حبيب > الجمحي. غير أن الجاحظ قرأ اسم البتي خطأً باسم النبي، ثم استعاض عنا بعد ذلك بـ «رسول الله»، وقد اكتشف ابن دريد هذا الخطأ (حمزة الإصفهاني، *تصحيف* ٩١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له)، ووقع هذا أيضاً مع أحد قراء مخطوطة *البيان* (راجع العبارة في *البيان* ٤؛ ٣٩٣؛ أيضاً بيلاّ Pellat ضمن Arabica ٢٧/ ١٩٨٠/٢، هامش ٧). لقد وقع هذا الخلط في مصادر أخرى (راجع *تاريخ بغداد* ٢؛ ٨٠، ٦ - ٨).

(١٤٧) هكذا في كتاب (تصحيف) لأبي هلال العسكري، ص ٥٣ (وارد لدى حمزة (تصحيف) ٩٢، هامش ١)؛ وأخذه عنه القفطي (إنباه) ٢؛ ٣٤٤، ٦ - ٨. وقد عرفه الأصمعي أيضاً (راجع التوحيدي (بصائر) ٢؛٣؛ ٤٢، رقم ١٠٣).

(١٤٨) الطبري ٢؛ ٤٣٧، ١٥ -١٧: فيما يخص ظهور مؤيد لعبد الله بن الزبير في البصرة.

(١٤٩) البلاذري (أنساب) ٣؛ ٢٢٠، السطر الأخير، «دوري».

(١٥٠) موفَّق بن أحمد (مناقب أبي حنيفة) ٢؛ ١٠١، ٢ - ٤. أما عندما يرد في رواية مشابهة (راجع الكدري، *مناقب أبي حنيفة* ٢؛ ٨٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له) على اعتباره تلميذاً لابن سيرين وتلميذاً كذلك لشخص اسمه حسين المعتزلي، فربما أن ذلك راجع لتخمين الناس أن الحسن البصري يتواري خلف الاسم الأخير؛ راجع تحت ٢-٢-٦-٣-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٥١) (تنبيه) ٣٥٦، ١٢ - ١٣.

(١٥٢) الكعبي (مقالات) ٨٧، ٧ - ٨؛ أيضاً الفسوي ٢؛ ٤٢ السطر الأخير والسطر السابق له.

(١٥٣) السمعاني (أنساب) ٢؛ ٨٢، ١٠ - ١١.

صعوبات في البصرة، ذلك لأنه كان كثيراً ما يعتمد منهج أهل الكوفة. أما أيوب السختياني فكان لا يولي له قدراً كبيراً، وكان هذا موقفه أيضاً من أبي حنيفة وربيعة الرأي،[١٥٤] فيُروى أن أيوب السختياني عندما ذهب بمشورة من يحي بن سعيد المدني[١٥٥] ليحضر دروس ربيعة في المدينة، فإنه تيقن أن أسلوبه هو أسلوب أهل البصرة؛ أي أنه أسلوب عثمان البتي.[١٥٦] يرى سفيان بن عُيينة (تُوفي ١٩٦هـ/ ٨١٢م) أن عثمان البتي كان أول من عمل بمبدأ *الرأي* في البصرة، وعلل ذلك بأن البتي وكذلك ربيعة الرأي [ربيعة بن فَرّوخ] وأبا حنيفة من نسل عبيد ممن «أُسروا في الحرب».[١٥٧] يُروى كذلك أن البتي كان يمتدح مدرسة أهل الكوفة،[١٥٨] وقد حُفظت له آثار بها روح *الرأي* الكوفي كان قد أخذها عن ابن سيرين.[١٥٩] يُذكر أن البتي كان يقول عن حماد بن سليمان أستاذ أبي حنيفة أنه عندما كان يجتهد برأيه كان يصيب الحق، وعلى العكس من ذلك فإنه كان يخطئ عندما يعتمد على كلام أستاذه إبراهيم النخعي.[١٦٠] أما مالك بن أنس فيصف البتي بـ«المقارن»،[١٦١] وعلى كلٍّ يبدو أن مالك بن أنس - وهو مقيم في المدينة المنورة على بعد مئات الكيلومترات - لم يكن على علم بما يحدث في البصرة.

أما الآن فيطرح السؤال نفسه: ما الذي كان يحدث في البصرة في هذا الوقت؟ فقد قيل أيضاً عن جابر بن زيد أنه كان دائماً ينتهج منهج الرأي في فتواه؛ غير أننا لا نجد طريقاً مباشراً يربطه بالبتي. على العكس من ذلك فقد كان الحال عند قتادة من قبل يوحي وكأن سنة النبي قد غطت كل جوانب الفقه. غير أن هذا التحول انتهى

---

(١٥٤) الفسوي ٣؛ ٢٠، ٧ - ٨.

(١٥٥) تُوفي في البصرة عام ١٤٣هـ/ ٧٦٠م؛ راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٠٧.

(١٥٦) الفسوي ٣؛ ٢٠، ١٢ - ١٣؛ معلومة أن أيوب طلب المشورة من البتي نجدها عند عبد البر (جامع) ٢؛ ٤٤، ١٠ - ١١.

(١٥٧) المرجع السابق ٣؛ ٢١، ٢ - ٣؛ أبو زرعة (تاريخ) ٥٠٨، ٣ - ٥؛ كذلك كستر Kister ضمن IOS ٢/ ١٩٧٢/ ٢٣٢ ومقالتي ضمن MUSJ ٥٠/ ١٩٨٤/ ٧٣٩. نفس الفكرة نجدها في رسالة يُدعى أنها لعثمان البتي (راجع الطبري ١، ٢٨٠٣، ١٦ - ١٧).

(١٥٨) ابن حنبل (علل) ٢٩٢ رقم ١٨٩٨.

(١٥٩) المرجع السابق ٢١٩، ١٠ - ١١.

(١٦٠) الفسوي ٢؛ ٧٩٣، ٣ - ٤.

(١٦١) ابن أبي حاتم (آداب الشافعي) ٢١١، ٢.

بفعل النفوذ الآخذ للطابع الكوفي، حيث اتخذ القياس مكانته في البصرة، ولا نعني بذلك «*قياس الأشباه*» فحسب، فيُروى عن البتي أنه قال بأن القياس ممكن فقط إذا تسنّى للمرء استخراج *العِلّة* من *الأصل*.[١٦٢]

كان البَتّي في قياسه يستند بشكل صارم إلى المُحدّث لدى البصرية، فنجده يشبه إياس بن معاوية في الرأي الذي يقول بعدم وقوع الطلاق في حال قَسم الرجل على زوجته بالخروج من المنزل، ذلك إذا كان هذا القسم مشروط بشرط لم يفصح عنه الحالف.[١٦٣] كذلك كان البتي يقول بأن الطلاق لا يقع إذا لم يكن الزواج قد تم بالفعل.[١٦٤] ينطبق الأمر كذلك في حال اللعان؛ إذ يظل الزواج منعقداً على رغم حصول اللعان،[١٦٥] علماً بأن هذه القاعدة قد افاض فيها أهل الاعتزال منذ زمان واصل بن عطاء.[١٦٦] وفي بعض المسائل الأخرى نجده متفقاً مع سَوار بن عبد الله الأنباري في الرأي الذي كان يخالف رأي أبي حنيفة وزُفَر وأبي يوسف، علماً بأن الأنباري تقلد منصب القضاء في البصرة قبل أعوام من وفاته (١٣٧هـ/ ٧٥٤م-١٤٤هـ/ ٧٦١م).[١٦٧] أما في مسألة حق الإدلاء بالشهادة فقد كان البتي ينهج المنهج المثالي الوارد في رسالته لأبي موسى الأشعري، إذ يرى فيها أن العبد نفسه يمكن أن تكون له عدالته طالما أنه مُسْلِم.[١٦٨] علاوة على ذلك فلم يسمح بأن يشهد الابن لصالح أبيه؛

---

(١٦٢) الغزالي (شفاء الغليل) ٦٣٩، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ الرازي (محصول) ٢؛ ٢؛ ٤٩٣، ٦ - ٧. يبرز الشيرازي (شرح اللُمَع) ١٠٥٠، ٢ - ٧ مسألة أن البتي كان يعارض قياس الأشباه.

(١٦٣) أي إذا لم يرد بصيغة: «فهي طالق لو . . .» (راجع وكيع ١؛ ٣٢٣، ٥ - ٦).

(١٦٤) على هذا كان أيضاً رأي أبي حنيفة (راجع الكوثري (تأنيب) ٢٠٨).

(١٦٥) الموسوعة الإسلامية Enzyklopädie des Islam ٣؛ ٢٧ a = دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٥، ٧٣١ a.

(١٦٦) راجع تحت ٢-٢-٦-١-٨ و ٢-٢-٦-٢-٧ من هذا الجزء من الكتاب وكذلك فصل ج- ١-٣-١-٦ من الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٦٧) الطحاوي (الشروط الكبير) لدى «واكين» Wakin (مهمة الوثائق Function of Documents) ١؛ ٢، ١٢٤ - ١٢٦ و٦. ١٩؛ (الشروط الصغير) ١؛ ٦٠، ٢٤ - ٢٦.

(١٦٨) الطوسي (تبيان) ٢؛ ٣٧٣، ٥ في معرض الحديث عن الآية ٢٨٢ من سورة البقرة. وقد تبنى هذا التفسير بعد البتي كل من شُريح - (ربما يُقصد به شُريح بن يونس، تُوفي ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م ؛ راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي) ١/ ٥٢١) وأبو ثور (تُوفي ٢٤٠هـ/ ٨٤٥م؛ راجع سزكين Sezgin، *تاريخ الأدب العربي* ١/ ٤٩١)، وكلاهما جاءا بعد البتي بقرن من الزمان، وقد خالفهم في الرأي مجاهد (تُوفي ١٠٤هـ/ ٧٢٢م).

فالابن في مثل هذه الحالة يكون متحيزاً.[١٦٩]

يخبرنا الموضع نفسه من المصدر سابق الذكر أن البتي كان يكن تقديراً لعبد الله بن عون. وكان البتي متحفظاً تجاه عمرو بن عبيد الذي يُعرف بأنه عدوه اللدود، فيُروى أنه عندما سمع بأن عمرو بن عبيد يريد أن يحصل على ما يُعرف بـ (الخمسين سؤالاً في فقه الطلاق) فإن البتي شكك في نسبة هذه الأسئلة للحسن البصري، ويُذكر أن البتي كان يعتقد في اعتزالية مصدر هذه الأسئلة.[١٧٠] أما المعتزلة فلم يكترثوا كثيراً بأن ينسبوا البتي إلى صفوفهم، على الرغم من أنه كان يقاسمهم بعض وجهات النظر، التي كان لها في البصرة صيتاً واسعاً. وهذا ما نلاحظه من خلال مقارنة الرسالة التي بعث بها أبو حنيفة إلى البتي، والتي كان سبب الإرسال بها أن البتي أراد أن «يحسن الصنع بأبي حنيفة ويدلي له بالنصح» في مسألة أن أبا حنيفة كان يصف المسلم العاصي بـ«المؤمن الضال».[١٧١] فقد كان البتي يرى في هذا الوصف نوعاً من التناقض؛ إذ كيف يمكن فصل الإيمان عن تأدية الفرائض، وكان يرى أن *الضلال مضاد للإيمان* [= *contradictio in adiecto*].[١٧٢] غير أنه لا يبدو أن البتي قد اتفق مع المعتزلة في وصفهم للعاصي *بالفاسق*،[١٧٣] أما أبو حنيفة فلم يدع الفرصة في التعريض إلى هؤلاء الذين يُعدّون بالنسبة له بمثابة مبتدعين من الدرجة الأولى،[١٧٤] ففي رسالة أخرى لأبي حنيفة - لا ندري مدى مصداقية نسبتها له - يشرح فيها وجهة النظر الصحيحة في مسألة *القَدَر*،[١٧٥] ولا يبدو من الرسالة أن أبا حنيفة كان قدرياً.

راجع القصة في (طبقات ابن سعد) ٧؛ ١ ؛ ١٤٥، ١٥ - ١٧. هناك ملاحظات أخرى عنه، ولكنها لا تأتي بجديد، نجدها عند القِفْطِي (إنباه) ٢؛ ٣٤٣ - ٣٤٤، رقم ٥١٣؛ الذهبي (تاريخ) ٥؛ ٢٧٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، و(سِيَر)٦؛ ١٤٨ - ١٤٩، رقم ٦٠؛ (تهذيب التهذيب) ٧؛ ١٥٣ - ١٥٤.

---

(١٦٩) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٢٧، ٢٠ - ٢١ = (حلية) ٣؛ ٣٨، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(١٧٠) القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٤٢، ٤ - ٦.

(١٧١) نص ٢؛ b-c ٥ ؛ قارن كذلك ٢-١-١-٧-٣-١-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٧٢) المرجع السابق ، ٢-١-١-٧-٣-١- *الرسالة إلى عثمان البَتّي* ، الجزء الأول من الكتاب.

(١٧٣) تحت ٢-٢-٦-١-٧ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٧٤) راجع ٢-١-١-٧-٣-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٧٥) نص ٢؛ ٨؛ كذلك ٢-١-١-٧-٣-٢ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

كان مدعاة للفخر أن يذكر المرء أنه درس على يد البتي، وهكذا ألحق الناس هذا الفخر بـ«يحيى بن الأكثم» (تُوفي في ذي الحجة ٢٤٢هـ/ أبريل ٨٥٧م)، على الرغم من أن حدوث هذا أمر مستحيل تاريخياً،(١٧٦) فقد كان يحيى بن الأكثم يحتاج إلى مثل هذا الفخر لأنه عندما *تولّى القضاء* في البصرة كان موقفه ضعيفاً نظراً لأنه لم يكن من أهل المدينة.(١٧٧) حدث بعض التحولات الهامة بعد موت البتي، ففي الخمسينيات من القرن الثاني الهجري نجح أحد تلاميذ أبي حنيفة، وهو زُفَر بن الهُذَيل (تُوفي ١٥٨هـ/ ٧٧٥م)، في اختراق صفوف تلاميذ البتي واستقطاب بعضهم. كان لهذا التحول أسبابه الوجيهة، فـ«زُفَر» كان من قبيلة بني الأنبار، وهي القبيلة التي كانت تستأثر على مناصب القضاء في البصرة.(١٧٨) ومن بين هؤلاء الذين استقطبهم زُفر كان عبيد الله بن عبد المجيد،(١٧٩) ومحمد بن عبد الله الأنصاري، الذي كان من سلالة أنس بن مالك.(١٨٠) لا نعرف كثيراً عن صاحب الاسم الأول،(١٨١) أما صاحب الاسم الثاني فقد أصبح *قاضياً* على البصرة إبّان خلافة هارون الرشيد.(١٨٢) لم يقضِ هذا على تأثير البتي قضاءً كاملاً، فنجد أن محمد بن عبد الله ما زال يستند إليه، كذلك نرى أن الطَحَاوي حفظ العديد من آرائه في كتابه (*اختلاف الفقهاء*).(١٨٣) غير أننا نلاحظ أن ثمة ضعف أصاب التراث البصري، فمنذ أن أصبح أبو يوسف رئيساً للقضاة في عصر هارون الرشيد، فإن تأثير الأحناف السياسي أصبح قوياً في مدينة البصرة. واتضح هذا التحول في أجلى صوره مع صاحب الاسم التالي:

---

(١٧٦) المسعودي (مروج) ٧؛ ٤٨ السطر الأخير والسطران السابقان له/ ٤؛ ٣١٩، ٧ - ٨.

(١٧٧) راجع تحت ج-٣-٣-٥ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٧٨) راجع ٢-١-١-٨ في الجزء الأول من هذا الكتاب، وتحت ٢-٢-٣-٤ من هذا الجزء من الكتاب؛ الصيمري (أخبار أبي حنيفة) ١٠٤، - ٥- ٧.

(١٧٩) الصيمري ١٥٧، ١٤ - ١٥.

(١٨٠) المرجع السابق ١٥٧، ١٣، و(تاريخ بغداد) ٥؛ ٤٠٨، ١٨ - ١٩.

(١٨١) عنه راجع ابن أبي الوفا (الجواهر المضية) ١؛ ٣٣٨، رقم ٩٢٦؛ العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ١٢٣ رقم ١١٠٥؛ و(ميزان) رقم ٥٣٨١؛ الشيرازي (طبقات) ١٣٩، ٧ (حيث يرد على سبيل الخطأ اسم عبد الحميد بدلاً من عبدالمجيد).

(١٨٢) عنه راجع وكيع ٢؛ ١٥٤ - ١٥٥، و١٥٧ - ١٥٩؛ (تاريخ بغداد) ٥، ٤٠٨ - ٤١٠ رقم ٢٩٢٠؛ بيلات Pellat (Milieu) ٢٩٠. ولم يكن أول من تولى من الأحناف القضاء في البصرة؛ غير أن من سبقه إلى هذا المنصب لم يمكث فيه إلا أربعة أشهر (راجع وكيع ٢؛ ١٤٢، ١ - ٢).

(١٨٣) راجع فهرست التحقيق للمَعْصُومي (إسلام أباد ١٣٩١/١٩٧١).

أبو خالد يوسف بن خالد بن عُمَير السَّمْتي اللَّيثي

تُوفي في رجب ١٨٩هـ/ يونيو ٨٠٥ م عن عمر ناهز ٦٩ عاماً.[١٨٤] كان جده عبداً أعتقه سهل بن صخر بن واقِد بن ليث،[١٨٥] وهو ممن عاصروا النبي،[١٨٦] وكان جد يوسف بن خالد قد هاجر إلى البصرة وبنى بيتاً هناك بجوار بوابة *دار الأصبهاني*.[١٨٧] وُلد يوسف بن خالد في البصرة عام ١٢٠هـ/ ٧٣٨م، وكان *مَولى* عند عائلة آل الأصبهاني نفسها، وكان يقيم *بدارهم*.[١٨٨] سُمي بيوسف على اسم الحاكم آنذاك يوسف بن عمر الثقفي، الذي يُروى أنه تولى مهام منصبه في نفس العام الذي وُلد فيه يوسف بن خالد.[١٨٩] أما نسبه «السمتي» فيرجع إلى سمته الطيب وأخلاقه الحسنة، ويُروى أنه أطلق لحيته فيما بعد.[١٩٠]

حضر في شبابه مجلس عثمان البتي؛[١٩١] غير أنه رغب عنه وذهب إلى مجلس أبي حنيفة.[١٩٢] تُوفي أبو حنيفة، ولم يكن السمتي قد بلغ الثلاثين من عمره، على الرغم من ذلك كان هذا كافياً ليلقي أبو حنيفة بظلاله عليه. غالباً ما يورد الطحاوي في كتابيه (*الشروط* الصغير) و(*الشروط* الكبير) رأي السمتي جنباً إلى جنب مع رأي

---

(١٨٤) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٤٧، ١١ - ١٢ > السمعاني (أنساب) ٧؛ ١٣٢، - ٤؛ (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٤١٢، ٥ (يُذكر عُمره ٦٧ بدلاً من ٦٩). أورد خليفة بن خياط تاريخاً تقريبياً، وهو تاريخ ١٩٠هـ/ ٨٠٥-٨٠٦م (*تاريخ* ٧٣٧، ٩، و *طبقات* ٥٤٣، ٩ - ١٠، رقم ١٩١٤ > *تهذيب التهذيب* ١١؛ ٤١٢، ٦ - ٧).

(١٨٥) (طبقات ابن سعد) ٧ ؛ ١؛ ٤٥، ٤ - ٦؛ ابن عبد البر (استيعاب) ٦٦٥ رقم ١٠٩١. يبدو أنه اشتهر بفضل رواية السمتي.

(١٨٦) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٤٧، ٢ - ٤. منه اقتبستُ اسم عُمَير (هكذا أيضاً في *تهذيب التهذيب* ١١؛ ٤١١، ٨)؛ أما إيراد السمعاني (*أنساب* ٧؛ ١٣٢، ١٨) وابن أبي الوفاء (٢؛ ٢٢٧، ١٢) اسم عُمَر، فإن هذا لا يعدو كونه تبسيطاً للاسم.

(١٨٧) خليفة (طبقات) ٦٧، ١ - ٢؛ عن المكان راجع صالح العلي (خطط البصرة) ٥٦ و٩٣.

(١٨٨) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٤٧ ، ٤ - ٥ و ١٠ - ١١.

(١٨٩) المرجع السابق ٤٧، ٥؛ كذلك تحت ٢-٢-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٩٠) المرجع السابق ٤٧، ١٠؛ أيضاً السمعاني ٧؛ ١٣٢، ١٤ الخ. هناك سمتي آخر معروف في بغداد (السمعاني ١٣٣، ١١ -١٣، حيث يرد تاريخ للوفاة لا يمكن أن يكون صحيحاً، حيث يرد تاريخ ١٢٨هـ).

(١٩١) الصيمري ٥٤، - ٧ - ٩.

(١٩٢) الشيرازي (طبقات) ١٣٦، ١١؛ الكردري (مناقب أبي حنيفة) ٢؛ ١٤، ٧؛ ابن أبي الوفا (الجواهر المضية) ٢، ٢٧٧ - ٢٧٨، رقم ٧١١.

أبي حنيفة ورأي أبي يوسف.[193] وفي الحقيقة فإن أول مؤلف من هذا النوع يرجع له،[194] وقد حُفظت لنا وَصِيَّة يُروى أن أبا حنيفة كتبها له.[195] كان يطمح السمتي في أن ينشر علمه الذي تلقاه في بلدته البصرة، ذلك لأن الناس في الكوفة كانوا يشعرون بأنهم متفوقون على أهل البصرة في المسائل الفقهية، فيُروى أن الأعمش[196] ذكر له - عندما بدأ في دراسته هناك ودون أدنى مواربة - أن في البصرة لا يوجد إلا *القُصَّاص* ومفسري الأحلام.[197] ويبدو أنه كان يُعرِض بذلك إلى الحسن البصري وابن سيرين، إذ أراد أن يقول بأنهما لا يصلحان أن يكونا قدوة لهذا الشاب الفتي المقدام على العلم.

يُروى كذلك أن أبا حنيفة حذره أن يبالغ بالمجاهرة بعد عودته إلى البصرة بالدعوة تحت اسمه،[198] وربما أن هذا التحذير قد أُستنتج مما عايشه السمتي في المجلس الذي انبثق منه؛ إذ لم يستقبله الناس بحفاوة. علاوة على ذلك فقد كان عثمان البتي قد تُوفي قبل ذلك ببضعة أعوام، فربما استشعر البصريون بأن هذا «الكوفي» جاء ليحل محله، فيُذكر أنه عُذِّب وطُرِد من المسجد.[199] لم يتحسن الوضع بالنسبة له إلا بعد ذلك بحين من الزمان، وربما حصل هذا بتأثير من زُفَر بن الهذيل، وربما بسبب أن السمتي كان أصلاً من الأسر العتيقة في البصرة. وفي عام ١٦٧هـ/ ٧٨٣م كان بجانب المعتزلي عيسى ابن حاذر[200] ضمن شرفاء البصرة ممن

---

(١٩٣) (كتاب الشروط الصغير) فهرست ١١٩٦ - ١١٩٧؛ (كتاب الشروط الكبير) ضمن واكين J. Wakin *مهمة الوثائق* *Function of Documents*، النص العربي. وهناك في المقدمة الإنجليزية - ص ٧ - نجد بيانات عامة عن الشخص (غير أن بها بعض الأخطاء).

(١٩٤) (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٤١٢، ١١؛ راجع التعريض عند الجاحظ (الحيوان) ١؛ ٩٢، ١٠. مع ملاحظة أن *كتاب الرهن*، الذي ينسبه واكين لأبي حنيفة، ما كان ليوجد لولا الاعتقاد الخاطئ بأن أبا حنيفة هو الذي كتبه (ابن أبي الوفا (الجواهر المضيّة) ٢؛ ٢٢٧، ١٣ - ١٥).

(١٩٥) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤١٧. غير أنه ينبغي التحقق من مصداقية نسبة هذه الوصية، فيُستغرب أن أبا حنيفة يكتب هذه الرسالة لشخص كان قد لازمه حتى وفاته، فمن باب أولى أن يقول له هذا التحذير شفاهةً، والأمر مختلف عما هو في حالة عثمان البتي.

(١٩٦) عنه راجع ٢-١-٣-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٩٧) الكردري (مناقب) ٢؛ ٨٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(١٩٨) الصيمري ١٠٤، ٨ - ١٠.

(١٩٩) المرجع السابق ١٥٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له؛ موفق بن أحمد (مناقب) ٢؛ ١٠١، ٢ - ٤.

(٢٠٠) عنه راجع تحت ٢-٢-٦-٣-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

أبحروا إلى بغداد ليعرضوا أمام الخليفة المهدي شكواهم من القاضي خالد بن طَليق الخُزاعي؛[٢٠١] غير أنه واجه معارضة عندما اقترح أن يخلف محمد بن عبد الله الأنصاري - الذي تحدثنا عنه سابقاً- خالد بن طليق في منصب القضاء بعد أن خلعه الخليفة. يرجع سبب هذه المعارضة أن الناس ظنوا بأن صعود هذا الرجل إلى منصب القضاء يعني أن أحكامه ستنبثق من رؤى أبي حنيفة مما قد يعني زوال أملاكهم.[٢٠٢] لم يعد السمتي لمكانته بين الناس بعد ذلك إلا بعد أن قام أبو يوسف بزيارة للبصرة مع الخليفة،[٢٠٣] فيبدو أن أُولي الأمر قد أعلوا من قدره في هذه الزيارة؛ غير أن هذا وقع قبيل وفاته بقليل، لذلك نفترض أن هذه الزيارة كانت أولى زيارات أبي يوسف للبصرة، التي كانت في عام ١٨٦هـ/ ٨٠٢م.[٢٠٤] ويُروى أن يوسف السمتي قد قضى أعوامه الأخيرة في عزلة إيمانية.[٢٠٥]

انطلق الاعتراض على ثقافته الكوفية من أوساط السلفيين، لذلك لم يجد يوسف السمتي من يأخذ عنه الأحاديث التي رواها، ويرجع ذلك - كما يرى ابن سعد - إلى أنه كان يعمل *بالرأي*،[٢٠٦] ولم يشفع له أنه كان يحضر مجالس بعض العلماء السلفيين الكبار من أمثال عبد الله بن عون أو يونس ابن عبيد.[٢٠٧] وعلى العكس من عثمان البتي فقد كان يُنظر إلى يوسف السمتي على أنه ليس أهلاً للثقة،[٢٠٨] فكان يُقال عنه أنه يروي أحاديث عن أناس تعلم على أيديهم، ولكن لم يسمع منهم هذه الأحاديث التي يرويها.[٢٠٩] ويُذكر عنه أنه أخذ كتاباً عن موسى بن عقبة (تُوفي

---

(٢٠١) وكيع ٢؛ ١٢٨، ٧ - ٩؛ وقد نعت رجل من أهل الحاشية الوفد بـ«عيون أهل مِصرِكُم» (المرجع السابق ١٣١، ٥). راجع كذلك تحت ٢-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٠٢) المرجع السابق ١٣١، ٨ - ١٠.

(٢٠٣) الصيمري ١٥٠، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٢٠٤) شاخت Schacht ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١؛ ١٦٤ a.

(٢٠٥) الصيمري، المرجع السابق.

(٢٠٦) (طبقات ابن سعد) ٧ ؛٢، ٤٧، ٩؛ الفسوي ٢؛ ٦٦٥، السطر الأخير والسطر السابق له؛ العقيلي (ضعفاء) ٤؛ ٤٥٣ رقم ٢٠٨٢.

(٢٠٧) (طبقات ابن سعد) ٧ ؛٢؛٤٧، ٦؛ عن هذين الرجلين راجع تحت ٢-٢-٧-١-٣- و ٢-٢-٧-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٠٨) (ميزان) رقم ٩٨٦٣.

(٢٠٩) السمعاني (أنساب) ٧؛ ١٣٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له.

بالمدينة المنورة سنة ١٤١هـ/ ٧٥٨م) دون أن يحصل على *إجازة* منه.[٢١٠]

كان يُنظر بعين النقد إلى آرائه العقائدية التي لم يكن يخفيها؛ فقد كان جدلياً بمعنى الكلمة، وكان يناظر اليهود والنصارى،[٢١١] وعندما كان ينتصر عليهم، كان يطلب منهم أن يتبوأوا مكانه ويدافعوا عن أنفسهم ضده.[٢١٢] على الرغم من ذلك لم يكن يوسف السمتي يحسن التعامل مع أهل البصرة. أما الجبرية الذين كان يقف لهم بالمرصاد بما تعلمه من تعاليم أبي حنيفة القدرية، فقد نقلوا عنه *إنكاره للبعث والميزان*، وهذا الرأي تبناه أيضاً أبو حاتم الرازي (تُوفي ٢٧٧هـ/ ٨٩٠م) فقد رأى مثل هذه الأفكار في كتاب من كتب السمتي، وقد نعته *بالجَهْمِيَّة*.[٢١٣] غير أنه يبدو أن سبب ذلك يرجع إلى أنه كوفي، فربما أن نعته بـ«مُنْكِر البَعث» يعني أنه ينكر الخلود في الجنة.[٢١٤] ويُروى أن المديني (تُوفي ٢٣٤هـ/ ٨٤٩م) -الذي يبدو أنه لم يره إلا مرة واحدة في مكة؛[٢١٥] غير أنه ربما كان يعرفه من البصرة - وصفه *بعدو الله وبالزنديق*.[٢١٦]

على العكس من ذلك فإن القدرية صُدموا بعقيدته التي تقول «إن الكافر الذي يعلم الله أنه لن يؤمن أبداً، يقدر (أيضاً) على أن يتصرف - إذا تسنى له ذلك - على خلاف قضاء الله وقدره.» على هذا فإن السمتي يعتبر أن معرفة الله في الأزل تتضمن معنى القدر. وقد أدار القدرية له الرمح، فكان على السمتي أن يقرّ بأن الإيمان لازم على الإنسان، وعليه يكون الكافر ملزماً بفعل شيء ليس في مقدرته، وهذا يتعارض مع مبدأ [القانون الروماني] « [لا إلزام بمستحيل] = ultra posse

---

(٢١٠) الفسوي ٣؛ ٣٢، ٨ - ١٠.

(٢١١) وكيع ٢؛ ١٣٠، ٦ - ٧.

(٢١٢) (تهذيب التهذيب) ٤١٢، ١٣ - ١٥. ولا أعلم شيئاً عن الملاحظة التي وردت عند وكيع في الموضع المذكور هنا، والتي تذكر أن يوسف السمتي كان يبيع (أو ربما يشتري) معابد وكنائس؟ وعن هيئة لحية يوسف السمتي راجع تحت ٢-٢-٨-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢١٣) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤ ؛ ٢؛ ٢٢٢، ٢ - ٣ > (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٤١١، - ٤ - ٦ و٤١٢، - ٤.

(٢١٤) راجع ج- ١-٣-١-٥-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب، و د- ٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب؛ عن الجهمية راجع تحت ٣-١-١ من هذا الجزء من الكتاب. لم يكن الإيمان بالميزان هو الطابع العام عند أهل البصرة (راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

(٢١٥) السمعاني (أنساب) ٧؛ ١٣٣، -٥ - ٦.

(٢١٦) (تهذيب تهذيب) ١١؛ ٤١١، ١٣ - ١٥.

«nemo obligatur». وربما أن هذه المسألة كان يتبناها أبو حنيفة نفسه؛ غير أن المصدر يذكر أن السمتي قد أخذها عن زنديق ومثنوي يُدعى ضَرِير كان يسكن مدينة واسط.[٢١٧] وعلى ذلك يكون القدرية أنفسهم قد ختموا على السمتي بخاتم *الزندقة*.[٢١٨] لم يكن القدرية يتبعون نهج السمتي في الفقه، ويُروى أن عمرو بن عبيد قال له إن عليه أولاً إتقان اللغة العربية ثم يمكنه بعد ذلك أن يفتيه في الأمور الفقهية.[٢١٩] وربما أن السمتي ينضم إلى هؤلاء الذين مهدوا الطريق أمام علم الكلام الذي أتي به النَجَّار.[٢٢٠]

من تلاميذه ابنه أبو ربيع خالد بن يوسف السمتي (تُوفي ٢٤٩هـ/ ٨٦٣م)، الذي كان يُعد ضمن الأحناف من أهل البصرة. عنه راجع السمعاني (أنساب) ٧؛ ١٣٣، ٧؛ ابن أبو الوفا (الجواهر المضيئة) ١؛ ٢٣٠، رقم ٥١٨؛ (ميزان) رقم ٢٤٨٨. وطبقاً لما جاء عند الصيمري (أخبار أبي حنيفة) ١٥١، ٣ - ٥، فإن هلال الرأي كانت له علاقة به (تُوفي هلال الرأي بالبصرة سنة ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م؛ سزكين Sezgin، تاريخ التراث العربي، ١/ ٤٣٥ - ٤٣٦).

٢-٢-٣-٤ كُلْ مُجْتَهِد مُصيب

قبل أن يبدأ اسم أبي حنيفة في الانتشار خارج الكوفة، فقد هناك رجل كوفي قد تولّى منصب *القضاء* بالبصرة لفترة وجيزة، وهو:

الحجَّاج بن أرْطَاة النَخَعِي

عينه العباسيون في هذا المنصب بعد توليهم الخلافة مباشرة، إذ إنهم لم يكونوا يولون ثقة في البصريين آنذاك.[١] كان الحجاج بن أرطاة معتزاً كثيراً بنفسه، فيُروى أنه لما

(٢١٧) القاضي عبد الجبار (فضل) ١٤٨، ٨ - ١٠؛ أيضاً (المُغْني) ٨؛ ٤، ٨؛ والحجوري (روضة الأخبار)، ورقة المخطوط رقم ١٤٦ a، ١٢ - ١٤. المصدر الرئيسي لها هو الكعبي.

(٢١٨) ويُروى أن ما حاق به قبل موته من تهمة الزندقة قد تنبأ له به وهو ما يزال في شبابه محمد بن عجلان المدني (ميزان ٣؛ ٦٤٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له). عن ابن عجلان راجع تحت ٤-١-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢١٩) الجاحظ (البيان) ٢؛ ٢١٢، ٥ - ٧، والذي يورد أيضاً روايتين أخريين من هذا النوع. هناك مقارنة بين لغته وبين محاسن لغة البتي (راجع فيما سلف ٢-٢-٣-٣).

(٢٢٠) هكذا ورد عند الشريف المرتضى، *إنقاذ البشر* ٢٥٩، ٨ - ١٠ (ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق عمارة ١).

(١) وكيع ٢؛ ٥٠، ٨ - ١٠؛ عن أصله الكوفي راجع نفس هذا المرجع ٥٠، المقطع قبل الأخير =

دخل لأول مرة إلى مجلس عثمان البتي، وهو متشحاً بثياب سود، وقد أراد البتي أن يجلسه في مكان متميز تشريفاً له، فإن ابن أرطاة قال له بأنه لا يشرف بالجلوس في مكان معين وإنما المكان هو الذي يشرف بجلوسه عليه.(٢) ذاع صيت الحجاج بن أرطاة من أول فتوى أصدرها وهو ما يزال في السادسة عشر من عمره.(٣) غير أنه لم يطل به البقاء في البصرة، فبعد شهر من تقلده القضاء قام سليمان بن علي - الذي كان وكيلاً عن أخيه السفاح في إدارة شؤون المدينة - بخلعه من منصبه.(٤) ويُذكر أنه لم يكن يأمن بعد ذلك الخروج لأداء صلاة الجمعة،(٥) فعندما كان يخرج كان يتقدمه « *الكافركوبات*» ، وهم رجال حَرَس يحملون رهوات وكان الناس يهابونهم، وهؤلاء الرجال كان أبو مسلم الخراساني قد جمعهم حوله من قبل.(٦) لم يكن أهل البصرة يحبون النخعي، فيُدعى أنه كان أول من قبل الرشوة.(٧) لذلك سرعان ما رجع الوالي إلى رجل كان معروفاً في زمان ما قبل الثورة، ونقصد به عَبَّاد بن المنصور الناجي، وهو قدري كان قد تولى القضاء في عصر يزيد الثالث،(٨) وكان ينتمي إلى المعسكر القديم المعادي لبني أمية. غير أن الحجاج بن أرطاة كان ينتمي إلى نفس هذا المعسكر، فقد كان في عصر يزيد الثاني إبان حكم عبد الله بن عمر بن عبد العزيز ضمن قيادة الشرطة في الكوفة؛(٩) إلا أن الولاء كان له دلالة أخرى إذا تعلق الأمر برجل من أهل البصرة، فيروى أن عباد بن المنصور علل قبوله لتعين إبراهيم بن عبد

= و٥١، ٧ - ٨. عنه بشكل عام راجع (طبقات ابن سعد) ٦؛ ٢٥٠، ١٠ - ١٢؛ (ميزان) رقم ١٧٢٦ وغيره.

(٢) وكيع ٢؛ ٥٠، ٩ - ١٠.

(٣) المرجع السابق ٥٠، ١٥ - ١٦.

(٤) خليفة (تاريخ) ٦٣٤، ٣ - ٥.

(٥) وكيع ٢؛ ٥٢، ١٥ والهامش.

(٦) المرجع السابق ٥١، المقطع قبل الأخير ؛ عن «الكافركوبات» دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam, New Edition ٤، ٤١١. [«الكافركوبات»: اسم آلة، أعجمي؛ جمع «الكافركوب»، وهو المقرعة. تُطلق الكلمة على الحَرَس. انظر «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام»، الذهبي ٦/ ٢٣٤. (مراجعة الترجمة)]

(٧) السابق ٥١، - ٥ - ٦؛ عن هذه الظاهرة راجع روزنتال F. Rosenthal (Gifts and Bribes) ضمن Proc. Amer. Philos. Soc. ١٠٨/ ١٩٦٤/ ١٣٥ - ١٣٦، وتيان Tyan (Organisation judiciare) ١؛ ٤٢٥ - ٤٢٧.

(٨) سوردل Sourdel ضمن Arabica ٢/ ١٩٥٥/ ١١٣. وعنه راجع تحت ٢-٢-٦-٣-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩) خليفة (تاريخ) ٥٥٩، ٤، و٥٧٨، ٦ ؛ وكيع ٢؛ ٥٤، ٤ - ٥.

الله له في منصب القضاء سنة ١٤٥ هـ بأن القدرية كانوا أكثر من العباسيين قرباً لإبراهيم بن عبد الله.[١٠]

إخفاق هذه الثورة كان بمثابة السبب الأخير الذي أدى إلى أن يتسلق شخص ما قمة السلطة، وهو نفس الشخص الذي تولى القضاء في البصرة من قبل لمدة أعوام عدة، كان هذا الشخص بصرياً مثله في ذلك مثل عباد بن منصور؛ غير أنه لم يكن منتمياً لأية جماعة دينية، إنه:

سَوَار بن عبد الله بن قُدَامَة العَنْبَري

عينه المنصور في منصب القضاء سنة ١٣٨هـ/ ٧٥٥-٧٥٦م،[١١] ويُعتبر أول *قاضٍ* يُعين من قبل الخليفة مباشرةً.[١٢] وهو يُعد كذلك « أول تميمي يخطب على منبر البصرة».[١٣] يرجع السبب في التزامه بالقاء خطب الجمعة أنه علاوة على توليه القضاء، فإنه بعد عام ١٤٥هـ تولى مهام الإمامة في الصلاة لفترة طويلة، ويعني القيام بالإمامة أنه كان حاكماً على مدينة البصرة.[١٤] أما القول بأنه «أول تميمي» يرجع إلى أن نسبه يرجع لبني الأنبار، فسرعان ما اكتسبت قبيلته قوة في البصرة، مما جعله يعطى قيمة كبيرة لانتمائه للقريشين، لهذا نجده يحور في نسبه، أو بالأحرى يسمح للآخرين بذلك.[١٥] منذ ذلك الحين ظل منصب القضاء في أيدي هذه القبيلة،[١٦] ويُذكر أن سوار نفسه كان قد تقاسم هذا المنصب مع رجل آخر، وكان ذلك سنة ١٣٧هـ/ ٧٥٤/ ٧٥٥م، غير أن هذا الأمر يُعد غريباً، ويبدو أنه لم يتكرر ثانيةً، فيُذكر أنهما كانا يديران معاً جلسات القضايا، وكانت مهمة سوار تكمن في الإنصات

---

(١٠) في ذلك راجع تحت ٢-٢-٦-٣-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١١) وكيع ٢؛ ٨٠، ١١ - ١٣ طبقاً لما جاء عند أبي عبيدة؛ هناك بيانات أقل دقة موجودة في نفس المصدر ٥٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. عنه راجع أيضاً سوردل Sourdel ضمن Arabica ٢/ ١٩٥٥/ ١١٣.

(١٢) المرجع السابق ٥٧، - ٧.

(١٣) الجاحظ (البيان) ١؛ ٢٩٤، ٨ - ٩.

(١٤) وكيع ٢؛ ٨٠، ١١ - ١٣، و٨١، ١٥ - ١٦؛ خليفة (تاريخ) ٦٦٥، ٣؛ الطبري ٣٧٨، السطر الأخير والسطر السابق له؛ البلاذري (أنساب) ٣؛ ٢٥٧، ١٣ - ١٥. تحت *الدوري*.

(١٥) البغدادي (أصول الدين) ٢٧٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، حيث يُذكر فيه علماء آخرين من البصرة، الذي كان لهم نفس النهج؛ إلا أنهم كانوا أحدث سناً.

(١٦) عن نسب سوار راجع ابن حزم (جمهرة) ٢٠٩، ١ - ٣. عن ابنه عبد الله بن سوار راجع تحت ٢-٢-٣-٢ و ٢-٢-٨-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

فقط.[17] وقد يرجع ذلك لأن سوار كان الأصغر سناً، وربما أن هذا كان له سبب آخر، وهو أن شريكه في المنصب عمر بن عامر السُلمي كان يُعد من المرجئة،[18] وكان سوار على العكس من ذلك يرمي أبا حنيفة - ومعه المرجئة عامةً - بالخطأ في العقيدة.[19] يُذكر أن سوار عندما استقل بالقضاء رفض ذات مرة قبول شهادة سيد الحِميري لأنه كان يؤمن بالرجعة، وكان يبدي إعجابه ببعض الجدل الشعري.[20]

عندما تُوفي سوار في نهاية شهر ذي الحجة ١٥٦هـ/ نوفمبر ٧٧٣م،[21] تولى القضاء من بعده:

عُبيد الله[22] بن الحسن بن الحسين بن أبي الحُر العَنْبَري

ينتمي إلى نفس القبيلة؛ إلا أنه من أسرة أخرى.[23] وعلى الرغم من أن جده الحسين بن أبي الحُر لا يُذكر ضمن صحابة النبي؛ إلا أنه يُقال عنه مشاركته في غزوات النبي، ويُذكر أن خالد بن الوليد جعل له نصيباً من *سَواد* الأبلة،[24] ثم عهد له عثمان بن عفان *بسواد* البصرة، وكان ذلك سنة ٢٩هـ/ ٦٤٩م.[25] عمل الجد في عهد زياد في

---

(١٧) وكيع ٢؛ ٥٥، ٢ - ٤؛ خليفة (تاريخ) ٦٣٤، ٧ - ٨. كان يوجد في الكوفة بعد بداية القرن الثاني الهجري بقليل قاضيان اثنان، (راجع ٢-١-١-٣ من الجزء الأول من الكتاب، هامش [٣٧])؛ غير أنهما لم يكونا يعملان سوياً. وتخطئ الرواية الواردة في كتاب (تاريخ بغداد)، ١٠؛ ٣٠٧، ١٤ - ١٦ > ابن الجوزي (أذكياء) ٦٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، عندما تسند هذا الأمر لخليفته في القضاء عبيد الله بن الحسن العنبري.

(١٨) عنه راجع تحت ٢-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) وكيع ٢؛ ٦٥، - ٧ - ٩.

(٢٠) المرجع السابق ٧٠، ١٣ - ١٥ و٧٥، ٣ - ٥؛ (الأغاني) ٧؛ ٢٥٤ ٦ - ٨؛ أيضاً (أخبار يموت بن المُزَرِّع [العبدي]) ضمن RAAD ٥٤/ ١٩٧٩/ ٦٨٣، ٣ - ٤. ويُروى كذلك أنه لم يقبل شهادة مدرس بالمدارس العامة، لأن هذا المدرس كان يأخذ أجراً على التدريس (راجع ابن أبي عون ، *الأجوبة المُسْكِتةَ* ٩٢، رقم ٥٤٥).

(٢١) خليفة (تاريخ) ٦٦٥، ٤.

(٢٢) تذكر المراجع خطأً اسم *عَبد الله* بدلاً من *عُبيد الله*.

(٢٣) عن نسبه راجع (طبقات ابن سعد) ٧ ؛٢؛ ٤٢، ١ - ٣؛ ابن حزم (جمهرة) ٢٠٩، ٣ - ٥ (فيه خطأ في اسم *أبو الحُر*)، و(تاريخ بغداد) ١٠؛ ٣٠٧، ٢ - ٣ (فيه الخطأ نفسه).

(٢٤) الطبري ١؛ ٢٠٥٧، السطر الأخير والسطر السابق له.

(٢٥) المرجع السابق ١؛ ٢٨٢٩، ٥؛ راجع أيضاً ٢٥٤٩، ١ - ٢ فيما يخص عام ١٧هـ/٦٣٨م (إقامته في العراق) و٢٩٢٣، ١٢ - ١٣ بالنسبة لعام ٣٣هـ. وهو من ضمن من قاموا بإنشاء حمام خاص لهم في البصرة (راجع البلاذري ، *فتوح البلدان* ٤٣٤، ١٣ - ١٤).

جمع الخراج،[٢٦] ويروي ابن حزم أنه قام بإدارة المدينة لمدة أربعين عاماً،[٢٧] يعني هذا أن الحفيد - الذي وُلد عام ١٠٥هـ/ ٧٢٤م أو ١٠٦هـ/ ٧٢٥م -[٢٨] جاء إلى الدنيا تسبقه الهالة والأملاك.

يتضح ذلك أيضاً من خلال أنه ورث عن القاضي السابق له كل المهام التي كانت موكلة له، فقد كان يأخذ أوامره من الخليفة مباشرة.[٢٩] هناك روايتان عن موعد تسلمه القضاء، فيروي الأصمعي أن ذلك كان في نهاية عام ١٥٦هـ، أما أبو عبيدة فيذكر أن ذلك كان في محرم ١٥٧هـ/ نوفمبر- ديسمبر ٧٢٣م؛ غير أنه من المؤكد أن التعين مر بلا أدنى مشاكل.[٣٠] حُفظت لنا الرسالة التي بعث بها المنصور من أجل تعيين عبيد الله بن الحسن في القضاء،[٣١] ويُذكر أن تقلده للقضاء كان بمثابة حدث هام، لدرجة أن قد أُحتفي به في أبيات شعرية.[٣٢] كان عبيد الله يتقاضى نفس الراتب الذي كان يتقضاه السابق له في القضاء، وهو مبلغ ٢٠٠ درهم،[٣٣] وهو مبلغ لا يُستهان به في هذا الزمان إذا علمنا أن عامل البناء كان يتقاضى آنذاك درهماً أو درهمين، وأن الجنود الخُراسانيين المقربين ممن هم مسجلون في الديوان كانوا يتقاضون ثمانين درهماً.[٣٤] وهناك دلائل عديدة في الحكايات الدينية تشير إلى أنه في البداية كان يلوذ فراراً من وجه أولئك الذين كانوا يرغبون في تعيينه *قاضياً*؛[٣٥] حيث كان هذا السلوك من سمات الشخصيّة التقليديّة وقتئذ.

---

(٢٦) (الأغاني) ١٢؛ ٢٠٧، ٦ - ٨: يُروى أنه كان يعامل أبي الأسود الدؤلي على نحو سيء وأنه واجه هجوماً من ناحيته.

(٢٧) (جمهرة) ٢٠٩، ٥. ومن مواليه رجل من أشراف الفرس اسمه برويز [بالفارسيّة: المنتصر أو المُظفَّر (مراجعة الترجمة)] ، وكان يُطلق عليه أيضاً اسم فيروز حسين (راجع المبرد ، *الكامل* ١١٠٤، - ٦ - ٨)..

(٢٨) (تهذيب التهذيب) ٧؛ ٧، ٤ - ٦؛ قارن أيضاً (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٣٠٦، ٢١، والذي يرد فيه الرقم ١٠٠ بدلاً من ١٠٥ (ربما يرجع ذلك إلى الخلط بين رسوم الأعداد).

(٢٩) خليفة (تاريخ) ٦٦٦، ٦. عن الجاحظ (البيان) ١؛ ٢٩٤، ١٠ - ١١، أنه كان في البصرة أربعة *قضاة أمراء*؛ راجع في ذلك أيضاً بيلاّ Pellat (Milieu) ١١٧.

(٣٠) وكيع ٢؛ ٩١، ٤ - ٦؛ التاريخ ١٥٧هـ، الذي يبدو أكثر قرباً للحقيقة، يورده أيضاً الطبري ٣؛ ٣٨٠، ٣ - ٤، و(تاريخ بغداد) ١٠؛ ٣١٠، ٦ - ٧.

(٣١) وكيع ٢؛ ٩١، ١٥ - ١٧.

(٣٢) المرجع السابق ٢؛ ١٢١، ٦ وما - ٨.

(٣٣) المرجع السابق ٢؛ ١٢١ السطر الأخير، و٨٦، المقطع قبل قبل الأخير.

(٣٤) كنيدي Kennedy (الخلافة العباسية Abbasid Caliphate) ٧٨.

(٣٥) (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٣٠٧، ٧ - ٩.

راجع في ذلك القصة الواردة عند وكيع ٢؛ ١٤٠، ١١ - ١٢، هناك أيضاً ١٥ - ١٦. وقد عالج هذا الموضوع وينسنك A. J. Wensinck ضمن مجلة E. G. Browne ٤٩١ - ١٩٣، ومُعَالج أيضاً عند جوتن Goitein (دراسات Studies) ٢٠٥ - ٢٠٧؛ راجع أيضاً النماذج التي أوردها منير الدين أحمد Munir-udd-din Ahmad (التعليم عند المسلمين ووضع التلاميذ الاجتماعي (Muslim Education and the Scholars' Social Status) ٢٢٧ - ٢٢٩. - عن رواتب القضاة راجع ماوكداد Moukdad (منصب القاضي Richteramt) ٥٦ - ٥٨، وصالح العلي (بغداد) ؛١، ٢١٨. ويُذكر أن إياس بن معاوية كان يتقاضى ١٠٠ درهم فقط (راجع تحت ٢-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب)، وكان شريح - بالرغم أنه تُوفي سنة ٧٨هـ/ ٦٩٧م - يتقاضى ٥٠٠ درهم شهرياً (طبقات ابن سعد ٦؛ ٩٥، ١٦ - ١٧). غير أنه يجب اتخاذ الحيطة عند التعامل مع هذه الأرقام، فهذه المعلومات لا تنسحب دائماً على نفس الفترة الزمنية. ويبدو أن موظفي الوزارات (*الكُتَّاب*) كانوا يتقاضون رواتب أكثر من رواتب القضاة (راجع صالح العلي، المرجع السابق، ٢١٢ - ٢١٣). في ذلك بوجه عام راجع اشتور Ashtor (Prix et salaires) ٦٥ - ٦٧، وSabari (Mouvements populaires) ٣٦، و٣٩ - ٤٠.

يُعتبر تكليف القاضي بإلقاء *خُطبة الجمعة* بمثابة افتراض قدرته البلاغية التي لم يكن في حاجة لها ، وقد كان عبيد الله بن الحسن يتقن الخطابة على نحو كبير، فيُروى أنه كان في عيد الأضحى يقرض وهو على المنبر أبيات وعظية ويحاول إثارة مشاعر الحاضرين عن طريق تناول الغرض الشعري اللاتيني الذي يؤكد زوال الشباب والجمال والحياة نفسها: « أين هؤلاء الذين سبقونا في هذا العالم؟ Ubi sunt qui ante nos ? »؛[٣٦] وكانت لغته المنتقاة - أو المفتعلة في بعض الأحيان - مدعاة لأن ينسج الناس حولها الأقاصيص.[٣٧] سنحت لعبيد الله فرصة خاصة لاستعراض

(٣٦) الجاحظ (البيان) ١؛ ١٢٠، ١ - ٣ (طبقاً لما جاء عند المدائني، وعن تعريفه راجع ١؛ ٢٩٥، ١) = وكيع ٢؛ ١١٢، ٤ - ٦ = ابن عبد ربه (العقد) ٣؛ ٢٠٢، ١٧ - ١٩. ومعرفته بالشعر مذكورة أيضاً في كتاب *الأغاني* (راجع الفهرست، خاصة الجزء التاسع، ٢٨٩، ١ - ٣؛ الجزء ١٢، ٣٠٧، ١٥ - ١٧ ومواضع سابقة، والجزء ١٤، ١٦٧، ٤ - ٦). عن هذا الأسلوب في الخطابة راجع مقالة بيكر C. H. Becker ضمن Islamstudien ١؛ ٥٠١ - ٥٠٣.

(٣٧) وكيع ٢؛ ١٠٩، ١ - ٣؛ يُحكى عن أحد الأطباء - الذي ربما كان غير مسلم - لم يكن يفهم لغة عبيد الله بن الحسن، وكان يجيب عليه بعبارات خاصة. يُذكر في الجزء الثاني، ١٠٨، ١١ أنه كان يستخدم *الإعراب*
[النطق بالأسماء الأجنبية على منهاج العرب. المعجم الوسيط . (مراجعة الترجمة)].

موهبته الخطابية، وذلك عندما كان نائباً عن أهل البصرة عندما دُعي لقصر الخلافة من أجل حضور مراسم تتويج المهدي سنة ١٥٨هـ/ ٧٧٥م، وقد كان على عبيد الله في هذه المناسبة أن يقدم أولاً العزاء للخليفة الشاب في وفاة والده، ثم بعد ذلك تهنئته لتولي الخلافة. في ذلك يروي أبو عبيد الله الكاتب - وكان كاتباً عند المهدي - أن عبيد الله بن الحسن قد جمع في خطبته في هذه المناسبة بين دقائق الوعظ كما هي معروفة عند الحسن البصري وبين دقائق الرسائل كما هي معروفة عند غيلان الدمشقي.[٣٨] يعني هذا أن عبيد الله بن الحسن كان يتقن فن الوعظ على نحو فائق، ويشير ذلك أيضاً إلى أن غيلان كان ما يزال مثالاً يُحتذى به حتى ذلك الوقت على الأقل فيما يخص الأسلوب.[٣٩] ويُذكر أن عبيد الله بن الحسن عندما سافر في هذه المناسبة أناب عنه في *منصب القضاء* أحد أحفاد الحسن البصري.[٤٠]

غير أن ذلك لم يفلح في أن تظل العلاقة بينه وبين المهدي علاقة طيبة، وربما يرجع ذلك إلى شخصية عبيد الله نفسه؛ إذ كان يتصرف على نحو مستقل. وفي شهر صفر ١٥٩هـ/أكتوبر ٧٧٥م وجه رسالةً طويلة إلى الخليفة، وما تزال [نسخة ؟] هذه الرسالة محفوظة بنصها ولفظها، وكانت موجودة في حوزة أسرته، ويُروى أن ابنه قد قرأها في سامراء على بعض أصدقائه.[٤١] سمح عبيد الله بن الحسن في هذه الرسالة لنفسه ومن خلال عبارات بلاغية ثرية أن يوجه وعظاً للخليفة بأن يتحرى العدل بين الناس وأن يرعى ثُغُور المسلمين[٤٢] وأن يتحرى العدل خاصة فيما يتعلق بالخراج،

---

(٣٨) الجاحظ (البيان) ١؛ ٢٩٥، ١ - ٣، طبقاً لما جاء عند المدائني؛ وكيع ٢؛ ١٠٨، ٥ - ٧؛ (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٣٠٨، ٢١ - ٢٣، طبقاً للجمحي، زبير بن بكار (مُوفَّقيات) ٢٠٧ - ٢٠٨ رقم ١٢٤ . وكان الربط بين الأمرين شيئاً معروفاً في قصائد التعزية (فاجنر Wagner، *أسس الشعر العربي الكلاسيكي* *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung* ١٣١ [أسس الشعر العربي الكلاسيكي. الشعر العربي القديم، أيفالد فاجنر، ترجمة وتقديم سعيد بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة ١٤٢٨/ ٢٠٠٨) . (مراجعة الترجمة)]).

(٣٩) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٨-١ .

(٤٠) وكيع ٢؛ ١٠٨، ١ -٢.

(٤١) المرجع السابق ٢؛ ٩٧، ٤ - ٦؛ عن التاريخ راجع ١٠٧، المقطع قبل قبل الأخير.

(٤٢) المرجع السابق ١٠٠، - ٥ - ٧. ربما يكون المقصود من *جهاد* هنا الجهاد ضد البيزنطيين، وهو الأمر الذي قام به هارون الرشيد فيما بعد، وربما أن المقصود منه الحدود الكائنة في وسط آسيا والتي كانت تربطها مصالح مع مدينة البصرة، وربما أن المقصود بها منطقة عبادان. [الثُغُور = المدن الواقعة على شاطئ البحر. (مراجعة الترجمة)]

لا سيما فيما يخص أراضي *الفَيء* (+). (٤٣) استغل عبيد الله في ذلك مناخ انتشار فكرة الرجعة التي كانت سائدة مع بداية حكم المهدي، (٤٤) لذلك نجده يروي أحاديث تشير إلى قرب نهاية العالم، (٤٥) وبذلك كان يُذَكِّر عبيد الله الخليفة بمسؤولياته نحو الأمة. لا نريد هنا الخوض فيما يُذكر في بعض المصادر أن عبيد الله قد رد بعض الرسائل التي جاءته من حاشية الخليفة بسبب أنها مكتوبة بلغة عربية غير صحيحة. (٤٦) خُلع عبيد الله بن الحسن من منصبيه في عام ١٥٩هـ؛ (٤٧) غير أن غضب الخليفة عليه لم يستمر طويلاً، فقد أعاده إلى منصب *القضاء* بعد ذلك بعام واحد، (٤٨) ولكنه لم يرد إليه منصب الحاكم، فقد تقلّد هذا المنصب في عام ١٦٠هـ/ ٧٧٧م محمد بن سليمان بن علي، وهو من أعمام الخليفة، وقد ظل في هذا المنصب حتى عام ١٦٥هـ/ ٧٨٢م. (٤٩)

أما فقدان عبيد الله بن الحسن *لمنصب القضاء* فقد جاء متأخراً بعض الوقت، كان ذلك سنة ١٦٦هـ/ ٧٨٣م عندما قام المهدي بزيارة البصرة، (٥٠) إذ إنه نشأت خلافات من نوع آخر بين الاثنين في الفترة التي توسطت مرحلتي توليه للقضاء. فيُروى أن الخليفة كلفه بأن يرفع *المظالم* التي حدثت في الماضي، فما كان من عبيد الله إلا أن أخذ على عاتقه البحث في فضيحة تخص الاستيلاء على بعض الضيعات، وكانت هذه الفضيحة معروفة في مدينة البصرة منذ أكثر من جيل مضى. (٥١) تدور هذه

(+) أراضي الفَيء = أراضي الجلاء؛ التي جلي عنها أهلها، وتركوها للمسلمين. (معجم البلدان لياقوت الحموي) (مراجعة الترجمة)

(٤٣) المرجع السابق ٢، ١٠٢، ٤ - ٦: بها شكاوى وبيانات معينة.

(٤٤) في ذلك راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ ج-١-٢-١، و ١-٢-٢.

(٤٥) وكيع ٢؛ ١٠٦، ١ - ٣.

(٤٦) (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٣٠٨، ١٤ - ١٦.

(٤٧) الطبري ٣؛ ٤٦٦، ٣ - ٤.

(٤٨) المرجع السابق ٣؛ ٤٨٤، ٩. حين يرد في هذا المرجع ٤٧٠، ٢ - ٣ أن عام ١٥٩هـ هو عام عودته للقضاء، ربما تكون هذه المعلومة معتمدة على مصدر آخر غير ذلك المعتمد عليه الموضع الأول من نفس المصدر، ونقصد به قائمة القضاة، والملاحظة السابقة ترد في سياق الأخبار نفسها.

(٤٩) خليفة (تاريخ) ٦٧١، ٢ - ٣، و٦٨٩، ٧؛ كذلك ٦٩٥، ٨ - ١٠. كينيدي Kennedy (الخلافة العباسية Abbasid Caliphate)، فهرست تحت «محمد بن سليمان بن علي».

(٥٠) وكيع ٢؛ ٩١، ٣ - ٥؛ الطبري ٣؛ ٥٠٦، ٧.

(٥١) في مسألة رفع *المظالم* في عصر المهدي راجع تحت ج-١-٢-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب، والتي كانت تنسحب على وجه خاص على إقطاعيات الأرض، حيث كانت تكمن فيها =

الفضيحة حول قطعة أرض *أقطعها* السفاح لرجل يُدعى سليمان بن عبيد الله، وهو حفيد عبد الله بن الحارث بن نوفل (تُوفي سنة ٨٣هـ/ ٧٠٢م أو ٨٤هـ/ ٧٠٣م).(٥٢) كانت قطعة الأرض هذه، والتي يُطلق عليها «بَبَا» قد انتزعها الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك من أسرة الحجاج، وعندما قام ورثة الحجاج برفع قضية لاسترداد الأرض، فإن عبيد الله بن الحسن قرر ردها لهم. وقبل أن يقوم بفعل ذلك، كان قد بعث للخليفة برسائل في هذا الشأن، وأخذ منه تفويضاً بالتصرف في الأمر مع مراعاة أن سليمان بن عبيد الله ربما يكون في حوزته وثيقة تثبت ملكيته لهذه الضيعة التي ورثها عن أبيه. ويُذكر أن عبيد الله بن الحسن قد أغفل عبارة الخليفة هذه أثناء جلسة المحكمة التي عُقدت في حضور بعض نبلاء البصرة، مما منح المدعى عليه متنفساً للهجوم على عبيد الله بن الحسن أمام جمهور الحضور، علاوة على ذلك قام المدعى عليه بإخراج وثيقة إقطاع الأرض التي كتبها له السفاح. وعندما أصر عبيد الله بن الحسن على قراره، قام المدعى عليه بتقديم شكوى للخليفة عندما سنحت له الفرصة بالحديث إليه أثناء أدائه لفريضة الحج. حينئذ شعر المهدي بأن عبيد الله بن الحسن قد أساء إليه شخصياً من خلال تصرفه هذا، ويُذكر أن الخليفة قال بأن *القاضي* اعتبر *الصوافي* من قبيل الضيعات المأخوذة عن غير حق، لذلك كان على عبيد الله بن الحسن أن يرجع في حكمه.(٥٣)

من الصعب التنبؤ بما يتوارى خلف هذه القصة؛ غير أن المرء ينتابه الشعور بأن محمد بن سليمان - الذي كان الحاكم العباسي على المدينة - له يد في هذه المسألة، ويبدو أنه هو الذي نسق للمقابلة التي تمت بين الخليفة وبين المدعى عليه في مكة. وعلى كلٍ فقد كان المستفيد من هذه المسألة هو شخص قريب من العباسيين، فالمدعى عليه - كما ذكرنا - هو سليمان بن عُبيد الله، الذي يرجع نسبه إلى عبد المطلب، علاوة على ذلك فقد كانت تربطه علاقة مصاهرة مع السفاح، وذلك عن طريق عمته «أُم الحَكَم» ابنة عبد الله بن الحارث بن نوفل.(٥٤) والرواية التي نعتمد

= المصالح الخاصة لعلية القوم (كولسون Coulson ، *تاريخ الشريعة الإسلامية History of Islamic Law* ١٢٨).

(٥٢) عنه راجع باستفاضة مادلونج Madelung ضمن JNES ٤٠/ ١٩٨١/ ٢٩٢ - ٢٩٣؛ ٢٩٧ - ٢٩٩. كذلك تحت ٤-١-٢-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٣) وكيع ٢؛ ٩٢، ٨ - ١٠، لا سيما ٩٢، -٤ و٩٣، ٧ - ٩؛ أيضاً ١٢٢، ٥. في هذا الشأن كذلك التعليق الموجود عند دانهاور Dannhauer (منصب القاضي Qadi-Amt) ١٠٥ - ١٠٧.

(٥٤) الزبيري (أنساب قريش) ٣٠، ١٩ - ٢١ و٨٦، ١ - ٣ : أيضاً ابن حزم (جمهرة) ٧٠، ٦ - ٧. عن ابن الحكم راجع أخبار العباس ٢٢٨.

عليها هنا في إيراد هذه القصة، نقتبسها عن حفيده علي بن محمد بن سليمان النَوْفَلِ،[٥٥] وهو على ذلك ابن مالك الضيعة، وليس لدينا رواية لهذه القصة من طرف آخر محايد.

هناك سبب آخر يجعل من هذه القصة أمراً مشكوكاً فيه، وهو أن المصادر تذكر أن المهدي لم يرأس بعثة الحج إلا في سنة ١٦٠هـ/ ٧٧٦م (*تاريخ خليفة* ٦٧٠، ٤) هذه السنة لا تتناسب أبداً مع تاريخ هذه القصة، فعبيد الله بن الحسن كان في ذلك الوقت قد أُعيد تواً إلى منصب القضاء. وربما يمكن الانطلاق من عام ١٦٥هـ/ ٧٨٢م، وهو العام الذي سبق مباشرة خلعه من منصبه سنة ١٦٦هـ/ ٧٨٣م؛ غير أن المؤرخين لا يذكرون اسم الشخص الذي رأس بعثة الحج في هذا العام.

ربما يمكن إجلاء الغموض عن دوافع عبيد الله بن الحسن بالرجوع إلى ملحوظة واردة في كتاب (تاريخ بغداد)، حيث يذكر أن عبيد الله بن الحسن عارض أمراً من أوامر المهدي في قضية كانت بين تاجر وقائد في الجيش، وأنه قضى لصالح القائد مما تسبب في خلعه من القضاء،[٥٦] ويُذكر أيضاً في هذا الموضع ان الخلاف كان بسبب ضيعة. هناك سبب وجيه يوحي بأن الكلام في كتاب (تاريخ بغداد) يدور حول نفس القصة التي سردناها سالفاً، فمن المعروف أن أنجال الحجاج كانوا من تجار البصرة، وأن عبيد الله بن الحسن كَرَّس نفسه لصالحهم ضد سياسة تكوين الثروات التي كانت تنتهجها العائلات القوية. غير أن العور الذي يصيب هذه القرضيّة يكمن في أنه ليس من بين أنجال سليمان بن عبيد الله من يُعرف في المصادر أنه كان من قادة الجيش؛ إلا أنه يمكن أن يكون قد قُصد بقائد هنا رجل ذو نفوذ وحظوة في باب الخلافة، وهذا كان معروفاً على نحو مؤكد بالنسبة لابنه محمد بن سليمان.[٥٧]

مسألة أن عبيد الله بن الحسن كان مكرساً نفسه للحفاظ على ثقل مدينة البصرة أمر واضح من خلال ملاحظة يوردها الجاحظ في *كتاب البخلاء*، لا سيما في الفقرة

---

(٥٥) وكيع ٩٣، ٧؛ انظر أيضاً تحت ٢-٤-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٦) (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٣٠٩، ٨ - ١٠.

(٥٧) راجع الطبري، فهرست تحت «محمد بن سليمان النوفلي». والروايات تغطي زمان المنصور والمهدي (راجع الجزء الثاني، ٥٣٤، ١ - ٣، تدور إحدى هذه الروايات عن قرار في *مَظْلَمة* للمهدي). وقد قام بتجميع هذه الروايات ابنه «علي» ذكرناه سابقاً، والذي كان يلعب دور المؤرخ (راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٣١٢).

التي تدور حول قضايا ملاك البيوت، وترجع هذه الفقرة إلى الكِنْدي، الذي ربما يُقصد به الفيلسوف المعروف. تذكر هذه الفقرة أن عبيد الله بن الحسن قال بأن المصدر الحقيقي للثراء يكمن في زراعة الحقول وفي رعي الأغنام، وليس في تأجير المنازل أو امتلاك ضيعات النخيل.[58] على هذا يبدو أن *القاضي* عبيد الله بن الحسن كان ينظر إلى أن المضاربات في الأراضي ستضر بعلية القوم، وأن الزراعة ستتضرر من ذلك، وعلى هذا كان عبيد الله بن الحسن يعتبر نفسه مسؤولاً عن سكان المدينة، وبذلك استحق أن يكون حاكماً عليها. شخصيته هذه بالذات هي التي كانت السبب في التحول الذي طرأ عليه، فكان لزاماً عليه معرفة أنه معين في منصب *القاضي* بأمر مباشر من الخليفة، وأنه يتقاضى راتبه منه، وهذا يعني أنه غير مستقل عن بغداد، وأن أي انتهاج لسياسة خاصة سيعني مباشرة خلعه من منصبه. لذلك نجد ذكراً في المصادر المتأخر لهذا الحس الاستقلالي الذي كان يتملك عبيد الله بن الحسن، فيُذكر أنه عندما كان يحكم في قضية بين الخليفة وبين شخص آخر، فإنه لم يقف للخليفة عندما دخل عليه، وإنما اكتفى بأن خفض ناظريه تجاهه، وأنه لم ينحنِ له إلا بعد انتهاء الحكم في القضية.[59]

ما تزال هناك بيانات أخرى خاصة بسيرة عبيد الله بن الحسن الذاتية، غير أنها لا تأتي بأمور جديدة، راجع مثلاً الشيرازي (طبقات) ٩١، ٤ – ٥؛ السمعاني (أنساب) ٩؛ ٣٨٣، ٦ – ٧، و٣٨٤، ١٠ – ١٢؛ ابن كثير (بداية) ١٠؛ ١٥١، ٥ – ٧؛ (تهذيب التهذيب) ٧؛ ٧ – ٨ رقم ١٢؛ المرصفي (رغبة الآمل من كتاب الكامل) ٤؛ ١٦٥. هناك إطراء على خطه الجميل عند التوحيدي (في علم الكتابة) ضمن Ars Islamica ١٣-١٤/١٩٤٨/ ١٩ و٢٧، رقم ٩٣. لدى وكيع ٢؛ ٩٧، ٤ – ٥، يُذكر أنه كان له ابن يُدعى أحمد، وأنه كان له حفيد اسمه الحسن بن عبد الله بن الحسن العنبري أصبح قاضياً في البصرة في عصر

---

(٥٨) (البخلاء) ٨٧، ١٣ - ١٤/ ترجمة بيلاّ Pellat ١٢٤؛ وقد أورده ابن قتيبة (عيون) ١؛ ٢٥٢، ١٤ - ١٥؛ ابن عبد ربه (عقد) ٣؛ ٣٢، ١٠ - ١١. وأيضاً ترجمة جابريلي Gabrieli ضمن Rendiconti Lincei، مسلسل ٨، ٦؛ ٢٠٣ - ٢٠٥؛ كذلك برونشفج Brunschvig ضمن SI ٥٢/ ١٩٨٠/٥ - ٦.

(٥٩) الماوردي (أدب القاضي) ١؛ ٢٤٨، ٥ - ٧؛ ابن أبي الدم (أدب القاضي) ٨٥، ٩ - ١١ - عن العلاقة بالمهدي راجع وكيع ٢؛ ١١٧، ٣ - ٥، و٩٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. أما في القصة الواردة في كتاب (الأغاني) ١٨؛ ١٩٩، ١ - ٣، فيُذكر أنه خُلع من منصبه في تاريخ مبكر عن ذلك؛ راجع في ذلك وكيع ٢؛ ١٢٦، ١١ - ١٣.

المعتصم بين ٢٢١هـ/ ٨٣٥م و٢٢٣هـ/٨٣٨م (وكيع ٢؛ ١٧٢ - ١٧٤). كان له عم يُكنى أيضاً بأبي الحر، يُروى أنه كان إباضياً، راجع تحت ٤-١-١-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

على هذا يمكن القول بأن عبيد الله بن الحسن كان رجلاً تطبيقياً في المقام الأول، فنجده غالباً ما يحسم في *الفُرُوع*، فمثلاً نتعرف على رأيه بعدم معاقبة شارب *النبيذ*.[٦٠] ولم يقبل عبيد الله بن الحسن بشهادة بكر بن بكار (تُوفي ٢٠٦هـ/ ٨٢١م)، الذي كان من المحدثين، والذي كان من بين ما نقله لنا *تفسير* مُجاهد[٦١] بعد أن أكد له على عدم صحة ما يُقال عن شذوذه الجنسي.[٦٢] لم يكن كذلك يقبل شهادة عالم اللغة أبو عبيدة ربما لأنه حامت حوله نفس الشائعات التي حامت حول بكر بن بكار من قبل.[٦٣] كذلك لم يكن يتقبل عبد الله بن عون، ذلك لأنه وجه لابن أخيه عبارة أُعتبرت من قبيل السب،[٦٤] هكذا يمكن القول بأن عبيد الله بن الحسن كان ينطلق في أحكامه من معايير خُلُقيَّة أكثر من اكتراثه بالمعايير الاجتماعية. يُروى كذلك أنه لم يقبل شهادة شخص كان يتصف بالغباء على الرغم أنه كان معروفاً بورعه.[٦٥] وعلى العكس مما تعاهد عليه الناس فيما بعد فقد كان عبيد الله بن الحسن يولي النصوص المكتوبة ثقلاً خاصاً، فمثلاً نجده يصدر حكماً اعتماداً على رسالة بعثها له قاضي الأُبُلة والأهْوَاز دون أن يستدعي أحداً من الشهود.[٦٦] وكان يهتم كثيراً بالتأكد من خط مرسلي الرسائل ومن وجود الختم على الرسالة، وقد علل اهتمامه بذلك من خلال قوله بأن النبي نفسه كان يفعل ذلك، خصوصاً في الحالات التي يستعصي معها إيجاد شهود.[٦٧] من الملاحظ أن هذا السلوك يُعَبِّر عن تراث كان موجودا بالفعل في

---

(٦٠) وكيع ٢؛ ١١٦، ٣ - ٤.

(٦١) (الأغاني) ١٨؛ ١٨٧، ١ - ٢؛ عنه راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٩٨.

(٦٢) المرجع السابق ١٨٥، ٥ - ٧ (حيث يُستبدل اسم *العنزي* باسم *العنبري*) وكذلك وكيع ٢؛ ١١٤، - ٤ - ٦.

(٦٣) القفطي (إنباه) ٣؛ ٢٨٢، ١١ - ١٢ و١.

(٦٤) ابن قتيبة (عيون) ٢؛ ٢٠٠، ١١ - ١٣. يُذكر عنه أنه كان يوليه قدراً كبيراً، ولم يكن يفضل عليه أحداً إلا من شهد بدر (وكيع ٢؛ ١١٨، - ٤- ٥).

(٦٥) ابن قتيبة (عيون) ١؛ ٧١، ٤ - ٦.

(٦٦) وكيع ٢؛ ١١٩، ١٣ - ١٤.

(٦٧) هل المقصود هم شهود الواقعة أم غيرهم؟ ليس من المعتقد؛ لكن ربما يكون المقصود مجرد هؤلاء الذين يشهدون على صحة الرسالة المبعوث بها وصحة نسبتها لكاتبها.

البصرة، فُيروى أن الحسن البصري كان يصدر أحكاماً بهذه الطريقة،(٦٨) والشيء نفسه ينطبق على سوار بن عبد الله ومن بعده على أبي يوسف وغيره، هذا على العكس من أبي حنيفة والشافعي اللذان كانا يريان بضرورة وجود شاهدين.(٦٩)

غير أن كل هذه المعايير قد اختفت في المصادر المتأخرة، وذلك من خلال ظهور معيار جديد، وهو معيار « *كُلُّ مُجْتَهِد مُصِيب* ». لم يقتصر تطبيق هذا المعيار على مجال القضاء فحسب؛ فنجد عبيد الله بن الحسن يطبقه على جميع أنواع الأحكام المؤسسة على العقل، حتى وإن كانت هذه الأحكام تختص بأمور عقائدية. يتجلى هذا الأمر من خلال مبحث عند ابن قُتيبة يصدره بمسائل كلامية،(٧٠) فالقرآن لا يفصل مثلاً في مسألة هل الإنسان هو المتحكم في أفعاله أم هو مجبر عليها عن طريق إرادة الله. كلا الاحتمالين ثابتان في القرآن، وعليه فكلا الفريقين - الجبرية والقدرية - على صواب، ولا يبقى بعد ذلك إلا افتراض أن الاختلاف بينهما متعلق بوجة نظر أن أحدهما يريد إبراز جلال الله، ويريد الفريق الآخر أن يبعد عن الذات العلية (أية مسؤولية عن وقوع الشر) في العالم. على هذا النحو ينطبق الأمر كذلك على «الأراء المختلفة» فيما يخص وضع مرتكبي الكبائر؛ فالقرآن يدعم الاعتزاليين والمرجئة وكل الفرق الأخرى بأدلة تساند آرائهم. لا يعني هذا أن القرآن متناقض في ذاته؛ فالمشكلة تتعلق بتفسير هذه المواضع، فالآية الواحدة يمكن تأويلها على أكثر من جهة،(٧١) وليس هناك منهج موحد يمكن من خلاله الوصول إلى استنتاج واضح عند تفسير موضع معين.

هكذا نجد عبيد الله بن الحسن يطبق هذا المعيار أيضاً على *السُنَن*؛ حيث الحال فيها لا يختلف عنه في القرآن، حيث وجود خلاف على تأويلها، لدرجة أنه لا يمكن الوصول إلى قرار واضح بشأنها. على ذلك يصبح القاضي معتمداً على نفسه، ويصبح

---

(٦٨) وكيع ٢؛ ١١،- ٧ - ٩، حيث يرد أن الحسن البصري لم يطلب شهوداً على صحة الرسالة ونسبتها لكاتبها.

(٦٩) راجع في ذلك الماوردي (أدب القاضي) ٢؛ ٩٦، ٣ - ٥؛ بوجه عام أيضاً السرخسي (المبسوط) ١٦؛ ٩٥ - ٩٧. المزيد أيضاً لدى الماوردي (المرجع السابق) هامش ٢. كذلك في عمل دانهاور Dannhauer (منصب القاضي Qadi-Amt) ٥٧ - ٥٩.

(٧٠) نص ٧؛ ١، وعن التصنيف راجع شاخت Schacht ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤؛ ١١٠١، تحت *خطأ* = *Khata'*.

(٧١) نص ٧؛ ١، b.

أي بديل يختاره له وجاهته.(٧٢) ويبدو أن عبيد الله بن الحسن لم يقتصر في ذلك على الأحاديث غير الواضحة أو المتناقضة، وإنما طبق ذلك أيضاً على الحالات التي لم يتفق العُرف على تأويل موحد لها.(٧٣) وأكثر ما يميزه في ذلك هو عدم معرفته لفكرة الأصول، كذلك فإن الإجماع لم يكن يلعب دوراً بالنسبة له. فمثلاً نجده يترك الأمر مفتوحاً في مسألة هل على المسلم أن يغسل رجليه في الوضوء، أو أنه يكفيه *المسح على الخُفَّين*، علماً بأن هذه المسألة كانت من المسائل الخلافية التي أدت إلى تشعب في العقائد، فلم يكن عبيد الله بن الحسن يريد أن يصل في ذلك إلى حل موحد.(٧٤)

أخيرا أمكن تطبيق معيار «*كُلُّ مُجْتَهِد مُصيب*» كذلك في المسائل غير التفسيرية، فقد سرى أيضاً على المسائل الكلامية، حيث تظل بعض هذه المسائل منغلقة علينا بسبب أنها سوف تقع في المستقبل - مثل مسألة خلود القاتل في النار- وعلى ذلك يتساوى القول بدخوله النار مع القول بدخوله الجنة، ويتساوى مع ذلك أيضاً قول المرجئة بإرجاء الحديث في ذلك حتى يوم القيامة، إذ إننا نتحدث في أمور اختص الله نفسه بمعرفتها. الشيء نفسه ينطبق على الماضي، فمثلاً لا يصح الهجوم على المشاركين في موقعة الجَمَل من أجل تأييد علي بن أبي طالب، ولا يجوز كذلك تأييد طلحة أو الزبير ضد علي، ففي كلتا الحالتين تنقصنا المعايير الضرورية للحكم، فما فعله كل الفريقين كان صحيحاً، فهو «من قبيل الطاعة»، ولا يمكن اعتباره ذنباً،(٧٥) وعلى ذلك لا يصح لأحد محاولة أن يكون حكماً بين الفريقين. بعد ذلك يصبح من الطبيعي أن يُسند لعبيد الله بن الحسن أنه كان في كل *المسائل العقائدية* يأخذ بالآراء دون التفكر فيها، لا فرق في ذلك بين رأي وآخر، *طالما أن لها أساس في القرآن*.(٧٦)

بهذه الأمثلة يمكن النظر إلى عبيد الله بن الحسن على اعتباره يمثل مرحلة خاصة من مراحل الفكر الديني، حيث يمكن الاستنتاج أن معيار «كُلُّ مُجْتَهِد مُصيب» يعبر

---

(٧٢) المرجع السابق k-n.

(٧٣) أشار ليكومتي Lecomte إلى أحاديث تصلح أمثلة على ذلك (ترجمة/ تأويل، ٥١، هامش ٣-٥)؛ غير أن النص لا يذكر هذه الأحاديث صراحة على العكس مما نراه في الترجمة، فعلى الرغم من أنها تعكس القضية، إلا أنه لم يُقال بأن عبيد الله بن الحسن انطلق منها.

(٧٤) أبو الحسين البصري (معتمد) ٨٥٦، ٢ - ٣. في هذا الموضع يُنسب الأمر إلى الحسن البصري.

(٧٥) نص ٧؛ ١، من o إلى s. وليس لدينا معلومات هل أن النص يذكر هذه القضية قاصداً، أو هل أن عبيد الله بن الحسن كان له رأي آخر في موقعة صِفِّين، غير أننا نميل إلى غير هذا الرأي.

(٧٦) نص ٧؛ ٢.

عن استقلالية *القاضي*، فهو معيار يناهض المحاولات التي ترمي إلى خلق نهج موحد في أحكام القضاء. يكاد المرء ألا يشك في حقيقة أن هذا المعيار له وجود في تراث قضائي أكثر قدماً، *فأهل العراق* مثلاً كانوا لا يعتدون بفساد الحكم نفسه عندما يُرى فيه ظلماً،(٧٧) نجد لهذا الرأي انعكاساً في الحديث النبوي الذي يسوق النزاع في مسألة هل أن القاضي الذي يصدر حكماً خطأً سوف يُحاسب في الآخرة على ذلك أم لا. فنجد أن الأغلبية رفضت ذلك، ورأوا بأن الأمر لا يعدو أن يقلل من أجر هذا القاضي.(٧٨) وجدير بالذكر هنا أن عبيد الله بن الحسن كان من تلاميذ إياس بن معاوية،(٧٩) لذلك يبدو أنه كان جريئاً جداً في مسألة العمل بالقياس.(٨٠)

لكننا نستطيع القول بأن قصده تخطى حدود هذا المبدأ على نحو واضح، فقد كان منهجه تلقائياً وغير متشكك، ويرجع ذلك إلى أن عبيد الله بن الحسن عاصر كيف أن الفرق العقائدية المختلقة كانت تدافع عن وجهات نظرها من خلال القرآن، لذلك كان لزاماً عليه إثبات أنه لا يمكن الفصل بين هذه الفرق لا من خلال النص ولا من خلال تأويله. على كلٍ فقد كان عبيد الله بن الحسن يبحث مثل سابقيه من المرجئة والمعتزلة على حل وسط من خلال استخدام أدواته الخاصة؛ مع ملاحظة أنه لم يكن يتبع أي فرقة من الفرقتين. فلو افترضنا أنه كان معتزلي، لتوقعنا أن يكون قد تبنى رأياً آخر غير الذي تبناه فيما يخص معركة الجَمَل أو أن يكون له رأي آخر في مسألة «*المنزلة بين المنزلتين*».(٨١) لم ينتهج عبيد الله بن الحسن منهج المرجئة في النقد ἐπoχή ، فلم يكن يرى بأن المرء لا يمكن أن يصل إلى قرار؛ بل كان يرى بأن المرء لا يمكن أن يصل إلى قرار واحد، وعليه فالجميع مُصِيب، وللآخرين أن يختاروا لأي الفرق ينضمون. كذلك فقد كان ينظر إلى الحلول الإرجائية على أنها حلول ضمن أخرى كثيرة،(٨٢) وعلى ذلك فقد كان عبيد الله بن الحسن مفكر حر بمعنى الكلمة،

---

(٧٧) كتاب الشافعي (اختلاف الحديث) على حاشية كتابه (الأم) ٧؛ ٥٤، ١٢ -١٤؛ وقد اقتبس منه شاخت Schacht (Origins) ١٠٣.

(٧٨) في ذلك بوجه عام راجع مقالتي ضمن La notion de liberté au Moyen Age ٢٥ - ٢٧ (علمًا بأن النسخة العربية وردت ضمن مجلة *الدراسات الإسلامية*، تحقيق جدعان ١٢٣ - ١٢٥).

(٧٩) وكيع ١؛ ٣٥٠، ١٢.

(٨٠) الجاحظ (الحيوان) ١؛ ٣٤٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. كان على نفس ذكاء إلياس (الجاحظ ، *البيان* ١؛ ٢٧٥، ١٠ - ١١.

(٨١) نص ٧، ١، s و e.

(٨٢) المرجع السابق d و q.

ولم يكن يريد أن يرغم أحد على رأي بعينه. لذا فقد أصاب ابن قتيبة عندما عده ضمن *أهل الكلام*؛[٨٣] غير أنه ليس لدينا إشارة واحدة إلى أنه كان يرأس جلسات جَدَلِيَّة، أو إلى أنه كانت تربطه علاقات بأهل الكلام.

جميل هنا أن نتعرض إلى الحوار الذي دار بينه وبين مَاثِله سِناً الخليل بن أحمد في مسألة هل أن كلام البشر مخلوق أم غير مخلوق (وكيع ٢، ١١١، ١١ - ١٣). لكن من الواضح في هذا الحوار أن الخليل هو الذي يفكر على منهج أهل الكلام (راجع أيضاً الجاحظ، *البُرصَان* ١٩٨، ١٢ - ١٣؛ عن الخليل بن أحمد راجع تحت ٢-٢-٥-٦ من هذا الجزء من الكتاب). - كذلك فليس من الواضح علاقته *بأهل الحديث*، غير أننا نعلم أنه كان راوياً للحديث؛ بل إنه كان يُعد من الثقات (*تاريخ بغداد* ١٠؛ ٣٠٦، ١٨ - ٢٠؛ *ميزان* رقم ٥٣٥٣). لكن وكيع يؤكد على أن رواياته قليلة جداً (٢؛ ٨٨، ١٣ - ١٥؛ يضرب على ذلك بأمثلة). ويذكر ابن سعد أنه كان يتقن *عِلْم الرِجَال* (٧؛ ٢؛ ٤٢، ١ - ٣) [«علم الرجال» أو «علم رجال الحديث»، ويُسمّى أيضاً «علم الجرح والتعديل»، هو أحد فروع علم الحديث. انظر «ميزان الاعتدال في نقض الرجال للذهبي». (مراجعة الترجمة)]. ويبدو أنه لم تكن تربطه أية علاقة بالزهاد؛ غير أن إحدى جواريه، وهي الجارية التي أعتقها بسبب ورعها، عدها ابن الجوزي ضمن *عَابِدَات* البصرة غير المعروفات اسماً (*صفة الصفوة* ٤؛ ٣١، ٥- ٧).

في الأزمنة اللاحقة، وبعد أن عرف المرء المنطق ونظرية المعرفة، لم يكن أحد يقدر بعد على تصور الموقف التي تبناه عبيد الله بن الحسن. ولا يعني هذا أنه تم رفضه جملة وتفصيلاً؛ بل على العكس من ذلك فإننا أمام بعض المسائل في الشريعة الإسلامية التي يُسمح فيها بتعدد الأراء التي تختلف فيما بينها، لا سيما في التراث الشيعي الذي لم تنقطع فيه استقلالية المجتهدين أبداً. هذا على العكس من المسائل التي يُفتقر فيها إلى وجود حقائق خالدة، ونعني بها القضايا الكلامية، ففي هذه القضايا نُظر إلى آراء عبيد الله بن الحسن على اعتبارها منحازة على نحو بالغ. لذلك نجد أن بعض النظاميين قد حاولوا صرف معاني هذه الآراء،[٨٤] وها هو ابن حجر العسقلاني يبدي تعجبه من الرواية التي ذكرها ابن قُتيبة.[٨٥] لكن هذه التصويبات هي

---

(٨٣) (تأويل مختلف الحديث) ٥٧، ٥ -٦ = ٤٦، ٧ - ٨ / ترجمة ليكومتي Lecomte ٥٠.

(٨٤) راجع التعليق على نص ٧؛ ١.

(٨٥) (تهذيب التهذيب) ٧؛ ٧؛ ٨ - ٩. في كتابه (التقريب) نراه يتحدث عن *تكافؤ الأدلّة* (١؛ ٥٣١ رقم ١٤٣٤).

في ذاتها تؤكد على صحة جوهر ما ذكره ابن قُتيبة، فقد كان لزاماً على المرء أن يقضي على أفكار معينة؛ غير أن التفرقة التي حدثت بين *الأصُول والفُروع* توضح جلياً ما كان عليه الأمر آنذاك.(٨٦)

نتعرف على صحة ما ذكره ابن قُتيبة من خلال أن تطور هذه المسائل كان يصب في الاتجاه المضاد، فقد وجد معيار عبيد الله بن الحسن صدى خارج نطاق القضاء، فمثلا لاقى صدى في التنظير السياسي، وذلك عندما كان يتحتم الأمر في فض المنازعات بين الأطراف السياسية المتنازعة،(٨٧) أو في حالة وجود الرغبة في اتاحة الفرصة لأكثر من متنافس.(٨٨) على العكس من ذلك لاقت هذه الأفكار في البصرة رفضاً مؤقتاً فيما يتعلق بالفقه، بدأ ذلك الرفض مع الأصم ثم بعد ذلك مع ابن عُلَيَة،(٨٩) فمع الأصم أمكن استئناف عرض المدرسة البصرية في الفقه؛ لكن نظراً لأنه معتزلي فسوف نتعرض للحديث عنه في موضع آخر من هذا الكتاب.(٩٠) كذلك فإن الجاحظ - الذي كان يتواجد في نفس مناخ تراث البصرة - نجده قد حوَّر من منهج عبيد الله بن الحسن العَنْبَري.(٩١)

يبدو أن قبول فكر عبيد الله بن الحسن العنبري كان بدايةً خارج نطاق البصرة؛ حيث دوائر الأحناف(٩٢) والشافعية.(٩٣) وهذا لا يعدو كونه تمثيل للتراث العراقي

---

(٨٦) راجع في ذلك تركي Turki (الجدلية Polémiques) ١٩٤ - ١٩٥.

(٨٧) هكذا ورد عند وليد الكرابيسي (راجع تحت ٢-٣ من هذا الجزء من الكتاب)؛ راجع أيضاً الشيرازي (*إشارة إلى مذهب أهل الحق*)، ٤٢، - ٤ - ٥، حيث يظهر هذا المعيار في صيغة حديث نبوي.

(٨٨) هكذا ورد في عقيدة الإمامة عند الزيدية، على سبيل المثال عند سليمان بن جرير (راجع تحت ٢-٤-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب).

(٨٩) راجع تحت ٢-٢-٨-٤-١-٤ من هذا الجزء من الكتاب. كذلك برناند Bernand ضمن Arabica ٣٧/ ١٩٩٠/١٨٥ - ١٥٩.

(٩٠) راجع تحت٢-٢-٨-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩١) الغزالي (مستصفى) ٢؛ ١٠٦، ١٨ - ١٩؛ الرازي (محصول) ٢؛ ٣؛ ٤١، ٥ - ٦.

(٩٢) الخَصَّاف (أدب القاضي) ٣٥، ٧ - ٨؛ ابن أبي الوفا ١؛ ٣٦٣، ١ - ٢؛ كذلك برناند Bernand ضمن JAOS ١٠٥/١٩٨٥/٦٢٧.

(٩٣) راجع أيضاً ترجمة الفقرة الهامة من رسالة الشافعي عند كالدر Calder ضمن SI ٨٥/١٩٨٣/ ٦٤ - ٦٦. مع ملاحظة أن كالدر من خلال مذهبه التشككي الشكلي ارجع هذا المبدأ إلى تاريخ متأخر جداً (ص ٦٧). وفي الأزمنة اللاحقة لم يرد المرء أن ينسب ذلك للشافعي (راجع برناند Bernand ضمن Arabica ٣٧/ ١٩٩٠/ ١٥٣).

القديم،[٩٤] فالأحناف سرعان ما نسبوا هذا المعيار إلى أبي حنيفة نفسه؛ غير أنه لا يبدو أن الناس خارج البصرة كانوا يولون ثقة كبيرة في قدرة العقل البشري.

في الأزمنة اللاحقة نجد داود الإصفهاني يطبق هذا المبدأ على المسائل الكلامية، وها هو [أبو بكر] الباقلاني - الذي يروى ذلك عنه (راجع ابن الأهذل، *كشف الغطاء* ٢٤٣، ٣ - ٥)، يقر على اعتباره قاضياً بهذا المبدأ (راجع جمارت Gimaret، *Livre des Religions* ٥٧٨، هامش ٧٦). وقد تناقش الماتُريدي في هذا الموضوع مع علي بن سعيد الرُستُغفاني السمرقندي (ابن أبي الوفا ١؛ ٣٦٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له = ٢؛ ٣١٠، ١٢ - ١٣). عن المواقف المختلفة في هذا النزاع راجع الشهرستاني ١٥٥، - ٤- ٦/ ٤٥٥، ١ - ٣؛ الباجي (إحكام الفصول) ٧٠٧ - ٧٠٩؛ الشيرازي (*شرح اللُّمَع*) ١٠٤٣ - ١٠٤٥ الخ؛ كذلك جيمارت Gimaret (الأشعري: Ash'ari)، ٥٤٥ - ٥٤٦.

٢-٢- ٤ المرجئة في البصرة، «الغَيْلانيَّة»

يُروى عن جعفر الصادق أنه ذكر البصريين ذات مرة بالسوء، فرماهم جميعاً بالكفر، سواءً المرجئة منهم أم القدرية أم الخوارج.[١] يعبر هذا القول حقيقةً عن الرؤية الكوفية للأمور؛ إذ إن شيعة الكوفة كانوا ينظرون إلى المرجئة على أنهم العدو اللدود، لهذا نود أن نفرد الحديث عنهم هنا. لو أننا انطلقنا من كتب الجرح والتعديل، فستبدو الصورة وكأن المرجئة لم يكن لهم وجود في البصرة، وفي هذا الرأي جانب من الصواب، فكثيرون من مرجئة البصرة رحلوا إلى الكوفة وكيَّفوا أنفسهم على الوضع هناك، نذكر منهم مثلاً طَلق بن حبيب[٢] أو *المولى* بشير بن المهاجر الغنوي، الذي يُروى أنه درس على يد الحسن البصري، وأنه أقام فيما بعد في الكوفة عند بني غاني.[٣] أما فيما يخص البصرة فلا نعرف إلا أسماء ثلاثة من

---

(٩٤) راجع الصفحات السابقة من هذا الجزء من الكتاب.

(١) الكُليني (الكافي) ٢؛ ٣٨٧، ١١ - ١٢.

(٢) عنه راجع ٢-١-١-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣) وهو من المرجئة طبقاً لما ذكره العقيلي (ضعفاء) ١؛ ١٤٤، ١ > (تهذيب التهذيب) ١؛ ٤٦٨ - ٤٦٩ رقم ٨٦٧. عنه راجع أيضاً (طبقات ابن سعد) ٦؛ ٢٥١، ٤ - ٥؛ البخاري ١؛ ٢؛ ١٠١ - =

الأزديين، قد سُمح لهم بالحياة بين أقوامهم الذين كانوا في غالبيتهم من الإباضية، علماً بأن كلاً من الإباضية والمرجئة قد تعاونوا فيما بينهم إبان ثورة يزيد بن المُهَلَّب.[٤]

وأول هؤلاء الثلاثة كان:

أبو شُعَيب صَلت بن دينار الهُنائي الأزدي المَجْنُون

حضر مجلس إياس بن معاوية؛[٥] وكان يلفت الأنظار إليه من خلال مداخلاته المستمرة.[٦] درس بعد ذلك على يد حماد بن أبي سليمان، وربما أن هذا قد حدث عندما قدم حماد من الكوفة ليلقي بعض دروسه في البصرة.[٧] يُروى عن صلت أنه كان يبالغ في سب علي بن أبي طالب و*آل البيت*، لدرجة أن البصريين أنفسهم - الذين كانوا بوجه عام موالين لعثمان بن عفان - استقبحوا سبه هذا.[٨]

أما الثاني فهو:

أبو المُغِيرة القَاسِم بن الفَضْل بن مُعْدَان الحُدَاني

تُوفي ١٦٧هـ/ ٧٨٤م، أُشتهر من خلال روايته عن معجزة من معجزات النبي كانت موضع خلاف.[٩] أقام القاسم عند بني حُدان في البصرة، على الرغم من أنه ينتمي إلى فرع آخر من أفرع الأزديين.[١٠]

= ١٠٢، رقم ١٨٣٩؛ ابن أبي حاتم ١؛ ١؛ ٣٧٨ رقم ١٤٧٢؛ (ميزان) رقم ١٢٤٣. عن أحد تلاميذ الحسن البصري الذي ظل قدرياً حتى بعد رحيله إلى الكوفة راجع٢-١-٢-٣ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤) راجع ٢-١-١-٢ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥) عنه راجع تحت ٢-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦) الفسوي ٢؛ ٩٤، - ٧ - ٩.

(٧) راجع ٢-١-١-٧-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٨) العقيلي ٢؛ ٢٠٩، ١١ - ١٣؛ ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٣٧٥، - ٥ - ٧ > السمعاني (أنساب) ١٣؛ ٤٣٠، السطر الأخير والسطران السابقان له. هو من المرجئة طبقاً لما ذكره الفسوي ٣؛ ٦٣، السطر الأخير، و(تهذيب التهذيب) ٤؛ ٤٣٤ - ٤٣٥ رقم ٧٥٢. راجع كذلك (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٣٧، ١٢ - ١٣؛ ابن حنبل (علل) ٣٤٨، رقم ٢٢٩١؛ البخاري ٢؛ ٢؛ ٣٠٤ رقم ٢٩١٧؛ ابن أبي حاتم ٢؛ ١؛ ٤٣٧ - ٤٣٨ رقم ١٩١٩؛ (ميزان) رقم ٣٩٠٦.

(٩) العقيلي ٣؛ ٤٧٧ - ٤٧٨ رقم ١٥٣٥. من المرجئة طبقاً لما ورد في (ميزان) رقم ٦٨٣١ و(تهذيب التهذيب) ٨؛ ٣٢٩ - ٣٣٠ رقم ٥٩٤. ولا ذكر لذلك في (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٤٠، ٤ - ٦؛ البخاري ٤؛ ١؛ ١٦٩، رقم ٧٦٠، وابن أبي حاتم ٣؛ ٢؛ ١١٦ - ١١٧ رقم ٦٦٨.

(١٠) السمعاني (أنساب) ٤؛ ٨٤، ٤ - ٦.

والثالث هو:

عُثمان بن غِياث الرّاسِبي الزَهْراني

روى حديثاً يقول بأن الملائكة يقفون على جانبي الصراط ليشفعوا للمؤمنين.(١١) وينتمي بنو زهران مثلهم مثل بني حُدان إلى الأزديين.(١٢) ولعل مما يفسر علاقاته بالخوارج ما يُروى عنه أنه توصل إلى كتاب لعكرمة، ويُذكر أنه لم يؤلف هذا الكتاب من أجل البصريين.(١٣) نلاحظ أن هؤلاء الثلاثة جميعاً قد عاشوا في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، لذلك فإن المعلومات عنهم تقتصر على هذه المجموعة من المصادر.

غير أننا نعلم أن تعاليم أبي حنيفة استطاعت أن تبني جسراً في البصرة من خلال زُفَر بن الهُذَيل، وإن كان يُفترض أن تأثير الفقه الكوفي على البصرة حدث في زمن مبكر عن ذلك، فليس هناك من الأخبار التي تذكر بأن الحجاج بن أرطاة الذي كان أول من عينه العباسيون في منصب القضاء على البصرة قد واجه معارضة تُذكر.(١٤)

هذا على العكس مما حدث لأحد من خلفوه مباشرة في هذا المنصب، ونقصد به:

أبو حَفْص عُمَر بن عَامِر السُلَمي

وهو الشخص الذي كان يقتسم منصب القضاء مع سوار.(١٥) يرجع نسبه إلى قبيلة من قبائل البصرة المعروفة،(١٦) ولم يكن يُنظر إليه على أنه قدري فحسب؛(١٧) بل على

---

(١١) العقيلي ٣؛ ٢١٤، ١ - ٣.

(١٢) صالح العلي (خطط البصرة) ٩٨.

(١٣) العقيلي ٢١٣، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ عزمي Azmi (دراسات Studies) ٦٦. وهو من المرجئة طبقاً لحكم ابن حنبل (*علل* ٢٨٨، رقم ١٨٦٣ > ابن أبي حاتم ٣؛ ١، ١٦٤ رقم ٨٩٨؛ الكعبي (قبول) ٢١٦، ١٢ - ١٣؛ (ميزان) رقم ٥٥٦١؛ (تهذيب التهذيب) ٧؛ ١٤٦ - ١٤٧ رقم ٢٩٣).

(١٤) راجع تحت ٢-٢-٣-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٥) راجع أيضاً تحت ٢-٢-٣-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٦) ينتمي بنو السُلمي إلى أهل العالية (صالح العلي ،*خطط البصرة* ٨٢؛ أيضاً الفهرست). يذكر الطبري أنه *تولّى القضاء* في عام ١٣٧هـ/ ٧٥٤ - ٧٥٥م (٣؛ ١٢١، ٩)؛ يُذكر أن سليمان بن علي هو الذي عينه في هذا المنصب (وكيع ٢؛ ٥٥، ٣ - ٤). غير انه من ناحية أخرى يُذكر أنه تُوفي سنة ١٣٦هـ إبان حكم السفاح (خليفة ، *طبقات* ٥٢٦ رقم ١٨٣٠؛(تاريخ) ٦٢٨، ١٢ - ١٣). وعلى كلٍ فإنه لم يظل طويلاً في منصب القضاء.

أنه من المرجئة أيضاً.[١٨] كان الجمع بين هذين التوجهين أمراً معروفاً في البصرة، كما أنه كان معروفاً في الكوفة،[١٩] وقد كان الجمع بين هذين التوجهين أمراً مميزاً لأحد الاتجاهات العقائدية الذي عمل بطريقة مستقلة على الجمع بين الاعتزال والبكرية وميراث الحسن البصري، وقد كُتب لهذا الاتجاه الاستمرار حتى نهاية القرن الثاني الهجري. يبدو أن ممثلي هذا الاتجاه قد اعتمدوا على غيلان الدمشقي، وذلك فيما يخص بما استحدثوه، لا سيما فيما يتعلق بالمكونات الإرجائية في فكرهم، لذلك فنجد مؤرخي الزندقة يضعونهم معه في قالب واحد؛[٢٠] غير أن هذا لا يعدو كونه مجرد إسقاط لأفكاره عليهم، فأتباع غيلان ممن تمكنوا الهروب إلى البصرة،[٢١] قاموا هناك بنشر صورة مثالية لأستاذهم، حيث تُعتبر هذه الصورة بمثابة قولبة لأفكار جديدة.[٢٢] كان غيلان يحظى بتقدير بالغ في البصرة، فعلى يده تسنى لأفكار أن تستطع هناك، ما كان ليحدث لها ذلك لو قيل إنها كوفية المنشأ. لا نعرف معلومات دقيقة عن غيلان، وهذا ما يفرق بينه وبين مَعبد الجُهَني، وهو ما يفسر أيضاً لماذا أنه لم تحوم حول معبد أية حكايات تؤيده. ذلك لأن من أراد أن يمتدح في معبد، فإنه في نفس الوقت ينقص من قدر الحسن البصري، نظراً لأنه لم يشارك في ثورة ابن الأشعث، وكان مناهضي الأفكار القدرية هم أول من كشف الستار عن شخصية معبد، وهم أنفسهم الذين أرادوا أن يستأثروا بالحسن البصري لأنفسهم.[٢٣]

٢-٢-٤-١ فَضْل الرَقَاشي

لم يفطن مؤرخو الزندقة إلى هذا الإسقاط، لهذا فعندما نبحث عن الأصل الحقيقي للغيلانية الجديدة فإننا نتحرك في نطاق الفرضيات؛ غير أنه في موضع

---

(١٧) هكذا عند أبي عبد الرحمن الشافعي (الكعبي ٩٩، ١٠ - ١٢ > (فضل) ٣٤٣، ٩ > ابن المرتضى ١٣٨، ١٥).

(١٨) هكذا طبقاً لحكم ابن حنبل (العقيلي ٣؛ ١٨٣، السطر الأخير، و(تهذيب التهذيب) ٧؛ ٤٦٧، ٥ - ٦). لا يوجد ذلك في (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٣٢، ١٥ ؛ البخاري ٣؛ ٢؛ ١٨١ رقم ٢١٠٤؛ ابن أبي حاتم ٣؛ ١؛ ١٢٦ - ١٢٧ رقم ٦٨٩؛ (ميزان) رقم ٦١٥٢.

(١٩) راجع فيما يخص الكوفة ٢-١-١-٢ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٠) راجع نص ٢؛ ١٢ g ؛٢؛ ١٤ بالتعليق، ٢، ١٥، d.

(٢١) عنهم راجع ١-٢-٥-٢ و ١-٢-٥-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٢) عن قصة غيلان العراقية راجع ١-٢-٨-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٣) في ذلك راجع ١-٢-٢ من الجزء الأول من هذا الكتاب. قارن أيضاً (فضل) ٣٣٤، ١٢ - ١٤.

سابق[1] في إطار مناقشة النظرية السياسية اتضح أن علماء الكلام في ذلك الحين قد تجاوزوا غيلان، متبعين في ذلك منهجاً عراقياً خالصاً. ويبدو أنهم بدايةً فاقموا من نظرياته لدرجة أنهم زعموا أن الخليفة نفسه يرجع نسبه إلى أصل غير عربي، ويعني هذا من باب أولى أنه من أصل فارسي. منشأ هذه الفكرة كان في الأصل شامياً، ثم تضادت بعد ذلك مع بعض الأفكار الكوفية، فمدرسة أبي حنيفة تقول بأن الخليفة يجب أن يكون قرشياً.[2] بنى الناس في الكوفة رأيهم هذا على أحاديث مشهورة للنبي، أصبح لها فيما بعد صلاحية تشريعية. غير أن هذه الأحاديث قامت الغيلانية في البصرة بصرف معناها ومقابلاتها مع غيرها من الأحاديث الأخرى التي تبرر التمرد على القريشيين، لا سيما إذا قام هؤلاء باغتصاب الحكم.

يتجلى في هذه النقطة الوعي البصري بالذات، وهو الوعي الذي يناهض الفكر الكوفي اعتماداً على التراث الشامي. أما في بقية الأجزاء النظامية الأخرى فالعلاقات ليست واضحة بهذا الشكل، فهناك يمكن التأكد فحسب من أن الأمر يُعد من قبيل الظواهر العراقية، حيث نجد أن أبا هذيل لم يجهد نفسه في معارضة الغيلانية.[3] على ذلك ينبغي معالجة كل تيار ديني فكري كل على حده، ولكن يستحسن أولاً استعراض شخصية أول رئيس لهذه المدرسة، ونقصد به:

أبو عِيسى الفَضل بن عِيسى بن أبَان الرَّقَاشي

وهو ابن شقيقة يزيد بن أبان الرقاشي الذي تُوفي بين ١١٠هـ/ ٧٢٩م و١٢٠هـ/ ٧٣٨م.[4] ينتمي فضل - مما لا شك فيه - إلى نفس الجيل الذي ينتمي إليه واصل وعمرو بن عبيد، وكان هو وواصل قد اشتهرا قبل عبد الله بن عمر بن عبد العزيز،[5]

(١) ١-٢-٦ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) ٢-١-١-٧-٤ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣) راجع قائمة الأعمال ٢١؛ رقم ٢٨. ويُرجع الخوارزمي (مفاتيح) ٢٠، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له، نشأة الغيلانية المرجئة إلى شخص يُدعى غَيلان بن خَرشَة الضَبي، وربما أن الخوارزمي في ذلك قد أدرك المشكلة التي اتضحت مع غيلان الدمشقي؛ غير أن اقتراحه هذا لم يحل المشكلة، فغَيلان بن خَرشَة ينتسب إلى النصف الأول من القرن الأول الهجري، وهو على ذلك يكون قد عاش في مرحلة مبكرة جداً (راجع كتابي *بدايات Anfänge* ٢٤٥).

(٤) أو بالأحرى: ابن أخت (ابن حبان، مجروحين ٢؛ ٢١٠، السطر الأخير). عن التاريخ راجع تحت ٢-٢-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥) راجع تحت ٢-٢-٦-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

حيث يُذكر أن عيسى بن حاضر - وهو من تلاميذ واصل - كانت تربطه علاقات وطيدة به،[٦] ويُروى أن عمرو بن عبيد مع اثنين آخرين من الزهاد من تلاميذ الحسن البصري كانوا يحضرون مجلسه،[٧] ويبدو أن جميع هؤلاء كانوا يصغرونه سناً. تُوفي أحدهما، وهو هشام بن حسان القَرْدُوسي بداية شهر صفر ١٤٨هـ/ بداية أبريل ٧٦٥م،[٨] أما عمرو بن عبيد فتُوفي سنة ١٤٤هـ/ ٧٦١م، ويُفترض أن فضل قد مات قبل سنة ١٤٠هـ/ ٧٥٧م. كانت ابنته سويدة متزوجة بسليمان بن طرخان التيمي (تُوفي ١٤٣هـ/ ٧٦٠م)، ومعنى هذا أنها عندما ماتت كان فضل وصهره ما يزالا على قيد الحياة.[٩] لم يكن فضل يكترث كثيراً بسلم بن قتيبة بن مسلم، الذي تولى حكم البصرة لمرتين ولفترة قصيرة، كانت إحداهما في عام ١٣٢هـ نائباً عن عمر بن هبيرة،[١٠] وكانت الأخرى في عام ١٤٠هـ لمدة شهرين إبان حكم المنصور.[١١] ويمكن القول بأن السب الذي وجهه فضل إلى سلم[١٢] وقع أثناء فترة حكمه الأولى، وربما أن الناس قد ذكروا له إبان المرة الثانية، حيث كان فضل أثناء ذلك قد مات بالفعل. كان لفضل حفيدان، أحدهما من ابنته، وهو المحدث مُعتمِر بن سليمان (تُوفي ١٨٧هـ/ ٨٣٣م)،[١٣] أما الآخر فمن ابنه عبد الصمد، وهو الشاعر فضل بن عبد الصمد الرقاشي، الذي كتب قصائد مديح في هارون الرشيد،[١٤] وكان الناس أحياناً يخلطون بينه وبين جده، ولا يمكن الخلط بينهما مثلاً عندما نقرأ الأبيات الشعرية التي كان الكسائي (عاش تقريباً من ١١٩هـ/ ٧٣٧م إلى ١٨٩هـ/ ٨٠٥م) يعزي بها الرقاشي لأن نسل الرقاشي كانوا مستهترين ومجانين تماماً مثل نسله، فمن المؤكد

---

(٦) الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٠٧، ٣ و١١. عن عيسى بن حاضر راجع تحت ٢-٢-٦-٣-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٧) المرجع السابق ١؛ ٢٩٠، السطر الأخير والسطر السابق له = ٣٠٦، ١٠ - ١١.

(٨) (ميزان) رقم ٩٢٢٠؛ عنه راجع تحت ٢-٢-٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٩) (البيان) ١؛ ٣٠٦، السطر الأخير والسطر السابق له؛ ابن قتيبة (معارف) ٤٧٦، ١ - ٢. كذلك تحت ٢-٢-٧-١-٤من هذا الجزء من الكتاب.

(١٠) خليفة (تاريخ) ٦١٠، ١١ و٦١٥، ٩ - ١٠.

(١١) المرجع السابق ٦٥٢، ١٤، و٦٧٥، ٢. على العكس من ذلك فإن سليمان بن علي (تُوفي ١٤١هـ/٧٥٨م) كان يحضر مجلسه (البلاذري، *أنساب* ٣؛ ١١١، ٨).

(١٢) الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٠٧، ٩ - ١٠ = (الحيوان) ٧، ٢٠٤، ١٠ - ١١.

(١٣) راجع ابن أبي حاتم ٣؛ ٢؛ ٦٤ رقم ٣٦٧.

(١٤) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٢/ ٥١٦.

أن الكسائي هنا لم يكن يقصد فضل بن عيسى، وإنما حفيده.

ابن عبد ربه (عقد) ٢؛ ٢٩٩، ١٤ -١٦. وقد أوردنا سابقاً بيتين من الشعر يُهجي بهما فضل بن عبد الصمد، راجع تحت ٢-٢-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب. يُذكر أنه كان له فيما بعد *مجلسه* وحلقته، وكان أبو نواس -الذي ربما يكون هو مؤلف بيتي الشعر هذين - قد استهزأ من تلاميذ فضل بن عبد الصمد في موضع آخر (راجع الديوان في *رواية* الصولي ٦٨٠، ٤ - ٦). - وقد وقع هذا الخلط أيضاً عند رتر Ritter ، *أسرار Geheimnisse* ١٩، هامش ١ : الموضع الموجود عند المَرزُباني (موشح) ٤٥٦ - ٤٥٧ له علاقة بالحفيد (حيث يقع الخطأ نفسه عندما تُنسب القصص الواردة فيه إلى الجد). من ناحية أخرى نجد أن جولدتسيهر Goldziher (دراسات محمدية Muh. Studien) ١؛ ١٩٨ يخلط في علاقة القرابة. وجدير بالذكر أن أشقاء فضل كانوا جميعاً شعراء (ابن النديم، *فهرست* ١٨٦ b، - ٧ - ٩ ؛ الصفدي ، *الوافي* ٧؛ ٦٦، رقم ٣٠٠٢).

كان فضل *قاصاً*، وكان يتقن كتابة النثر المُقَفَّى مثْلُه في ذلك مَثَل ابنه عبد الصمد، وقد حُفظت له استشهاداته الكلامية على وجود الله، والتي نسجها في قصص مُقَفَّاة نثرياً.(١٥) يُذكر فضل في *الفهرست* ضمن قائمة *البُلغاء*، وهي قائمة تقابل *القائمة* التي وُضعت *للخُطباء*.(١٦) لكن يظل من الغامض معرفة هل فضل الرقاشي كان زاهداً مثل عمه أم لا؟ غير أنه مما يلفت النظر ما يُروى عنه أنه كان لا يركب من الدواب إلا الحمير؛ لكن هذا لا يعني حتماً أنه كان ينهج منهج التقشف، كذلك فإن السبب الذي ذكره لذلك هو سبب دنيوي بحت.(١٧) قارن الناس بينه وبين عيسى وبَلْعَام [بن بَعُور = بلعم بن باعوراء؛ العهد القديم سفر العدد ٢٢ : ٥ (مراجعة الترجمة)] وعُزير، وفضل نفسه كان يرى في ذلك دلالة على *التألُّه*.(١٨) ولا يمكن الفصل الأكيد في مسألة هل

(١٥) (البيان) ١؛ ٣٠٨، ٤ - ٥ = (الحيوان) ١؛ ٣٥، ١ - ٢ = الجرجاني (أسرار البلاغة) ١٢، ٦ - ٨ (ترجمة رتر Ritter، *أسرار Geheimnisse* ١٩). عن استخدامه *للسَجع* راجع أيضاً (البيان) ١؛ ٢٩٠، السطر الأخير؛ ثم (رسالة الحلية) ٦؛٢٠٦ ، ١٦ - ١٨.

(١٦) ١٣٩، ١٧، حيث يُرمى في هذا الموضع إلى الرقاشي.

(١٧) (البيان) ١؛ ٣٠٧، ٣ - ٥.

(١٨) السابق ٣٠٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. ونعتقد أننا بحاجة إلى البحث في هذا المصطلح الغريب «*التألُّه*»، وهو المصطلح الذي تُجنب استخدامه في الأزمنة اللاحقة. هل لهذا المصطلح علاقة بالمصطلح الافلاطوني ὁμοίωσις θεῷ (راجع Theaetet ١٧٦ B)، وهو المفهوم الذي وجد طريقه فيما بعد إلى بابوات الكنائس (راجع مركي H. Merki ὁμοίωσις θεῷ . من التأله عن أفلاطون إلى التشابه مع الله عند غريغور النساي Von der platonischen =

أن أبا نعيم الأصفهاني كان محقاً عندما استوعب فضل الرقاشي في كتابه (حِلية الأولياء).[١٩]

يُفترض أنه كانت تربطه علاقات بالمرجئة الكوفيين، وهناك قصة تذكر لقاءً بينه وبين عمر بن ذَر في مكة.[٢٠] درس فضل على يد الحسن البصري، لذلك فطبيعي أن يُعتبر قدرياً؛[٢١] بل إن بعض المصادر تعتبره معتزلياً؛[٢٢] غير أننا في الحقيقة نجد أنه كان يسلك نهجاً خاصاً به، فقد كان فضل *متكلماً*،[٢٣] وكان مؤيدوه يُطلق عليهم مسمى «الفَضْلِيَّة»[٢٤] أو «الرَقَاشية».[٢٥] أخذ الفضل عن الحسن البصري قوله بأن الإنسان حر في ارتكاب المعاصي؛ غير أنه كان أول من حاول أن يضع نظرية لنتيجة هذه القول على إرادة الله، إلا أنه ليس لدينا غير موضع واحد في المصادر يوضح لنا هذه المحاولة، مع ملاحظة أن هذا الموضع في منتهى الغموض.[٢٦] ويمكن القول بأن رأي فضل - أو رأي مدرسته - في هذه المسألة ينتهج نفس نهج الشيعة الكوفيين

= Angleichung an Gott zur Gottesähnlichkeit bei Gregor von Nyssa) ؟ وربما أن له علاقة بمصطلح θέ ϖ σις (= تحوُّل الإنسان إلى إله) الذي ينتج طبقاً لكليمنس اليكسندرنوس Clemens Alexandrinus من معرفة السلام (بيلكان Pelikan، *التراث المسيحي* *Christian Tradition* ١؛ ١٥٥؛ راجع أيضاً المرجع السابق ٢؛ ١٠، فيما يختص بمصطلح *deificatio* عند ماكسيموس كونفيسور Maximus Confessor).

(١٩) (حلية) ٥؛ ٢٠٦ - ٢٠٨. يتكون تقريباً من الأحاديث النبوية فحسب، وهي الأحاديث التي رواها عنه عاصم العباداني (راجع تحت ٢-٢-٢-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب).

(٢٠) (حلية) ٥؛ ١١٣، ٧ - ٩. هو من المرجئة عند النوبختي (فرق الشيعة) ٩، ١٤ - ١٥؛ المقدسي (البدء) ٥؛ ١٤٤، ٨ والشهرستاني ١٠٦، ١/ ٢٦٧، ٣ (أيضاً المرجع السابق ١٠٣، ٧/ ٢٥٣، السطر الأخير، كذلك جيماريت Gimaret (Livre des Religion) ٤١٦، هامش ١٧).

(٢١) ابن قتيبة (معارف) ٦٢٥، ٨ - ٩؛ البخاري ٤؛١؛ ١١٨ رقم ٥٢٨؛ ابن أبي حاتم ٣؛ ٢؛ ٦٤ رقم ٣٦٧؛ ابن حبان (مجروحين) ٢؛ ٢١١، ٢ ؛ العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٤٤٢ - ٤٤٣ رقم ١٤٩٠ > (ميزان) رقم ٦٧٤٠؛ الكعبي ٩٦، ٨ - ١٠ > ؟ > ابن المرتضى ١٢٨، ٤ - ٥، و١٣٨، ٦.

(٢٢) الفسوي ٣؛ ١٣٩، ٤ - ٥ > (تهذيب التهذيب) ٨؛ ٢٨٤، ٦؛ الأشعري (مقالات) ٥١٤، ٨؛ وكذلك ابن حزم (نقط العروس) ٢٤٦، ٢٢.

(٢٣) الجاحظ (البيان) ١؛ ٣٠٧، ٩.

(٢٤) المرجع السابق ١؛ ٣٠٧، ١١ وخلق القرآن ضمن (رسائل) ٣؛ ٣٠٠، ٢؛ أيضاً الأشعري (مقالات) ٥١٣، ٥ و٥١٤، ٨.

(٢٥) المقدسي (البدء) ٥؛ ١٤٥، ٢.

(٢٦) نص ٢؛ ١٢ بالتعليق.

الذين يرون بأن الإرادة الإلهية تبدأ في نفس وقت وقوع الحدث . وهذا يعني أن الله لا يريد فعل شيء في الأزل ، ولا حتى الخير ([النص] d)، ولكن الأمر يصبح مختلفاً عند لحظة وقوع الحدث، ففي حالة أن يقوم الإنسان بفعل خير، حينئذ يُقال بأن الله أراد ذلك، أما إذا فعل شراً فيُقال بأن الله لم يرد ذلك ([النص] b). لا يعدو قبول هذا القول كونه استحسان لتعبير لغوي، وهو أمر معهود عند القدرية من أهل البصرة، فلا يجوز عندهم إسناد الشر إلى الله، لأن بعد حدوث الحدث قد يتسنى للمرء أن يقول بأن الله هو الذي أراد حدوثها ([النص] a)، فهو خالق الأشياء كلها. غير أن كونه هكذا يُفهم منه هنا شيء آخر، فلو أن المرء نظر نظرة تأسيسية لأفعال الله، فسيعلم أن الله إذا لم يرد شيئاً، فليس لهذا الشيء أن يقع ([النص] e). ولكن إذا نظر المرء إلى حرية الإنسان في الفعل، فسيقول بأنه ربما تقع أشياء لا يريدها الله ([النص] c)؛[٢٧] إلا أنها على الرغم من كل شيء تقع بتأثير منه، على ذلك يمكن القول بأنه يفعل أشياء لا يريدها ([النص] f).[٢٨]

حين نتأمل في نظرية فضل فسيتضح أن بداخلها ما يُمهد الطريق أمام نظرية التآزر [، التي يكون فيها الفعل الواحد نتيجة تآزر فاعلين، أحدهما خلقه وهو الله، والآخر اكتسبه وهو العبد] ، والتي جاء بها ضِرَار بن عَمْرو [الغطفاني]، الذي يُعتبر هو أيضاً من المتكلمين الذين يشكلون الحدود بين الفكر الكوفي والفكر البصري، وهي النظرية التي تبناها من بعده النَجَّار،[٢٩] الذي كان من مرجئة البصرة، مثله في ذلك مثل فضل. على العكس من ذلك فليست هناك نظرية خاصة بصفات الله مرتبطة بذلك؛ فعلى الرغم من التطابق الموضوعي النسبي في الأصل، فلا علاقة بين نظرية التآزر هذه وبين التصور الاعتزالي بأن الإرادة الإلهية هي صفة ناشئة في الزمن. أما ما يذكره الأشعري في ختام حديثه ، «عندما يروي عن غيلان شيئاً مشابهاً» ([النص] g)، فلا يعدو كونه وهماً. ذلك على الرغم من أن غيلان قدم لفضل بعض نقاط الارتكاز، فغيلان كان يبرز دور العقل على اعتباره النقطة التي ترتكز عليها قدرة الإنسان على

---

(٢٧) إذا افترضنا صحة رواية هذه الجملة؛ راجع التعليق.

(٢٨) لقد انطلقت سابقا (راجع كتابي *بدايات Anfänge* ٢٤٢ -٢٤٤) في تفسير ذلك من أن التأثير هنا يقع خارج نطاق فعل الإنسان، مثل الحال مع الابتلاءات كالأمراض وغيرها؛ غير أن هذا المعنى ليس مُصَرَّح به في النص، ويمكن فهمه دون الحاجة إلى هذه الفرضية. راجع أيضاً التفسير العميق الذي جاء به وات Watt (الإرادة الحرة Free Will) ٤١ - ٤٢.

(٢٩) راجع ج-١-٣-١- ٣ في الجزء الثالث ، و ٥-٢-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

اتخاذ القرار.(٣٠) مما يميز فضل هو روايته للأحاديث النبوية المشهورة التي يصف فيها الله *العقل* على اعتباره أجمل ما خلق، حيث جعل يتعجب من مكوناته.(٣١) ونتعرض لمعضلة الإرادة الإلهية عندما يطرح أحد «أتباع غيلان» مسألة كيف أن الله قد أراد الكفر، طالما أنه يلبي بذلك إرادة الشيطان بدلاً من تلبيته لإرادة النبي،(٣٢) غير أنه يبدو أن هذا الرجل أراد أن يضع أبا حنيفة في حرج، وعلى ذلك يُفترض أن هذه الرواية تكون قد نشأت في العراق.

يُعتبر من قبيل التطور الحديث نوعياً ما فعله فضل الرقاشي بأن أرجع روايته *لحديث العقل* إلى البصري عثمان النَهْدي (تُوفي تقريباً عام ١٠٠هـ/ ٧٢٠م، راجع TH [الذهبي، *تَذْكِرة الحُفَّاظ*] ٦٥ - ٥٧ رقم ٥٦) الذي يرويه عن أبي هريرة. وفي موضع آخر يرد هذا الحديث على أنه من الأقوال المأثورة عن كُريب (تُوفي ٩٨/٧١٦ أو ٧١٧م)، وهو من *موالي* ابن عباس (ابن أبي الدنيا، *العقل وفضله* ١٢، ٤ - ٦؛ عن كُريب راجع *تهذيب التهذيب* ٨؛ ٤٣٣ رقم ٧٩٣). يعتمد الشيعة في ذلك على محمد البَاقِر أو على جعفر الصادق (الكليني، *الكافي* ١؛ ١٠، ٢ - ٤ و٢٠، السطر الأخير والسطران السابقان له). - عندما ينسب الأشعري في أحد المواضع (نص ١٧؛ ٤٧) إلى غيلان وثُمامة وبشر بن المعتمر عقيدة أن القدرة على الفعل تكمن في الكفاءة الجسدية - وهي على ذلك دائمة - فإن هذا له علاقة بالإسقاط على فكر غيلان، حيث لا يُذكر شيء عن فضل.

تتضمن حرية الفعل عند الإنسان طبقاً لرؤية فضل أنه ليست هناك قواسم مشتركة بين المؤمنين والكافرين، فالإيمان لا يمكن تجزئته، ولا يمكن نعت الوثني بأنه مؤمن، حتى وإن احتمل أن يكون قد عرف الله بفطرته.(٣٣) تتعلق بهذه الفكرة نتيجتان،

---

(٣٠) TH [الذهبي، *تَذْكِرة الحُفَّاظ*] ١٤٧، ٣ - ٤؛ بوجه عام راجع كتابي (بدايات Anfänge) ٥٦ - ٥٨.

(٣١) السيوطي (لآلئ) ١؛ ١٢٩، ١ - ٣؛ مختصر أيضاً في (ميزان) رقم ٦٧٤٠. كذلك في ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢ من الجزء الأول من هذا الكتاب، وتحت ٢-٢-٢-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب. وليست هناك دلالة على أنه قصد بالعقل المفهوم اليوناني لـ λόγος (راجع جولدتسيهر Goldziher ضمن ZA ‏٢٢/١٩٠٧/٣١٨ - ٣١٩ = .Ges. Schr ‏٥؛ ١٠٨ - ١٠٩)؛ نصادف بعض المضامين الأفلاطونية الحديثة بعد ذلك بقرن من الزمان، في النص رقم ٣٢؛ ٢٧ h (راجع ج-٣-٢-٢-٢-٢-٧-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب).

(٣٢) البَزْدَوي (أصول الدين) ٤٨، ٦ - ٨.

(٣٣) هكذا قيل عن الغيلانية وعن أتباعها البصريين في النص ٢؛ ١٥، من i إلى k.

أولهما بها صبغة كوفية وإرجائية، تقول بأن كل مسلم مصيره إلى الجنة، ونفتقر إلى معرفة كيف كان فضل يُفَصِّل في هذا الأمر. أما المقدسي فعرض الأمر على نحو أن الله لا يعاقب الإنسان ما دام مسلماً،[٣٤] ويبدو أن هذا هو الموقف الذي تبناه عبيد المُكتِب في الكوفة في نفس هذا الزمان،[٣٥] ويبدو أن المقدسي كان يتبع في ذلك ميولاته الاعتزالية على نحو جارف. مثل هذه العقيدة كان من العسير أن تجد آذانا في البصرة، فقد كان الناس هناك يعملون أكثر من أجل مواصلة الميراث الفكري لغيلان الدمشقي، وكان المرء على علم بأن حتى غيلان نفسه لم يحسم في مسألة جزاء الله لمرتكبي الكبائر، فقد ترك المسألة مفتوحة بين الخلود في النار وبين العفو.[٣٦] بهذا تكون فكرة عدالة الله قد لاحت في الأفق، فعقيدة إرادة الله لم تتعارض مع هذا.[٣٧]

أما النتيجة الثانية فقد فرضت نفسها عنوة. حيث أن إقرار الوثنيين بوجود الله، ألزم الفصل بين الإيمان وبين الإقرار بوجود الله. حقاً إنه من المؤكد أنه لا وجود لإيمان بلا إقرار بوجود الله؛ غير أن هناك إقرار بوجود الله لا يعتمد على الوحي، وهو على ذلك بَدَهي، هذا على العكس من الإيمان الذي هو «مُكتسب».[٣٨] وهناك أحد المؤرخين للعُباد - وكان أيضاً من مرجئي البصرة -[٣٩] يفسر لنا مكمن المعرفة البَدَهية لله، فيقول بأن ذلك يكمن في أن الأمور نشأت في الزمان، وأنها تخضع لبرنامج حكيم، أي بمعنى أنها تخضع للناموس والنظام الموضوعين للعالم المقتضي لوجود قوة أعلى تدير شؤونه ([النص] e).[٤٠] في هذه الحالة يكون تحقق وجود الإيمان بمثابة أمر غير واضح المعالم ([النص] c و m). فالنبي - الذي ربما يُخص به النبي محمد وحده دون موسى أو عيسى - هو الذي يعلمنا من خلال الوحي المنزل ما يجب أن يؤمن به الإنسان. تبقى الإشكالية بعد ذلك في تفسيره لمعنى الإيمان، فالقرآن يوجب على المرء أن يؤمن بما أجمع عليه المسلمون ([النص] g). كأن يؤمن

---

(٣٤) نص ٢؛ ١٣.
(٣٥) راجع ٢-١-١-٧-٤ من الجزء الأول من هذا الكتاب.
(٣٦) نص ٢؛ ١٤ بالتعليق.
(٣٧) لذلك يبدو لي أنه غير ضروري استنتاج وجود شخصين يُدعيان فضل الرقاشي على نحو ما فعل ماير F. Meier (أبو سعيد Abu Sa'id ١٦٩).
(٣٨) نص ٢؛ ١٥.
(٣٩) عن محمد بن شَبيب راجع ١٥ d، و ج-٥-١-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.
(٤٠) يفسر البغدادي ذلك بأن المقصود هو المعرفة بكيفيّة الخلق (نص ٢؛ ١٦).

بوحدانية الله وكذلك أن يحبه ويخضع له.[٤١] ومن المهم كذلك أن ينطق بالشهادة، وأن يقر كذلك بتصديقه بأمور عقائدية أخرى، ولا يكفي في ذلك مجرد *التصديق* بالقلب فحسب.[٤٢]

على ذلك فإن هذا المؤرخ لا يقصد من كلامه إلا عقيدة الغيلانية؛ غير أننا نتعرف من موضع آخر على أن فضل الرقاشي قد تبنى هذه العقيدة.[٤٣] ليست هناك دلائل تشير أن هذه العقيدة شَامِيَّة المنشأ، ففكرة الوحي الطبيعي لها صدى في *الرسالة* الثانية التي يُروى أن أبا حنيفة قد بعث بها لعثمان البتي.[٤٤] وبغض النظر عن مصداقية نسب هذه الرسالة إلى أبي حنيفة، فإننا على الأقل نعرف أن هذه الفكرة قد نشأت في أوساط المرجئة، وهي كذلك الفكرة التي تكمن في التراث الذي واصل ما استهله أبو حنيفة من قبل،[٤٥] مع ملاحظة أن هذه الفكرة لم تثر جدلاً في أوساط مرجئة الكوفة. على العكس من ذلك فإن الإباضية سواء في البصرة أو في الكوفة قد أعملوا ذهنهم في هذه القضية،[٤٦] كذلك فإن الجدل حول *مسألة الفطرة* - الذي دار في أوساط القدرية - قد أدى إلى نفس التوجه.[٤٧] ويبدو أن هناك أقوالاً شبيهة بذلك موجودة عند حَمَّاد بن سَلَمة المتوفى في البصرة سنة ١٦٧هـ/ ٧٨٣ أو ٧٨٤م، حيث يذكر أن *الفِطْرَة* التي يمكن أن توجد قبل الوحي ليست بإسلام.[٤٨] على ذلك يكون محتوى الإيمان قد اتسع عما كان عليه مفهوم أبي حنيفة، فقد دخل الحب والخضوع ضمن الإيمان، وهذا يشير إلى عناصر تزهُّدِيَّة؛ فكلمة خُضُوع - كما يرى ماديلونج

---

(٤١) نص ١٥، a و١٦، b.

(٤٢) المرجع السابق من i إلى m بالتعليق. راجع كذلك بساجنو Pessagno ضمن ٩٥/ ١٩٧٥/ ٣٨٧ - ٣٨٨، وهو الموضع الذي يصحح الخطأ الذي ارتكبه ازتسو Izutsu في كتابه (تصور العقيدة Concept of Belief) ١٠٧.

(٤٣) أبو يعلى (معتمد) ٣٠، ٢ - ٤ (= نص ٢٣؛ ١٥)؛ هذا يخالف ما عند ابن المرتضى (المنية والأمل)، الناشر برلين، ٤٩٠٨، ورقة المخطوط ٣٥ b، ١٠ - ١٢.

(٤٤) راجع ٢-١-١-٧-٣-٢ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٥) راجع ٢-١-١-٧-٣-١ و ٢-١-٢-٣ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٦) راجع ٢-١-٤-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب وتحت ٢-٢-٥-٧ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٧) راجع كتابي (بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie) ١٠١ - ١٠٣.

(٤٨) راجع تحت ٢-٢-٧-٢ من هذا الجزء من الكتاب، راجع كذلك التفريق بين *الميثاق* الأول *والميثاق* الثاني مع الله، وهو التفريق الذي يُنسب إلى الضَحَّاك بن مُزَاحِم (راجع كتابي *بين الحديث والكلام Zwischen Hadit und Theologie* ١١٣). كذلك الحديث الوارد في صحيح مسلم باب الجنة ٦٣؛ ابن قيم الجوزية (أحكام أهل الذمة) ٥٣٦، ٤ - ٦.

Madelung-[٤٩] لا ترد في القرآن إلا بمعاني سلبية، ثم قام الزهاد فيما بعد بقلب معناها، وهذا هو النهج الذي كان معهوداً دائماً في البصرة.

غير أننا لا نستطيع البرهنة على أن فضل قد استخدم كلمة خضوع في هذا السياق، ذلك لأن الغيلانية التي تُنسب إليها هذه الكلمة استمرت في الوجود من بعده. ومما يلفت النظر هو ما وقع من إبراز قوي لصفة الحب (راجع جيمارت Gimaret : Livre des Religion ٤٢١، هامش ٢٢)، وهو الأمر الذي يكن متوقعاً أن يحدث في الأزمنة اللاحقة. وأنا لا أشارك ماديلونج Madelung فرضيته بوجود تأثير مسيحي (قاسم ٢٣٩)، فهذه الفرضية تعتمد على أن الغيلانية كان موطنها بلاد الشام. على العكس من ذلك يمكن تأييد ما رمى إليه سيل M. Seale الذي يرى بأن العقيدة التي ترى بأن هناك *نوعين من الإقرار بالله متأثرة بالأفكار الأورجانية (فكر العقيدة عند المسلمين Muslim Theology* ١٨ - ٢٠؛ راجع أيضاً ما كتبته ضمن مجلة *Islam and the Medieval West* ، تحقيق سيمان Semaan ٦٦ - ٦٧). ومما يشير إلى أن هذه الإضافات التي طرأت على محتوى الإيمان لم تكن مستغربة تماماً عند المسلمين وجود حديث يُنسب للنبي في هذا المعنى، فحماد بن سَلَمَة يروي عن أحد الثقات الذي لم يذكر اسمه - أو أنه لم يشأ أن يذكر اسمه ؟ - حديثاً عن النبي يقول بأن إيمان المرء لا يكتمل إلا إذا اشتمل على ثلاثة عناصر، وهي أن يتوكل على الله، وأن يوكل أموره بين يديه، وأن يخضع لأوامره، وأن يثق بحكمة قدره ويصبر على قضائه (السيوطي، *لآلئ* ١ ؛ ٤٣، ٥ - ٧). وهكذا يصبح بعد ذلك طبيعياً أن يُضاف إلى هذه الأمور عنصر «الحب في الله والكره فيه»، فمثل هذا العنصر له ما يوازيه في أوساط المرجئة (*ميزان* رقم ١٣١١، وفيما يتعلق بالمرجئة الخراسانين راجع بُكير بن معروف؛ عنه راجع تحت ٣-١-٤-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

ويجب الفصل بين تعريف فضل الرقاشي للإيمان وبين تعريفه عند فرقة معينة تُعرف بالفَضْلِيَّة، والتي كانت ترى في الإيمان مجموع أعمال الطاعة كلها (أبو عُبيد ، *الإيمان* ١٠٢، ٥ - ٧). فالأمر يدور هنا حول بعض الخوارج، الذي كان يتبعون شخصاً يُدعى فضل بن عبد الله (الخوارزمي ، *مفاتيح العلوم* ١٩، ١٣) ويُحسبون بوجه عام ضمن الصُرفية (الأخبار عند نشوان الحِميري، حُور ١٧٧، ١٣ - ١٥، كذلك الكعبي > مختصر على نحو مختلف عند الأشعري (مقالات) ١١٨، ١١ - ١٣ = (ابن حزم ، *فصل* ٤؛ ١٩٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له = نشوان ٢٧٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان

---

(٤٩) (قاسم) ٢٣٩.

السابقان له) وكذلك المَلَطي ، تنبيه ١٣٦، ٢٠ - ٢٢/ ١٧٩، ١١ - ١٣؛ كذلك نشوان ٢٧٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له). وفي المرجع السابق لابن حزم وكذلك نشوان ٢٧٤، في المقطع قبل الأخير ترد كلمة «فُضيلية» بدلاً من «فَضلية»؛ وهو أيضاً ما يرد في عنوان كتاب قائمة الأعمال ١٥؛ رقم ٣٢. في ذلك راجع أيضاً ماديلونج Madelung ضمن SI ٣٢/ ١٩٧٠/ ٢٥٢ - ٢٥٤. - لا أعرف شيئاً عن هؤلاء الذين يُعرفون بـ «الفضليون من أهل السنة» الذين يذكر المقدسي (*أحسن التقاسيم* ٤١٧، ٣) أنهم كانوا في الأهواز على خلاف مع الشيعة.

كان هناك خلاف دائم بين الفضلية وبين المعتزلة، فها هو الجاحظ يؤكد على أن أتباعه كانوا ينظرون إلى الفضلية بنظرة احتقار.[٥٠] غير أن ثمة احتجاج قدم في البداية من جهة أخرى غير جهة الاعتزال، فمثلاً نجد أيوب السَخْتياني يولي ظهره لفضل بسبب ميولاته القدرية.[٥١] كذلك فإن داود بن أبي هند[٥٢] - وهو من أصحابه المؤيدين له- ينكر عليه تأويله للقرآن بالرأي.[٥٣] بل إن زوج ابنته سليمان التيمي لم يشأ أن يسير جنباً إلى جنب معه في مراسم تشييع جنازة زوجته،[٥٤] فقد كان زوج ابنته مثله في ذلك مثل أيوب السختياني معارضاً لعمرو بن عبيد.[٥٥] يمكن للملاحظة التي أوردناها سابقاً عن الكسائي أن تصح على عبد الصمد بن فضل أو ربما على

---

(٥٠) خلق القرآن ضمن (رسائل) ٣، ٣٠٠، ٢ وما بعده.

(٥١) ابن أبي حاتم ٣، ٢ ، ٦٤، ١٦ وما بعده، وعنه راجع تحت ٢-٢-٧-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٢) عنه راجع كتابي (بين الحديث والعقيدة Zwischen Hadit und Theologie) ١٥٨، و(بدايات Anfänge) ٢٠٢.

(٥٣) (البيان) ١، ٢٩١، ١ وما بعده، كذلك بيلاّ Pellat (Milieu) ١١٣، حيث يتم تأويل التلميح على نفس النهج. ولا أرى برجاحة ما قاله الجاحظ وأيده فيه بيلاّ Pellat في أن تحفظ داود بن أبي هند راجع إلى أن فضل كان شغوفاً بالآيات القرآنية المتعلقة بمشاهد الآخرة وبأسلوب القص، فالجاحظ يظن في ذلك ظناً، أما ما يقوله في الحقيقة فيميل أكثر إلى أن فضل يوضح البعد بين أوامر القرآن ونواهيه من خلال إبرازه لموضوعي الموت والحساب.

(٥٤) (البيان) ١، ٣٠٧، ١ وما بعده، وربما أنه أراد أن يعبر عن عظيم تقديره له بأن جعله يسير أمامه، هذا على الرغم من كل الخلافات التي كانت بينهما.

(٥٥) راجع تحت ٢-٢-٧-١ من هذا الجزء من الكتاب، راجع أيضاً ملاحظة سلام بن أبي معطي، وهو من تلاميذ قتادة، وترد هذه الملاحظة عند البخاري (كتاب الضعفاء الصغير) ٤٧٥، رقم ٢٩٦، والذهبي (ميزان) ٣، ٣٥٦، ٤ وما بعده، وربما أن سلام هذا لم يكن يستطيع التعامل مع عمرو بن عبيد (السابق ٢، ١٨١، ١٥ وما بعده).

حفيده فضل إذا افترضنا أن أحدهما كان يشارك فضل الرقاشي في رؤاه؛ غير أن هذا غير وارد في المصادر. ولم يكن الكسائي على اعتباره من أهل الكوفة وعلى اعتباره أنه كان أيضاً مربياً لهارون الرشيد يحتفظ بشي له علاقة بعقيدة القدرية، ولذلك فهو يؤكد في آخر أبياته على أن وجهة نظره لا تُلام على الرغم من إجماع رفقائه على تحقيره، وأن وجهة نظر الرقاشي هي من قبيل الابتلاء.

لا نعرف عن عبد الصمد إلا أنه كان يتقن *الخطاب* على نحو أفضل من أبيه (البيان١؛ ٣٠٨، ٦)؛ ربما يكون المقصود هنا أنه يتقن *السَجْع* أكثر منه (المرجع السابق ١؛ ٢٨٧، ٥ - ٧). ويُروى أن كل فقهاء المدينة قاموا بزيارته (المرجع السابق ١؛ ٢٩١، ٥ - ٦). وربما أنه كان منشغلاً بالدفاع عن مبدأ أن الله لا يفعل الشر، وذلك من خلال معرفة أنه خصص ثلاث جلسات يتكلم فيها عن خلق الناموسة على اعتبارها مخلوق ضار (المرجع السابق ١؛ ٣٠٨، ٧ - ٨) مما يدل على أنه أمعن الفكر في العدالة الإلهية ومعنى «الإضرار» (راجع في ذلك تحت ٢-٢-٢-١-١ من هذا الجزء من الكتاب). - لا يمكن التصديق بأن ابنه فضل الذي كان شاعراً ماجناً خليعاً قد انشغل بأمور العقيدة؛ غير أنه يُروى عنه أنه كان له مجلسه الخاص (راجع الصفحات السابقة [تحت العنوان ٢ -٢-٤-١] من هذا الجزء من الكتاب).

٢-٢-٤-٢ أبو شَمِر ومدرسته

يشهد الجاحظ من خلال ملاحظة ذكرها ليحقر بها جماعة الفضلية بأن هذه الجماعة لم تكن في عصره، يعني هذا أنها اندثرت اندثاراً كاملاً في البصرة مع بدايات القرن الثالث الهجري. غير انه يُذكر أن هناك ثمة عَالِم ديني آخر كان قد تولى منذ زمن بعيد أمر قيادة الغيلانية، وهذا العَالِم كان يختلف عن فضل الرقاشي في بعض الأمور، نقصد به:

أبو شَمِر سالم بن شَمِر الحنفي

هناك العديد من الأدلة التي تشير إلى أن هذا الرجل كان يمثل الاتجاه الجديد في الغيلانية،[١] وكان له نفس الموقف السياسي.[٢] نقل الأشعري عند مصدر

(١) راجع التعليق على نص ٢؛ ١٤. كذلك البغدادي (فَرق) ١٩٠، ٥ -٦/ ٢٠٢، ٥ و ١٩٣، ٧ - ٨/ ٢٠٥، ٩؛ البزدوي (أصول) ٢٥٢، ١٧ - ١٩.

(٢) النوبختي (فِرَق) ٩، ١٤ - ١٦.

مجهول[٣] رواية توضح مفهوم العقيدة عند أبي شَمِر، وهذه الرواية تتماس في محتواها مع بعض ما ذكره الأشعري عن الغيلانية في نفس الموضع من الكتاب.[٤] فيتشابه أبو شَمِر معهم في الرأي القائل بأن الخضوع والحب هما من مكونات العقيدة الرئيسية،[٥] كذلك يقاسمه الرأي بأن الإيمان لا يتجزأ،[٦] فكل إنسان ينبغي أن يشتمل على الإيمان كله. على ذلك فالإنسان إذا لم يؤمن يصبح كافراً مطلقاً، فلا مجال أمام الإيمان المجتزئ.[٧] كان أبو شَمِر أول من وضع المقارنة بين رأيه هذا وبين التفرقة بين أنواع الأحصنة انطلاقاً من لون بشرتها، فمثلاً لا يمكن تسمية حصان بالأبرش إلا إذا كان منقط باللونين الأسود والأبيض معاً، وعليه فلا يمكن تسمية الإيمان إيماناً إلا إذا تحققت كل مكوناته في الإنسان.[٨]

غير أن أبا شَمِر قد توسع في الأمر أكثر مما كان الغيلانية يرونه ضرورياً، فنجده يرى الوحدانيّة بمثابة رفض للتشبيهيّة، والعدالة الإلهيّة بمثابة اعتراف بالإرادة الحرّة lierum arbitrium.[٩] بذلك تكون قد طرأت أفكار اعتزالية على الأمور، وهي الأفكار التي غطت المكونات العاطفية التي ورثها أبو شَمِر عن التراث التزهدي. غير أن هذا أدى إلى زحزحة في المصطلحين اللذين كانا مطروحين مسبقاً، فجعلا يتأرجحان بين الإقرار الأول والإقرار الثاني بوجود الله، ذلك لأن الأفكار الاعتزالية المذكورة هنا مبنية على العقل، وهي بالنسبة لأبي شَمِر لها نفس درجة الإيمان بالله.

---

(٣) نص ٢؛ ١٧ a إلى g.

(٤) نص ٢؛ ١٥. إلا أنه لا يستخدم - وربما أنه لا يستخدم دائماً- المصدر نفسه، ف، ١٥ d إلى h تعود إلى ابن شبيب، وهو الذي لا نجد له ذكراً في ١٧، a إلى g (راجع التعليق حول الموضع).

(٥) راجع ١٥، a مع ١٧ a. مما يلفت النظر أن النص المناظر (١٧، i) لا يذكر هذه الكلمات، ولذلك يمكن افتراض أن هناك خلط، مع ملاحظة أن ١٥ a و٧ a ربما يكونا من نفس المصدر. ويتجلى من نص ٢٢ أن تلميذ يونس الذي يُذكر اسمه مع اسم أبي شَمِر في ١٧ a كان له نفس الرأي، وقد يعني ذلك أن هذا كان مميزاً له أكثر مما يكون مميزاً لهم.

(٦) راجع ١٥ d وk مع ١٧ g.

(٧) نص ١٥ i و١٧، d وf.

(٨) نص ١٧، e. هذه المقارنه قد استخدمها فيما بعد أهل الفقه من الأحناف ولكن في سياق آخر (راجع السرخسي، *مبسوط* ٢٤؛ ٥، ٢ - ٤).

(٩) نص ١٧، a وi؛ راجع في ذلك أيضاً نشوان (حور) ٢٠٣، السطر الأخير. وعدم ذكر العدالة إلا في I يرجع إلى أن النص المناظر لا يتكلم عن أبي شَمِر فحسب؛ بل عن يونس بن عون أيضاً، ويونس لم يكن قدرياً (راجع تعليقي على هذا الموضع). ويذكر الأشعري ضمنياً مسألة أن أبا شَمِر كان قدرياً (مقالات) ٤٧٧، ٩، وعن يونس راجع الصفحات التالية [تحت العنوان ٢-٢-٤-٢] من هذا الجزء من الكتاب.

من ناحية أخرى فهي مميزة تميزاً إسلامياً بحيث لا يمكن عزلها عن حدث الإيمان. على ذلك يكون أبو شَمِر قد صاغ عقيدة تقول بأن هناك نوع من الإقرار بوجود الله لا يصل إلى درجة الإيمان،(١٠) ثم قام بدلاً عن ذلك بالتفرقة بين الأيمان الذي يمكن أن يكون قد وقع قبل بعثة النبي والآخر الذي يقع بعد ذلك. وكل شيء يمكن إدراكه بالعقل، فهو ليس بحاجة لنزول الوحي، فالنبي لا يأتي إلا بمتممات الأمور، لا سيما الشريعة.(١١) وإذا ظهر النبي، فعلى الناس *الإقرار والتصديق* ، فالإيمان لا يُتصور بدون النبي.(١٢) في كلتا الحالتين نجد أن التصديق يتطلَّب إقراراً، فالتصديق وحده لا يصل لدرجة الإيمان.(١٣) كان الغيلانية في هذا الحين قد استنتجوا من ذلك أن الإيمان لا يحدث إلا في المرحلة الثانية من تصديق الله، وهي المرحلة التي تشتمل على التصديق والإقرار في آن واحد. لكن أبا شَمِر ينتهج بعد ذلك منهجاً آخر في التفرقة، إذ يقول بأن الإقرار بالشريعة التي يأتي بها النبي لا يقع ضمن الإيمان. ولا نعرف لماذا أن أبا شَمِر كان يعتقد بذلك؛ غير أن رأيه هذا يشي بأن الشريعة لا يمكن إدراكها بالعقل، لذا على المرء أن يقر بها فحسب،(١٤) لذلك فهو يستعيض عن فكرة «عدم تمام الإيمان» بفكرة «عدم استمرار الإيمان».

رمى أبو شَمِر أولئك الذين يشككون في *التوحيد والعدل* بالكفر؛ بل إنه لعن كل من رأى في حكمه هذا نوعاً من القسوة.(١٥) يبرهن ذلك على قرب أبي شَمِر للمعتزلة، ونعرف شبيه لذلك عن مُردار في الأزمنة اللاحقة.(١٦) يرى الكعبي أن أبا شَمِر لم يختلف عن المعتزلة إلا في مسألتي *الوعيد والمنزلة بين المنزلتين* ،(١٧) وهما مسألتان كان يُعاب وجودهما عند من يؤمن بالإرجاء. فلو أن مسلماً مات وهو مرتكباً

---

(١٠) لا يُذكر شيئاً عن هذه العقيدة في كتب الفرق. ويمكن نظرياً القول بأن أبا شَمِر مَهَّد لهذا النموذج الثنائي، ثم قام مؤرخاً الزندقة الاثنان الذين يروي عنهما الأشعري بافتراض ذلك. وربما أن هذه القول النظري لا يصح.

(١١) ما «جاء من عند الله»؛ راجع التعليق حول النص ١٥ a و١٧ c.

(١٢) نص ١٧ a إلى b.

(١٣) نص ١٧ m.

(١٤) نص ١٧ c بالتعليق. يمكن فهم هذا الكلام بالرجوع إلى الشهرستاني ١٠٤، ٩ - ١٠/٢٦٠، ٦ - ٨، غير أن الشهرستاني يتحدث في ذلك السياق عن اليونيسة.

(١٥) نص ١٧، ١.

(١٦) راجع فصل ج-١-٤-٣-٢-١ طبقاً لنص ١٨؛ ٤ g إلى h.

(١٧) (مقالات) ٧٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ راجع أيضاً (انتصار) ٩٣، ٦ - ٧، والقاضي عبد الجبار (فضل) ٢٦٨، ٥.

لكبيرة، فالأمر موكول إلى الله إما أن يخلده في النار أو يعذبه فيها لأجل مسمى لينقيه، أو ربما أنه يعفو عنه.[١٨] من المؤكد أن أبا شَمِر كان مثله في ذلك مثل كل الغيلانية يظن بالله أن يكون عادلاً، وأن يطبق معياراً واحداً على كل المعروضين على الحساب.[١٩] لكن من «المنزلة بين المنزلتين» لم يأخذ أبو شَمِر إلا المصطلح الذي كان يستخدمه أهل الاعتزال في هذا السياق، لا سيما أن مرتكب الكبيرة *فاسق*؛ غير أن كونه كذلك لا ينسحب إلا على الحالة الراهنة الكائن فيها، وليس على الحالة العامة، ولا يُرفع عنه الإيمان، فالكبيرة هي عارض يعرض للإيمان.[٢٠]

ترعرع أبو شَمِر في أحضان أهل الاعتزال، وكان ضمن «الطاقم الذي يساعد» فيلسوف الطبيعة البصري أبا الأشعث، مثله في ذلك مثل مُعمر والأصم،[٢١] وكان ذلك سبباً في تعرفه على المدائني المؤرخ المعروف. تعلم على يد أبي الأشعث عدم حل أكل البقوليات، حيث علل أبو شَمِر هذه العادة الضاربة في الأزل[٢٢] على نحو جديد، فعلل ذلك على نحو منهجه العقلي الخاص، فذكر أن الذباب يمكن أن يتولد من البقوليات، والذباب كما هو معروف مقزز، وعليه فالبقوليات مقززة مثله، فالشيء يُولد من جنس ما يُولد منه. لذلك لا عجب أن البقوليات تلوث الدم وتسبب الكآبة، فهي من المواد الضارة والعفنة التي تنتج عن الطبيعة الفاسدة.[٢٣] من المعروف بالنسبة للبقوليات أيضاً أنها تنبت في الأرض إلى أسفل، وعليه فهي تضر بالذكاء، أو بمعنى أدق تضر بالأعصاب ومن ثم بالذكاء.[٢٤] هذا ما قد أثبتته الخبرة منذ زمن بعيد، لذلك فلا يُزرع السمسم مع البقوليات، لأنه يشتبه في أنها تضر بالأنف والقنوات السمعية وأخيراً بالمخ. ومن يقيم لأربعين يوماً في حقل من حقول البقوليات، سوف يُصاب بمرض مزمن.[٢٥] يسري ذلك على نباتات نافعة أخرى،

---

(١٨) نص ١٨ (حيث لا تُذكر الإمكانية الثالثة صراحة، بل ضمنياً).

(١٩) راجع تحت ٢-٢-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٠) نص ١٧ h.

(٢١) عنه راجع تحت ٢-٢-١-٥ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٢) عنه راجع تحت ٢-٢-١-٥ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٣) نص ١٩ a إلى d وk إلى i . هكذا كان أبو شَمِر يؤمن بالخلق الأول للذباب، وعن هذا التصور في العقيدة الإسلامية راجع تحت ٢-٤-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٤) المرجع السابق e وi.

(٢٥) المرجع السابق f إلى h. وعن أمراض البقوليات راجع هامش ١٤ تحت ٢-٢-١-٥ من هذا الجزء من الكتاب.

فليست البقوليات وحدها، وإنما الباذنجان أيضاً ينمو إلى أسفل، على ذلك فهو أيضاً يضر بالذكاء. على العكس من ذلك البلاذُر [الغربي أو الكاجو] فهو جيد للأعصاب ويعمل على تقوية الذاكرة.[٢٦]

من ذلك يتضح أن أبا شَمِر لم يكن متكلماً فحسب؛ بل كان أيضاً صاحب فكر تطبيقي، حتى لو اعتبرناه من قبيل الفكر المراهق، وربما أنه كان على دراية ببعض المعلومات في علم الصيدليات، ولا عجب من ذلك بالنظر إلى المناخ الذي كان أبو شَمِر يعيش فيه. على كلٍ فقد أيقظ أبو شَمِر اهتمامات الصفوة، فيُذكر أنه كان أستاذاً لأيوب بن جعفر بن سليمان،[٢٧] وهو من العباسيين، وكانت أسرته في البصرة تتمتع بنفوذ كبير.[٢٨] ويُروى أنه عندما كان أيوب يتقابل مع العلماء،[٢٩] كان أبو شَمِر يجلس معه في الحلقة، وقد حدث ذلك حتى بعد أن تولى أيوب مهمة حاكم البصرة. يذكر الجاحظ عن أبي شَمِر أنه كان رجلاً جديراً بالتقدير، غزير العلم على ما يبدو،[٣٠] فيُروى أنه كان يتمتع بالهدوء في المناظرات، فلم يكن يحرك كتفيه ولا يديه أثناء الكلام، ولم يكن يقلب عينيه ولا يحرك رأسه. ويبدو أن هذا الأسلوب كان غريباً على الناس آنذاك، ويقول الجاحظ عنه أيضاً «كأن كلامه إنما يخرج من صدع صخرة». كان أبو شَمِر نفسه يعلل فعله ذلك بقوله «ليس من المنطق أن تستعين عليه [على الكلام] بغيره»، ويُروى أنه تعلم ذلك أيضاً على يد أبي الأشعث.[٣١] على

---

(٢٦) المرجع السابق c وi. وفي ذلك أيضاً دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢، ٩٧١ b، تحت (البلاذُري والختم Baladuri und Siegel)، و(معجم المواد Wörterbuch der Stoffe) تحت بلاذر Baladur.

(٢٧) القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٦٨، ٧ - ٨ > ابن المرتضى ٥٧، ١٠ - ١٢، الذي يخلط بين اسمه وبين اسم آخر. والقراءة الصحيحة واردة في الرواية المناظرة عند الجاحظ (البيان) ١؛ ٩١، ١٠ - ١٢ > الباقلاني (نكت الانتصار) ٢٥٥، ١ - ٣ (في هذه المسألة راجع كتابي *طيلسان بن حرب* ١٥، هامش ٦٧).

(٢٨) كان جده سليمان بن علي - عم الخليفتين العباسيين الأولين - حاكماً على البصرة، وهكذا كان أبوه جعفر وأخوه قُثَم (راجع في ذلك المعلومات التي ذكرتها ضمن العدد التذكاري Hourani ١٥ - ١٦). وعن أيوب راجع أيضاً ابن حزم (جمهرة) ٣٤، - ٧.

(٢٩) كان له ندماء، مثلما ورد لدى الجاحظ (الحيوان) ٦؛ ٧٨، ١.

(٣٠) (البيان) ١؛ ٩٢، ٢ - ٣.

(٣١) المرجع السابق ٩١، ٨ - ١٠. نفس هذا الرأي نجده عند ثمامة (راجع أبو خليل العسكري، *الصناعتين* ٢٣، ١ - ٢) حيث يرد عدم تحبيذ القيام بحركات الأيدي والأكتاف أثناء الحديث، حتى وإن كان ذلك في بعض الأحيان لا بد منه.

الرغم من هذا كله فلا يصح على أية حال عدم مراعاة السياق الذي يرد فيه هذا الكلام، حيث يورده الجاحظ لينسج من خلاله الحكاية التي تذكر بأن نَظَّام - وهو ما يزال شاباً صغيراً- استطاع في مناظرة أن يحرج أبا شَمِر ويخرجه عن هدوئه هذا (حَلّ حَبْوَتَه)، لدرجة أنه قبض على يد نَظَّام.[٣٢] كان هذا هو السبب الذي جعل أيوب بن جعفر يتحول إلى نَظَّام، وبهذا تكون المعتزلة قد انتصرت على مدرسة أبي شَمِر، ويُعتبر هذا بمثابة الاتجاه الخالص آنذاك. يُروى كذلك أن أيوب نفسه كان رجلاً متحدثاً،[٣٣] وعلى ذلك يسهل تصور كيف أنه استاء عندما تفلت الأمر من يد أستاذه.

يتوجه السؤال هنا عن قضية واحدة فحسب، وهي إلى أي مدى يتسنى للمرء أن يرتاب في هذه المعلومات، فحتى الرواية التي تذكر أن أيوب كان أميراً على البصرة بها إشكالية، فلقب *الأمير* لا يسبق اسمه إلا في الرواية التي أوردها عبد الجبار، أما الجاحظ فلم يذكره في هذا الموضع. ولا يذكر المؤرخون في هذا السياق إلا أنه كان قد أدار شؤون اليمن في وقت من الأوقات، ثم يُذكر أنه مات وهو في طريقه إلى الهند، حيث كان قد كُلف بإدارة شؤونها، وقد حدث هذا في زمان سبق نهاية خلافة هارون الرشيد سنة ١٩٣هـ/ ٨٠٩م.[٣٤] كذلك فإن معلومة أن أبا شَمِر كان أستاذ هارون الرشيد لا نجد لها أثراً إلا في المصادر المتأخرة.[٣٥] على العكس مما أوردناه سابقاً فيُروى أن نَظَّام كانت تربطه في بغداد علاقة ود بأبي شَمِر.[٣٦] لا يبقى

---

(٣٢) ينبغي أن يفهم ذلك استعارياً (راجع: استخدام الكلمات Wortgebrauch لدى زيدنستكير Seidensticker، Samardal ١٢٥، ١٢/ ٢١). *الحبوة* هي عبارة عن شريط من القماش يُربط في وضع رفع الركبة والجلوس على الأرض حول الركبة والظهر، ويرجى بذلك عدم الإصابة بالإعياء سريعاً. ولعل المقعد المكعب المعروف في الحضارة المصرية القديمة يصور هذا الموقف على أفضل ما يكون. والرواية المناظرة في (فضل) ٢٦٨، ٨ تذكر أن أبا شَمِر كان *يجلس في المجلس مُحتبياً*؛ غير أن هذا الأمر ثانوياً.

(٣٣) (البيان) ١؛ ١١٥، ٧ طبقاً لحكم مويس بن عمران، وهو من رفقاء أبي شَمِر (عنه راجع ج-٢-١-٥ في الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ أيضاً ٣٣٣، ٩ - ١٠. راجع أيضاً ناجل Nagel (أبحاث Untersuchungen) ٢٨ - ٢٩.

(٣٤) خليفة (تاريخ) ٧٤٢، ١٧، و٧٤٦، ١٨ - ١٩. لقد أخطأت عندما اقتبست من الموضع الأخير في كتابي (*طيلسان*، الموضع السابق) حيث ذكرت أنه مات سنة ١٩٣هـ.

(٣٥) وهو ليس واضح تمام الوضوح، ويمكن أيضاً من نفس الموضع عند الضرورة استنتاج أن نَظَّام كان مدرساً لأبي شَمِر، وربما يستند إلى ذلك الشهرستاني (١٨، ١٣/٣٠، ١٣ و٤١، -٤ -٥/ ٨٦، ٩ - ١٠) في القول بأن أبا شَمِر كان من أتباع نَظَّام.

(٣٦) (تاريخ بغداد) ٦؛ ٩٨، ٧ - ٩.

بعد ذلك إلا سبب واحد هو الذي جعل أهل الاعتزال يذكرون قصة انتصار نَظَّام عليه، فهم كانوا في حاجة ملحة لقصة انتصار مثل هذه. فأبو شَمِر الذي تبنى مدرسته آخرون غيره[٣٧] كان يشكل تهديداً منذ زمن طويل مضى، ويفند لنا ذلك كل من أبي هذيل وبشر بن المعتمر،[٣٨] فيرويان أن أبا هذيل تحدث إليه أمام المأمون،[٣٩] كذلك فإن الجاحظ يؤكد على أن أبي شَمِر كان له أتباع كثيرون خاضعون تماماً لأوامره.[٤٠] كل هذا ينبغي أن يوضح لماذا أن هجوم نَظَّام عليه لم يكن متوقعاً، ويوضح أيضاً أن المعتزلة كانوا ما يزالون يحسبون له حساباً. حقاً إن علاقاته سرعان ما أخذت في التراجع، وحقاً إن جوهر أقواله العقائدية قل قيمته تدريجياً؛[٤١] إلا أنه يبدو مع مطلع القرن الثالث الهجري كان هناك شخص يُدعى يزيد بن هاشم استطاع أن يجعل الشَمِرية تنافس المعتزلة في أفكارها.[٤٢]

لا شك في وجود علاقة بينه وبين أيوب، حتى وإن افترضنا أن أيوب كان مجرد نبيل من نبلاء البصرة. يُروى أن أبا شَمِر تعرف على الخليل بن أحمد في حضرة أيوب، حيث كان في حوزة أيوب *كتاب التَوْحِيد*، وهو الكتاب الذي ليس لدينا إلا اقتباس واحد منه يرد في هذا السياق.[٤٣] ولو صدقنا بما قاله نَظَّام، فإنه لم يكن يقرأ من هذا الكتاب إلا للتفكه فحسب، ويُروى أن أبا شَمِر كان يتهكم من الأسلوب الغامض والمطنب لهذا الكتاب. يبدو أن الاثنين كانا يتبنان مواقف علمية مختلفة، فبينما كان أبو شَمِر يؤيد الأسلوب الواضح والهادف، كان الخليل يرى أن اللغة

---

(٣٧) عنهم راجع تحت الصفحات التالية [تحت العنوان ٢-٢-٤-٢]من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٨) (قائمة الأعمال) ٢١؛ رقم ٢٩، و١٧؛ رقم ٣٤.

(٣٩) القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٥٦، ١٢، و٢٥٧، ١. وتغلب صفة الحكايات الدينية على سياق كلا الموضعين.

(٤٠) (البيان) ١؛ ٩١، ١٦ - ١٨.

(٤١) هكذا عند الجاحظ ضمن (رسائل) ٣؛ ٣٠٠، ٢ - ٤.

(٤٢) هل هذا هو المقصود بـ«يُعَيَّنُ» الواردة عند الجاحظ؟ أم أنه أراد أن يتجسس على المعتزلة من خلالهم؟ ونحن للأسف لا نعرف شيئاً عن يزيد بن هَاشِم هذا، الذي يقرأ بيلاً Pellat اسمه خطأً بـ«هِشَام» (قارن ترجمته Avares ٣٠١ - ٣٠٢، وقد نتج عن هذا الخطأ أخطاء أخرى في الاستدلال. ولا يُراد به على الإطلاق يزيد بن هاشم بن هرملة المُرِّي، الذي يظهر في كتاب (الأغاني) ١٢؛ ٢٧٤، ٨ - ٩، ذلك لأن شبيب بن البَرصَاء، الذي يُروى أن خطب ابنته، عاش في العصر الأموي، راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٢/ ٣٨٦ - ٣٨٧).

(٤٣) راجع تحت ٢-٢-٥-٦ من هذا الجزء من الكتاب.

وواجب العلم لا ينبغي أن يسلكان مسلك العادة في الأسلوب. أدى ذلك إلى خلاف حول هل على المرء أن يتعلم في النحو الأمور التي ليست بالجوهرية، متبعاً في ذلك رأي الخليل، ذلك من أجل أن يتوصل إلى جوهر الأشياء؟ فأبو شَمِر يرى بعبثية هذه الأمور، فنراه يتساءل لماذا يصبح ما لا يحتاجه الإنسان فجأة أمراً ضرورياً؟(٤٤)

كان الخليل بن أحمد إباضياً، وكان لأبي شَمِر مناظرات مع الإباضية أيضاً، ولم يكن وقوع مثل ذلك شيئاً غريباً على البصرة. أثار الإباضية (هناك ؟) مسألة عجيبة عندما طرحوا السؤال كيف يكون الحال مع رجل دخل زرع قوم دون إذن منهم وقد أصاب عند دخوله بعض النباتات بالتلف؟ لا شك أن مثل هذا الفعل يدين صاحبه، لكن لو أراد هذا الرجل الآن أن يغادر المكان، فيمكن أن يفسد أثناء خروجه عدد أكبر من النباتات، عليه يصبح هذا المسكين مطالب بأمرين متعارضين الخروج من المكان والبقاء فيه، وعليه يمكن استنتاج أن الحدث الواحد يمكن أن يُحكم عليه بأحكام مختلفة.(٤٥) كان هذا تقريباً بمثابة دليل للمعتزلة على فكرة *المنزلة بين المنزلتين* - أو على نحو أدق - دليل على الجهة المعاكسة، التي تقول بأن كل فعل يمكن أن يكون حسناً أو أن يكون غير ذلك. هذا على عكس ما رمى إليه أبو شَمِر، بأن هناك من المواقف التي يكون كل رد فعل فيها معكوس. تطبيقاً على الحالة التي بين أيدينا فلا يطالب الرجل بأمرين متعارضين بأن يبقى في الأرض أو يخرج منها؛ بل إنه محظور عليه بنفس الدرجة أن يظل واقفاً عليها، أو أن يتقدم إلى الأمام أو يتراجع إلى الخلف. حتى ولو ندم هذا الرجل على دخوله للأرض، فقد وقع حتماً في الذنب، وسيُحاسب فيما بعد على اعتبار أنه ارتكب ذنباً.(٤٦) على ذلك يكون قد تم حل الازدواجية التي اعترت مفهوم الذنب، ولا عجب بعد أن يأتي آخر ويقول بأن على هذا الرجل أن يندم ثم يقوم بتعويض صاحب الأرض بقيمة ما أتلفه؛(٤٧) غير أن هذا الرأي الحصيف يعبر عن موقف هؤلاء الذين لم يشاءوا أن يجعلوا من هذا

---

(٤٤) حمزة الإصفهاني (تصحيف) ١٢١، ٣ - ٥. عن الأخير راجع أيضاً الجاحظ (الحيوان) ١؛ ٣٨، ١ - ٢؛ ابن عبد ربه (عقد) ٣؛ ٢٣، ١٧ - ١٩؛ ابن أبي عون، *الأجوبة المُسْكِتَة* ١٥١ رقم ٩٠٦.

(٤٥) نص ٨؛ ٦.

(٤٦) نص ٢؛ ٢٠.

(٤٧) الأشعري (مقالات) ٢٥٥، السطر الأخير.

المسألة سبباً في الخوض في المسائل الكلامية؛ على العكس من ذلك فإن أبا شَمِر بادر للحديث فيها.

يجب هنا التساؤل هل أن أبا شَمِر فعل ذلك لأنه كان يستمتع بتعذيب الذات مثله في ذلك مثل الإباضية؟ أنا لا اتفق مع هذه الفرضية، لأنها لا تتفق مع ما استعرضناه سابقاً. من ناحية أخرى فإن أبا شَمِر كان يعتقد على العكس من السواد الأعظم من المسلمين(٤٨) أن على من يصلي صلاة على أرض اكتسبها من حرام أن يعيد صلاته، وأن كل ما يفعله المرء على هذه الأرض حتى مجرد الإقامة بها بمثابة الذنب، وهذا لا يمكن التعويض عنه من خلال إقامة الصلوات.(٤٩) لا نعرف آراء بمثل هذه القسوة إلا عند الزُهَّاد، إذ إنهم كانوا يولون اهتماماً كبيراً بمسألة هل الإنسان الذي يريد أن يقف مسجداً في سبيل الله قد اكتسب أرض هذا المسجد من حلال أم من حرام؟(٥٠) كان هناك أيضاً في المنازل الخاصة أماكن مخصصة للصلاة، والدولة نفسها لم تكن أمورها شرعية تماماً فيما يخص قضايا التملُّك، ولكن كما رأينا فقد كان أبو شَمِر مخالطاً لأولي الأمر. ولو افترضنا أنه كان من الزهاد، لأصبح من السهل تفسير لماذا على الرغم من عقلانيته لم يخفِ المكونات الشاعرية في تعريفه للإيمان بوصفه (حب وخضوع). ولو صح ذلك لتسنى لنا أيضاً أن نقول بأن أبا شَمِر هذا هو نفسه أبو شَمِر الذي تقول عنه أبيات أبي دُلَف في «*قصيدة الساسانسة*» بأنه كان أول من تحجج بأنه يريد الذهاب إلى الجهاد.(٥١)

بعد كل ما سبق يصبح الأمر الآن أكثر يسراً في تحديد الزمان الذي عاش فيه أبو

---

(٤٨) المرجع السابق ٤٥٠، ١٠.

(٤٩) نص ٢؛ ٢١، كذلك ٢٢؛ ٢٥٨ c، حيث نجد رأياً مضاداً يمثله نَظَّام. ونرى أن أبا هاشم قد تناول هذه المسألة أيضاً (ناجل Nagel، *قلعة العقيدة Festung des Glaubens* ٢١٨).

(٥٠) عن مصطلح الاستيلاء على الملكية بوجه غير حق أو *الغَصْب* راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢؛ ٢؛ ١٠٢٠، كذلك صدر حديثاً يوهانسن Johansen *الشريعة الإسلامية في الأرض والضريبة والمعاش The Islamic Law on Land Tax and Rent* في مواضع مختلفة.

(٥١) راجع بوسورث Bosworth (Underworld) ٢؛ ١٩٤ و٢٢٥، وهو الموضع الذي لا يُعرف من المقصود بالشخص المتحدث عنه. - حتى الحُبوة يرد الحديث عنها في سياق مختلف. ومعروف عن الزُهَّاد أنهم كانوا *يطأطئون رؤوسهم إلى الرُكبة* للدلالة على الحزن (ماخ R. Mach وماركس J. H. Marks، *الرأس فوق الرُكبة The Head upon the Knees* ضمن العدد التذكاري Hitti ٦٨ - ٧٠). غير أنه لم يُذكر في هذا السياق أن الزُهَّاد كانوا يرتدون حُبوة من أجل ذلك، ويبدو أن هذا النمط من التعبير كان موجوداً في النسخة القديمة التي عند الجاحظ، وكانت لها دلالة استعارية.

شَمِر، فيبدو أنه عاش حتى بلغ القرن الثالث الهجري. ولو افترضنا صحة أنه ناظر أبا الهذيل أمام المأمون، فيُفترض أن يكون هذا قد وقع بعد رحيله إلى بغداد عام ٢٠٤هـ/ ٨١٩م؛ غير أن الأساس الذي يعتمد عليه هذا الاستنتاج أساس ضعيف، فالقصص التي نعتمد عليها في ذلك تغلب عليها سمة التركيبية. لكن لا شك في أن عصره الذهبي كان قبل عام ١٩٠هـ/ ٨٠٦م، حيث الرواية التي تحكي عن مناظرته مع الخليل بن أحمد أمام أيوب، والذي يفترض أنه حدث قبل عام ١٧٥هـ/ ٧٩١م وهو آخر تاريخ ممكن لوفاة الخليل بن أحمد.[٥٢] على هذا يبدو أن أبا شَمِر لم يطُل به الأجل على عكس زميله مُعَمر الذي تُوفي سنة ٢١٥هـ/ ٨٣٠م. وعلى اعتبار أنه كان يتفق مع نَظَّام في بعض النقاط التي تختص بنظرية الحركة،[٥٣] فهذا يؤيد أن أبا شَمِر كان سابقاً عليه، ولم يكن أحد تلاميذه. نلاحظ أن الخوارزمي هو الوحيد الذي يذكر أن اسمه كان سالم بن شَمِر.[٥٤] علماً بأن «شَمِر» من أسماء عرب الجنوب،[٥٥] وهذا يجعلنا ربما نخمن أن نسبه بالحنفي لا يرجع إلى تبنيه مذهب أبي حنيفة؛ بل لأنه ينتمي إلى قبيلة بني حنيفة، أو أنه كان مولى من مواليهم. لا يربط أبا شَمِر بأبي حنيفة إلا تعريفه للإيمان، ولا نعرف شيئاً عن اهتمامات أبي شَمِر بالقضايا الفقهية.

عن قراءة الاسم راجع ابن حجر (تبصير المنتبه) ٧٨٨، ٥ - ٧: عادة ما ينطق المرء اسمه على نحو «شِمر»، وعرب الجنوب ينطقونه أيضاً شَمِر. ويذكر الفيروزبادي في قاموسه أن لفظ «شِمر» تُستخدم صفة (بمعنى سريع البديهة أو ماهر أو ذكي = agil, clever) ويكون أيضاً اسم علم، أما لفظ شَمِر فلا يكون إلا اسم علم. ويقرأ السمعاني النسبة على نحو شِمري (*أنساب* ٧؛ ٣٨٤).

بعد موت أبي شَمِر تعهد بمدرسته رجل يُعرف بـ:

أبو عَمْرو كُلثوم بن حَبيب بن أُنيف المَرَائي البَصْري

ينتمي إلى قبيلة بني امرئ القيس بن تميم، ومن هنا يأتي نسبه المرَائي.[٥٦] كان كلثوم

---

(٥٢) راجع تحت ٢-٢-٥-٦ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٣) راجع نص ٢٢؛ ٢٤، واستخدام كلمة « *اِعْتمَاد* » في نص ٢، ٢١، c.

(٥٤) *مَفَاتيح* ٢١، ٣.

(٥٥) راجع عبد الله Y. Abdallah (أسماء الأعلام في إكليل الهمداني Personennamen in al-Hamadanis al-Iklil) ٧٠؛ أيضاً (لسان العرب) ٤؛ ٤٢٨ a، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له و٤٢٩ a، ١٦ –١٨ (عن ابن سِيدة).

(٥٦) ويكتب النسب أحياناً بالألف المهموزة (الذهبي ، مُشتبِه ٥٨٦، ٥ - ٧؛ كذلك عند الشهرستاني ١٠٣، ١٠/ ٢٥٤، ٤ - ٥).

بن حبيب أعرج، وكان لعرجه هذا الفضل في أن يكون لدينا معلومات عن هذا الرجل، حيث أورده الجاحظ في *كتاب البُرصَان والعُرْجَان*.(٥٧) كان جده أُنيف من دعاة العباسيين، وهذه المعلومة لا وجود لها أيضاً إلا في كتاب الجاحظ المذكور. كان كلثوم تربطه علاقات بيحيى بن خالد، الذي كان وزيراً للبرامكة،(٥٨) وهذا يضع احتمالاً أن كلثوم كان ضمن الطاقم الذي يعمل في إدارة المدينة، وربما أن هذا يفسر لماذا أن الأمين اختاره مع رجل يُدعى سعيد بن جُبير الحِميري ليتولى المفاوضات بينه وبين أخيه المأمون، ولهذا فلا نعجب من أن كلثوم لم يكن له بعد ذلك أية حظوة مع المأمون. ليس هناك من يذكر أنه كان يظهر في قصر الخلافة، على العكس مما كان يُذكر عن أستاذه، هذا على الرغم مما يُروى أن كلثوم أقام في بغداد إبان مرحلة الفتنة. والأمر الثابت عنه هو مناظرته لأبي الهذيل. ويبدو أنه كر عائداً إلى البصرة، حيث عاش هناك حياة الأغنياء، فيُروى أنه كان يستقبل الناس حتى ساعات الليل المتأخرة، فقد كان كثير الضيوف.

يذكره الخيَّاط جنباً إلى جنب مع أبي شَمِر على اعتبارهما ضمن أولئك الذين اختلفوا مع المعتزلة في مسألة مفهوم الذنب.(٥٩) كان كلثوم مثل كثيرين غيره ممن أُختصرت أسماؤهم إلى «كلثوم»، وقد أدى هذا إلى خلط بين كثيرين من أصحاب هذا الاسم. من هذا الخلط ما وقع عند الشهرستاني عندما وضع اسمه بجانب أبي الحسين كلثوم بن حبيب المُهلَّبي ضمن قائمة المرجئة.(٦٠) ومن بين الشخصيات المشهورة جداً من أصحاب هذا الاسم هو الشاعر كلثوم بن عمرو العَتابي، فكنية كلثوم كانت سبباً في هذا الخلط، إذ كان يُكنى بـ«أبو عمرو»، ولو وُضعت هذه الكنية بعد الاسم يُصبح من السهل الخلط بينه وبين كلثوم بن عمرو، وهذا ما يفسر السبب الذي جعل الكعبي - وهو نفس الشيء الذي يحدث عند الخيَّاط - يضع نسب «العتابي» آخر اسم كلثوم بن حبيب، وذلك ضمن قائمة من الأسماء تبدأ بأبي شَمِر.(٦١) وهو الخطأ نفسه الذي يقع فيه سزكين Sezgin عندما يذكر في صفحة رقم ٥٤١ من الجزء الثاني من

---

(٥٧) راجع هناك ٢٤٦، ١ - ٣.

(٥٨) الطبري ٣؛ ١٤٥، ٩ - ١٠.

(٥٩) (انتصار) ٩٣، ٦.

(٦٠) ١٠٣، ٤/٢٥٣، ٥ - ٦؛ كذلك عند جمارت Gimaret (Livre des Religions) ٤١٦ - ٤٧١، هامش ١٧ و٢١.

(٦١) (مقالات) ٧٤، السطر الأخير.

كتابه (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) أن أبا هذيل وبشر بن المُعتمر قد كتبا رسائل ضد الشاعر عمرو بن كلثوم، وهذا خطأ لأن بشر بن المُعتمر كان يناظر رجل اسمه كلثوم وكان «يناظر مدرسته»[٦٢]، لهذا نفترض أن المقصود هنا هو كلثوم بن حبيب، لأنه هو أيضاً كان يكتب «كتباً كاملة».[٦٣] أما في حالة أبي هذيل فلا يمكن التأكد من اسم معارضه على نحو مؤكد، وكان دودج Dodge هو الوحيد الذي جعل منه كلثوم *العَتَّابي*، وذلك في ترجمته الإنجليزية.[٦٤] والأمر الذي يمكن أن يكون قد أزعج كلاً من بشر وأبا هذيل هو حقيقة أن كلثوم كان يتقرب إلى ضِرار،[٦٥] فقد كان هذا الشاعر زاهداً ومتكلماً أيضاً.[٦٦]

هناك تلميذ آخر من تلاميذ أبي شَمِر، وهو النحوي المعروف:

أبو الحسن سَعيد بن مَسْعَدة الأخْفَش

ويُقصد به الأحفش الأوسط، الذي تُوفي بين ٢١٠هـ/ ٨٢٥م و٢٢١هـ/ ٨٣٥م.[٦٧] يقول عنه أبو عثمان المازني (تُوفي ٢٣٣هـ/٨٤٨م) أنه كان ضليعاً في المسائل الكلامية، وكان يجيد الجدل،[٦٨] غير أنه كان نحوياً في المقام الأول، لذا لم يستحِ الأخفش من أن يقول بأن كتب نَظَّام وغيره من علماء الكلام تفوق إدراكه.[٦٩] هناكَ تحقيق حديث أُجري على عمله (*كتاب معاني القرآن*)،[٧٠] وهو الكتاب الذي يقتصر على تقديم تفسير لغوي فاحص، ويبتعد كل البعد عن التفاسير المنشغلة بمحتوى

---

(٦٢) (قائمة الأعمال) ١٧، رقم ١٨.

(٦٣) كُتب جِياد، هكذا عند الجاحظ (البُرصَان) ٢٤٦، ٣ - ٤.

(٦٤) ص ٣٨٩. عن هذه المشكلة راجع قائمة الأعمال ٢١ ؛ رقم ٤٩. الأمر لم يعدو كونه «*جَوَاب*» وليس حتماً رسائل معارضة.

(٦٥) ابن حزم (فَصل) ٤ ؛ ١٩٢، ٥ - ٦.

(٦٦) عنه راجع ج-١-٤-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٦٧) بل إن المرزباني ينعته بغُلام أبي شَمِر (نور القبس٩٧، ١٦؛ عنه أخذ الصفدي، *وافي* ١٥؛ ٢٥٩، ١ والسيوطي، مُزهر ٢؛ ٤٠٥، ١٧ - ١٩). في ذلك راجع أيضاً القفطي (إنباه) ٢؛ ٣٨، ٤ - ٥ = الزبيدي (طبقات) ٧٦، ٤ - ٦. عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢؛ ١؛ ٣٢١ b وسزكين Sezgin تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ٨/ ٨٠.

(٦٨) المرزباني ٩٧، ١٥ - ١٦ = القِفْطي ٢؛٣٩، ١٠ - ١١.

(٦٩) الجاحظ (الحيوان) ١؛ ٩٢، ٧ - ٩.

(٧٠) وقد ورد مرتين، إحداهما في طبعة الكويت ١٤٠٠/١٩٧٩ (تحقيق فائز فارس ١-٢) والأخرى في طبعة بيروت ١٤٠٥/١٩٨. واعتمد هنا على طبعة الكويت، فلم أطلع على الأولى.

الآيات بوجه عام. وهذا لا يمنع من وجود ذلك عَرضاً، مثل ما حدث منه في معرض قوله بأن الكلام الذي وجهه الله لموسى هو كلام مخلوق،[٧١] وأن جلوس الله على العرش أمر استعاري، وأن رؤية أصحاب الجنة لله طبقاً للمذكور في آية ٢٣ سورة القيامة يُفهم منه أنهم سينالهم رحمته،[٧٢] وأن فعل «خَلَقَ» ليس معناه أكثر من «صَنَعَ»، ولهذا يمكن إسناد هذا الفعل لبني البشر.[٧٣] كتب الأخفش كتابه للكسائي، ويرى القفطي أن هذا الكتاب كان دليلاً للفرَّاء عندما ألف كتابه الذي يحمل نفس العنوان؛ غير أنه لا يمكن القول بوجود تأثير مباشر لهذا الكتاب على محتوى كتاب الفرَّاء.[٧٤]

وآخر من يُذكر في سياق الحديث عن ابن شَمِر هو شخص تحوم حوله الألغاز يُدعى:

يُونُس

الذي يورد الأشعري اسمه جنباً إلى جنب مع اسم أبي شَمِر.[٧٥] كان قد أُسند إليه نسبه «السمري»، والذي من الأفضل أن تُقرأ بـ«الشمري»،[٧٦] وهذا هو نفس ما فعله أيضاً ابن الداعي،[٧٧] والسمعاني.[٧٨] هذا على عكس ما هو وارد عند

---

(٧١) ص ٢٤٨، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٧٢) ص ٥٥، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، و٤٠٦، السطر الخير والسطر السابق له، ص ٥١٨، ٤ - ٦.

(٧٣) ص ٤١٧، ٤؛ في سياق آية ١٤ من سورة «المؤمنون»، وهو نفس ما حدث فيما بعد عند عباد بن سليمان الذي كان يتبنى الرأي المضاد (راجع ج-٤-١-٢-١-٥ في الجزء الرابع من هذا الكتاب).

(٧٤) راجع (إنباه) ٢؛ ٣٧، ١٢ - ١٣، و٣٨، ٦ > الصفدي (وافي) ١٥؛ ٢٥٩، ١٥ - ١٧. وقد تُوفي الفراء سنة ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م؛ وكان قد انتهى من عمله (كتاب معاني القرآن) قبيل موته عام ٢٠٤هـ/ ٨١٩م (راجع بلاشير Blachere ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢، ٨٠٧ b). وقد حقق الكتاب أحمد ناجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح اسماعيل شلبي (١-٣، القاهرة ١٣٧٤/ ١٩٥٥-١٩٧٢). راجع أيضاً تحت ٢-٢-٢-١-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(٧٥) ١٣٤، ١؛ راجع نص ٢؛ ١٧ والتعليق عليه.

(٧٦) ١٣٣، ٩ = نص ٢؛ ٢٢ d.

(٧٧) *تبْصِرة العَوَام* ٥٩، ٤.

(٧٨) (أنساب) ٦٠٣ b، ١١ مارجوليوث Margoliouth.

الشهرستاني؛ إذا يرد عنده نسبه بـ«النُميري».[٧٩] ونسبه عند عبد القادر الجيلاني هو البَرِّي.[٨٠] ويضيف البغدادي أن اسمه هو يونس بن عَون،[٨١] أما المقريزي فيقول بأن اسمه هو يونس بن عمرو.[٨٢] لا نرى جدوى من تتبع هذه الاختلافات، فشخصية هذا الرجل من الصعب التكهن بها. في مدرسة يونس هذا كانوا يفهمون معنى الإيمان بالرجوع إلى حالة الشيطان، فالشيطان كان مقراً بوجود الله إقراراً تاماً؛ غير أنه كان يفتقر إلى الخضوع، الذي هو من أصل الإيمان، فكِبره جعله كافراً، وهذا المعنى موجود في القرآن في آية ٣٤ من سورة البقرة «. . . أبى واستكبر وكان من الكافرين».[٨٣] استنتج من ذلك أن كُفر إبليس وقع عندما لم يتحقق فيه مكون واحد من مكونات الإيمان، وهو الخضوع، بينما الإيمان لا يتحقق إلا إذا اجتمعت كل مكوناته.[٨٤] على كلٍ فإن هذا التعريف الخاص بالإيمان موجود بالفعل في التراث الأسبق طالما أن المرء لم يكن بعد يريد القبول بمبدأ *المنزلة بين المنزلتين*. وربما أن هذا كان مكمن السبب الذي أدى إلى استيعاب «الخضوع» ضمن مفهوم الإيمان؛ غير أنه يبدو أن هذا لم يُصرح به إلا في وقت متأخر جداً. وقد يتساءل المرء هل أن أتباع يونس كانوا من الزُهَّاد، الذين كانوا ينظرون إلى الشيطان على اعتباره *المُوَحِّد* الحقيقي، الذي لا يمكن التشكك أبداً في إقراره بالله؛ غير أننا ننطلق من أن هذه الفكرة لم يكن لها وجود قبل الحَلاَّج.[٨٥] هناك أشخاص آخرون كانت لهم علاقة وطيدة بأبي شَمِر، من أمثال المرجئي محمد بن شبيب، الذي عاش في الثلث الأول من القرن الثالث الهجري،[٨٦] وكان هذا الرجل قريباً بالمعتزلة،

---

(٧٩) (ملل) ١٠٤، ٧/٢٦٠، ١؛ وقد اقتبسه الآمدي والعجي (راجع جيمارت Gimaret (Livre) ٤٢١، هامش ٢٠). زادت النسخة الجديدة للسمعاني الطينة بلّة عندما صوبت كلمة «شمري» فجعلتها «نُمَيري» (١٣؛ ٥٣٧، السطر الخير).

(٨٠) (غُنية) ٩١، ٥. وعلى المرء أن يحذر أيضاً من الخلط مع اسم الشِمَزي (على نحو ما لدى الجاحظ، *البيان* ١؛ ١٦، ١٥؛ راجع أيضاً تحت ٢-٢-٦-٣-٢-١، هامش [٢] من هذا الجزء من الكتاب.

(٨١) (فرق) ١٩١، ٣/ ٢٠٢، السطر الأخير > الإسفرائيني (تبصير) ٩٠، ١٢/ ٩٧، السطر الأخير.

(٨٢) (خطط) ٢؛ ٣٥٠، ٣.

(٨٣) وينبه الشهرستاني إلى هذه الإشارة (١٠٤، ١١ - ١٢/ ٢٦٠، ٩ - ١٠).

(٨٤) نص ٢٢، c إلى e.

(٨٥) راجع حديثاً أون P.J Awn، *تراجيدية الشيطان* *Satans Tragedy and Redemption = Iblis in Sufo psychology* (Leiden ١٩٨٣).

(٨٦) نص ٣١؛ ٢١، c-d.

مثله في ذلك مثل أبي شَمِر؛[٨٧] غير أننا سنتعرض له ولعلماء آخرين غيره في موضع قادم من الكتاب.

راجع ج-٥-١-١ و ٥-١-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب. وهناك مرجئي آخر كان قريباً جداً في فكره من فكر أبي شَمِر، وهو أبو معاذ التَومَني، الذي ربما كانت تربطه علاقات بمصر (راجع تحت ٥-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب). وهناك عالمان من علماء الكلام ممن يبدو أنهما ينتميان إلى هذا المناخ، وهما عبد الرحمن بن أبي رؤبة وأبو المغيرة البصري؛ غير أنه من الصعب العثور على مصادر تتكلم عنهما (ثانيهما مذكور عند الأشعري، راجع جيمارت Gimaret ضمن JA ١٧٣/ ١٩٨٥/ ٢٤٣؛ أما بالنسبة للأول فراجع الجزء الأول من هذا الكتاب، ٢-١-١-٢، هامش [٣٨]). أما قُديد بن جعفر- وهو من تلاميذ أبي حنيفة- والذي كان بشر بن المعتمر قد كتب ضده رسالة (قائمة المراجع ١٧؛ رقم ٧) فيغلب عليه أنه كان من سكان بغداد. كذلك فلا يمكن العثور على مصادر تذكر تفاصيل عن الصَبَّاح بن الوليد المرجئي، الذي يذكر عنه المسعودي (مروج) ٤؛ ٣٧٤، ٩/٤، ٢٤٠، المقطع قبل قبل الأخير > ابن عربي (عواصم) ٨٣، ٤ - ٦ أنه كان يشارك في مجالس البرامكة.

٢-٤-٣ «الجَهْمِيّون»

أصبح هناك وجود للمرجئة الذين هم ليسوا من القدريَّة، وعلى المرء أن يجتهد من أجل التعرف على التسميات التي أطلقها مؤلفو كتب الفِرَق. فبعض المرجئة من أمثال عالم النحو أبو عمرو بن العلاء لا تلتصق به صفة المرجئي إلا على نحو ثانوي فحسب،[١] وهناك على العكس من ذلك بعض المرجئة ممن يُطلق عليهم[٢] لفظ «جَهْمِيَّة»، لا سيما إذا فعل هؤلاء ما فعله أبو شَمِر بأن أنكروا تشبيه الله بمخلوقاته.

والشخص التالي يعتبر ضمن الجَهْميَّة الذين كانت عقيدتهم إرجائية خالصة:

ابن الطَحّان الضَرير البَصْري

يصف أبو حيان التوحيدي هذه العقيدة على النحو التالي: «إذا كان يوم القيامة بدل

(٨٧) وهو أيضاً تناول مفهوم فَاسِق (السابق i). وهو الشخص الذي يُرجع إليه في نقل الروايات عن المدرسة الغيلانية الحديثة (راجع نص ٢؛ ١٥، d و١٧ i).

(١) راجع تحت ٢-٢-٧-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢) راجع ١-٤-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

الله سيئات المؤمنين حسنات ، فيندمون على ما قصروا فيه من تناول اللذات ، وقضاء الأوطار بالشهوات؛ لأنهم كانوا يتوقعون العقاب، فنالوا الثواب؛ وكان يتلو عند هذا الحديث الآية ٧٠ من سورة الفرقان ﴿. . . أولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات. . .﴾.»[٣] يبدو أن ابن الطحان كان ضريراً، وهذا هو الشيء الوحيد الذي نعرفه عنه. وابن الطحان هذا هو غير المثنوي ضرير المنسوب إلى واسط، والذي تلقى يوسف السَمتي الأفكار الجهمية على يديه.[٤]

أما الشخص التالي فقد لفت الأنظار نحوه من خلال مواقفه المناهضة للتشبيه، وهو:

أبو عَمْرو الحدَّاد الجَدَلي

يُروى عنه أن رد على الوالي المُهَلَّب بن المغيرة، وهو من نسل المُهَلَّب بن أبي صُفرة، وكان في ذلك الوقت ينوب عن عيسى بن جعفر - عم المنصور - في بعض صفقاته، يُروى أنه رد عليه بجرأة قائلاً بأنه يرى أن أسماء الله مخلوقة، لذلك فقد أُمر بجلده، ومات على أثر هذا الجلد. لا ترد هذه الرواية إلا في مصدر واحد كُتب في زمن متأخر،[٥] ولا نجد معلومات أخرى عن الرجل.[٦] غير أننا نعرف عن عيسى أنه تولى أمر البصرة مرتين إبان خلافة هارون الرشيد، ولذلك كان يمثل المُهَلَّب أيضاً.[٧] وقد تولى منصب الحاكم على خراسان سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٦م،[٨] ثم وافته المنية في إيران سنة ١٩٢هـ/ ٨٠٨م.[٩] هذا يعني أن الحادثة قد وقعت في السبعينيات.

كذلك فإن صاحب الاسم التالي لدينا القليل من المعلومات عنه، وهو الشخص

---

(٣) (امتاع) ٣؛ ١٩٦، ١٣ - ١٥.

(٤) راجع تحت ٢-٢-٣-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥) الصفدي (وافي) ١٠؛ ١٤٩، السطر الأخير والسطران السابقان له، أما *الكُنية* فمذكورة في ١٥٠، ٨.

(٦) وهو غير الفقيه حسن بن أحمد الحداد البصري المذكور عند الشيرازي (*طبقات الفقهاء* ١٢٠، ١ - ٢)؛ ذلك لأن كتابه (أدب القضاء) يتناول بالبحث الجيل الذي تلا ابن حنبل (راجع السبكي ، *طبقات* ٣؛ ٢٥٥، ١٠ - ١٢).

(٧) خليفة (تاريخ) ٧٤٣، ٧ - ٩ و٢٠ - ٢١. ويذكر الصفدي بدل المهلب اسم ابنه سعيد؛ غير أنه يبدو أن سعيد لم يتقلد هذا المنصب أبداً. عن الاثنين راجع ابن حزم (جمهرة) ٣٦٩، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٨) الطبري ٣؛ ٦٤٤، ١٧.

(٩) المرجع السابق ٣؛ ٧٣٣، ١ = خليفة (تاريخ) ٧٣٩، ١٢.

الذي كتب قصيدة رثاء في الحداد، نقصد به:

بِشْر بن شَبيب البَصْري

نجده يستخدم في قصيدته كلمات قوية، فيذكر فيما معناه أن قلوب الناس صارت مفتوحة أمام الكفر، ولا يُستثنى إلا القليل من بينهم، فتراهم يعبدون ما يصنعون بأيديهم، ولا يقيمون فرقاً بين *الدليل* والدال عليه.(١٠)وهذا يعني أنهم يتصورون الله على نحو ما يتصورون الأشياء في الأرض، التي منها يمكنهم استنتاج وجوده. يُذكر أيضاً أن الحداد مات في سبيل *التوحيد*، فقد كان يجاهد من أجل عدم تشبيه الله بمخلوقاته، ولهذا فهو يمثل العقيدة الصحيحة.(١١) ومما يميز بشر بن شبيب تأليفه لقصيدة أخرى هاجم فيها القاضي معاذ بن معاذ بسبب عدم صلاحيته للمنصب الذي يتولاه،(١٢) علماً بأن هذا *القاضي* كان من المشبهة.(١٣) لا نعرف كيف يمكن تصنيف كل من هذين *المتكلمين*؛ غير أننا نستبعد كثيراً كونهما من المعتزلة، فلو كان الأمر على عكس ذلك لانتظرنا أن يضع المعتزلة على أدنى تقدير الشهيد الحداد ضمن طبقاتهم. من المهم هنا معرفة أن *العقيدة* الإباضية القديمة، التي قام عمر بن جُميع بترجمتها إلى العربية، كانت تناضل بكل قوة ضد فكرة خلق أسماء الله.(١٤) وشبيهاً بذلك نجده عند عالم الكلام المصري الإباضي عيسى بن عَلقمة، الذي ربما يكون قد عاصر هذه الأحداث،(١٥) فقد كان من الممكن دائماً أن تكون هناك علاقة بين بني المهلب وبين الإباضية.(١٦) فيما عدا ذلك فلم يكن لهذه العقيدة أهمية تُذكر؛ وبالرغم من ذلك فقد اعتاد الناس حتى في الأزمنة اللاحقة على وصفها *بالجهمية*.(١٧) وفيما بعد برز تصور استطاع أن يغلق الباب أمام هذا التيار، اعتمد هذا التصور على فكرة أن القرآن الذي يذكر فيه أسماء الله سرمدي مثله في ذلك مثل الأسماء ذاتها.

---

(١٠) (وافي) ١٠؛ ١٥٠، ٦ - ٧.

(١١) *قتيل التوحيد* أو *ثائر الدين*، في ١٥٠، ٨ و١٠.

(١٢) وكيع (أخبار) ٢؛ ١٤٨، - ٧ -٩.

(١٣) عنه راجع تحت ٢-٢-٨ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٤) (مقدمة التوحيد) ١١١، ١ - ٢؛ كبرلي Cuperly (Introduction) ٦٥.

(١٥) راجع تحت٥-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٦) راجع تحت ٢-٢-٥-٢ من هذا الجزء من الكتاب. ويصف ابن حزم (جمهرة، الموضع السابق)، المهلب على اعتباره عدواً لدوداً للمعتزلة، غير أنه يبدو أن ابن حزم لم يفرق بين الجهمية والمعتزلة، لا سيما إذا تعلق الأمر بالبصرة.

(١٧) راجع نص ٢٠؛ ١. بوجه عام د- ١-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

من بين المحدثين البصريين الذين لحقت بهم تهمة انتمائهم للجهمية كان الشخص التالي:

أبو عمرو بِشر بن السَّري بن مُسلم[١٨] الأفْوَه

تُوفي سنة ١٩٥هـ/ ٨١١م أو ١٩٦هـ/ ٨١٢م عن عمر يناهز الثالثة والستين.[١٩] يبدو أن صيته ذاع في مكة، حيث كان واعظاً مفوهاً، وكان يعمل في حلقة سفيان بن عُيينة،[٢٠] ويروى أنه جلب عليه غضبه عندما اختلط برجل يُدعى قداح، يُنسب إليه أنه قال بأنه لا مانع أن يكون هناك مسلماً مؤمناً لا يعرف هل أن الكعبة توجد في مكة أم في المدينة.[٢١] هذا كان بالفعل ما يُعرف عن عقيدة المرجئة.[٢٢] يُروى عن بشر بن السري كذلك أنه تكلَّم في القرآن، وهذا يعني أنه كان يعتبره نصاً مخلوقاً كغيره من النصوص الأخرى، لذلك كان ينظر إلى حديث *النزول* نظرة نقدية، ويُروى أنه كان يحقر من حديث يُنسب إلى النبي يُعتبر شاهداً قاطعاً على رؤية الله مباشرةً visio beatifica.[٢٣] والقصة الأخيرة يرويها أحمد بن حنبل، مع ملاحظة أن ابن حنبل نفسه يذكره على نحو إيجابي.[٢٤] لم يكن أحد ينكر على بِشر قدره، وهو من الثقات في الصحاح الأربعة المعروفة.

طبقاً لبعض المصادر فإن صاحب الاسم التالي كان أيضاً من الجهمية:

جَعْفَر بن عيسى الحَسَني

من أحفاد السلفي الحسن البصري. حلَّت في زمن هذا الرجل الأمور التي كانت تُعد أيام بشر بن السَري أموراً جانبية مكانة الصدارة. كان جعفر *قاضياً* في بغداد أيام

---

(١٨) اسم الجد وارد عند خليفة (تاريخ) ٥٤٦، ٨ - ١٠.

(١٩) العقيلي (ضعفاء) ١، ١٤٣، رقم ١٧٥؛ (ميزان) رقم ١١٩٥؛ الذهبي (تذكرة الحُفَّاظ) ٣٥٥ - ٣٥٦ رقم ٣٤٥؛(تهذيب التهذيب) ١؛ ٤٥٠ - ٤٥١ رقم ٨٢٥؛ السيوطي (تدريب الراوي) ١؛ ٣٢٩، ٨ - ٩. أيضاً البخاري ١؛ ٢؛ ٧٥، رقم ١٧٤١؛ ابن أبي حاتم ١؛ ١؛ ٣٥٨ رقم ١٣٦٣؛ الصفدي (وافي) ١٠؛ ١٤٩، رقم ٤٦٠٨.

(٢٠) الفسوي ١؛ ٧١٨، - ٤ - ٦؛ ٢؛ ٦٩١، ٩ - ١١؛ هو مكي أيضاً طبقاً لما ورد في (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٦٧، ١.

(٢١) الفسوي ١؛ ٧٢٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٢٢) راجع ٢-١-٢-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٣) العقيلي و(ميزان)، الموضع السابق. [visio beatifica = رؤية <الرب> المبهجة؛ «قال له يسوع لأنك رأيتني . . .»، يوحنَّا ٢٠:٦٢. (مراجعة الترجمة)]

(٢٤) (علل) ١٠٢، رقم ٦١٠.

المِحْنَة في عصر المأمون سنة ٢١٨هـ، وكان أول من أيد هذه العقيدة الجديدة.[٢٥] غير أن اتجاهه الجهمي لم يكن يرتبط كثيراً بجهمية البصرة، وكان قبل ذلك *قاضياً* في بلدة الري.[٢٦]

٥-٢-٢ الإباضيّة

عادت جماعة الإباضية في البصرة للأضواء منذ زمن قريب مضى. وكان تاديوس ليويكي Tadeusz Lewicki الوحيد الذي تتبع تطور هذه الجماعة؛[١] إلا أنه في العقدين الأخيرين تم إنجاز العديد من أطروحات الدكتوراه في هذا الموضوع بالإنجليزية والفرنسية والألمانية.[٢] وقد أدى وجودها الهامشي إبان القرون الماضية إلى صعوبة الوصول إلى مصادر الإباضية الرئيسية، فقد حُفظت المخطوطات في أماكن بعيدة ونائية، وأصبح من العسير الحصول على الطبعات الحجرية التي أصدرتها المطبعة الحجريّة البارونية بالقاهرة، وهو نفس الشيء الذي ينطبق على الطبعات الجزائرية. غير أنه لا ينبغي أن تنسينا سعادتنا بهذا التغير التدريجي لحالة التحقيقات التي تمس حركة الإباضية مما يجعلها الآن محط اهتمام البحث في جميع أنحاء العالم، إن الاقتصار على بحث الإباضية داخل حدود البصرة سوف يمنحنا صورة أحادية النظرة، فالمؤرخون الإباضيون كتبوا مؤلفاتهم في المغرب العربي وفي عُمان، فلم تعد البصرة بالنسبة لهم بمثابة الماضي النموذجي. يُلاحظ كذلك أن الروايات القديمة التي بين أيدينا قد أُعيد تناولها مراراً وتكراراً، فليس للإباضية تراث جديد.

---

(٢٥) الطبري ٣؛ ١١٢٠، ٩ - ١١. عنه (تاريخ بغداد) ٦؛ ١٦٠ - ١٦٢ رقم ٣٦٠٧، و(ميزان) رقم ١٥١٥.

(٢٦) (تاريخ بغداد) ١٦١، ٤؛ أيضاً تحت ج-٣-٣-١ *مراسيم المأمون* ، *نهاية* ، في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١) راجع مقاله التلخيصي (*الإباضية Ibadiyya*) ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam, New Edition ٣؛ ٦٤٨- ٦٥٠، ومقاله (الإباضية في الوطن العربي وفي أفريقيا The Ibadites in Arabia and Africa) ضمن Cahiers d'Histoire Mondiale ١٣/ ١٩٧١/ ٥١ - ٥٣. هناك قائمة بمؤلفاته ضمن FO ١١/١٩٦٩/ ٧ - ٩.

(٢) لا يمكن الاستغناء في هذا الصدد عن أطروحة النامي A. Kh. Ennami (دراسات في الإباضية Studies in Ibadism) كامبردج Cambridge ١٩٧١. من المهم أيضاً مراجعة أعمال كوبرلي Cuperly وربشتوك Rebstock وشفارتس Schwartz، أيضاً عِوض خليفات (*نشأة الحركة الإباضية*) (أمان Amman ١٩٧٨). انظر فيما بعد، أكثر دقّة.

أما المصادر غير الإباضية - كمصادر المؤرخين وكتب الفرق - فلم يحبذ المرء الأخذ منها، نظراً لاتجاهاتها العقدية. أدى هذا إلى نوع من تخيل وجود تطور أصولي مستمر، لا يولي اهتماماً كبيراً بما يقع في العالم الخارجي الذي يحيط بالحركة.

٢-٢-٥-١ عبد الله بن إباض

لم يذعن النقل عن الروايات القديمة إذعاناً كاملاً لهذا التصور، فبعض هذه الروايات غير الملائمة تم تنحيتها. على العكس من ذلك نجد أنه تم سد الثغرات التي كانت موجودة فعلاً في المصادر القديمة. نلاحظ هذا بشكل واضح عند عبد الله بن إباض بوصفه البطل الاسطوري (Heros eponymos) لهذه الحركة. تكاد كتب تأريخ الإباضية لا تعرف شيئاً عن هذا الرجل، فطبقاً لما يذكره ابن حزم فلم يكن أحد من أتباع الإباضية في الأندلس - ربما يُقصد بهم النُكَّار ؟ - يعرف عنه شيئاً مع بداية القرن الخامس الهجري.[١] ونفس الوضع نلاحظه في المصادر القديمة، فالكلام الذي يذكره الطبري في سياق حديثه عن وقائع سنة ٦٤ هـ معتمداً في ذلك على *كتاب الأزارِقَة* لأبي مِخْنَف، والذي يذكر فيه أسماء ثلاثة أشخاص اعتبرهم مؤسسي حركة الإباضية، وهم عبد الله بن إباض وعبد الله بن صَفار ونافع بن الأزرق. هذا الكلام لا يعدو كونه أساطير تُحكى،[٢] فنلاحظ أن الآراء الفقهية وكذلك الأحاديث النبوية التي يتم تداولها في إطار هذه الحركة، كلها ترجع إلى جابر بن زيد الأزدي، أو أنها تُروى عن طريقه، علماً بأن جابر هذا عاش بعد نحو جيل من هؤلاء الثلاثة. كثيراً ما قد أبرز البحاث هذه النقطة في الآونة الأخيرة، وهي الحقيقة التي لم ينكرها أيضاً الكتاب الإباضية من أمثال النامي Ennami. وكان ويلكنسون J. C. Wilkinson هو أفضل من وضح النتائج التي يمكن أن تترتب على هذه الحقيقة،[٣] إذ أثبت أنه حتى

---

(١) (فِصل) ٤؛ ١٩١، ١٠ - ١٢.

(٢) راجع ٢؛ ٥١٧، ١٣ - ١٥؛ عن المصدر راجع سزكين Sezgin (أبو مِخنَف Abu Mihnaf) ١٠٠. علاوة على ذلك هناك الكلام عن رجل يُدعى حنظلة بن بَيهس، الذي يُتصور أنه مؤسس البيهسية (راجع تحت ٣-١-٤-١-١ من هذا الجزء من الكتاب، هامش[٧]). والمعلومات التي أوردها أبو مِخنَف والطبري اقتبس منها كُتاب السير والتراجم من أمثال ابن الكلبي (راجع كاسكل Caskel، جمهرة ٢؛ ١١٣ a)، ابن حزم (جمهرة الأنساب ٢١٨، ٢) أو ابن دريد (اشتقاق ٢٤٩، المقطع قبل قبل الأخير).

(٣) راجع مقالته ضمن Studies in the First Century of Islamic Society، تحقيق جوينبول Juynboll ص ١٢٥ - ١٢٧؛ هناك ص ١٣١ - ١٣٣.

القرن الثاني الهجري لا يمكن الحديث عن وجود حركة *إباضية* كاملة المعالم، فالحركة التي يدّعي بعض مفكري المنفى أنها تحددت معالمها آنذاك، كانت في الحقيقة حركة منفتحة على أية أفكار شبيهة يمكن أن تأتي لها من المناخ المحيط بها. نفس الأمر ينطبق كذلك على الخوارج، فلم تكن حدودها طبقاً لما تنوه إليه كتب الفرق واضحة في البداية وضوحاً بيناً. لذلك يكاد لا يمكن الفصل بين الإباضية والصفرية، حتى أهل ذلك الزمان لم يقدروا على مقابلة إحداهما بالأخرى على نحو حاسم؛[٤] حيث لم يتمكن المرء إلا من الفصل بين الإنعزاليين الذين يرون النجاة في القيام بهجرة جديدة، وبين أولئك الذين كانوا يطمحون إلى الحفاظ على وحدة *دار الإسلام* والقيام بإصلاح من الداخل.

هناك رسالتان يُعتقد أنه من خلالهما يمكن الكشف عن أغوار الماضي، فيهما يُروى أن عبد الله بن إباض بعث بهما إلى عبد الملك؛ إلا أن الشكوك حامت حول أصل هاتين الرسالتين بعد الأبحاث التي قام بها كوك M. Cool.[٥] فلم يُستشهد بإحدى الرسالتين إلا في وقت متأخر من خلال البَرادي (النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي)، وذلك في رسالة لجابر بن زيد بعث بها رجل شيعي؛ حيث يرى كوك Cook الذي يرفض صحة نسبة هذه الرسالة، أنها ترجع إلى ما قبل [terminus ante quem =] منتصف القرن الثاني الهجري. أما الرسالة الثانية، والتي يوجد حتى الآن إجماع على أصليتها،[٦] فصاحبها في الحقيقة - كما يرى كوك - هو جابر بن زيد، الذي لم يبعث بها للخليفة عبد الملك، وإنما بعث بها إلى عبد الملك بن المُهَلَّب. على ذلك يكون التقييم التاريخي لها أقل ثبوتاً مما افترضه كوك، ذلك لأن عبد الملك بن المُهَلَّب أناب عن والي البصرة في مهمة *صاحب الشرطة* بين أعوام ٧٥ إلى ٨٦ هـ، ويبدو أنه استقبل هذه الرسالة آنذاك.[٧] وعلى ذلك نكون قد فقدنا آخر معلومة عن ابن إباض، كان يمكن أن يكون لها وجاهتها في التعريف بشخصية هذا الرجل.

---

(٤) يصف الجاحظ أبا عبيدة التميمي (عنه انظر فيما بعد) بـ«*إباضي من علماء الصفرية*» (*بيان* ١؛ ٣٤٧، ٦ - ٧؛ راجع أيضاً (الحيوان) ٣؛ ٢، ٤٠٢، ٦).

(٥) (عقيدة Dogma) ٥٣ - ٥٥.

(٦) راجع النظرة البحثية العامة التي قام بها كوك Cook ٥٧ - ٥٨.

(٧) هكذا يرى كروني وهندس Crone وHinds، *خليفة الله God's Caliph* ٦١، هامش ٢١. وتُؤرخ الرسالة منذ زمن بعيد في عام ٧٦هـ أو بعد ذلك قليلاً.

لا يمكن أن نواصل تتبع أبعاد هذه المشكلة؛ على الرغم من ذلك فليس من المفيد أيضاً إنكار أنه كان يوماً من الأيام يوجد شخص يُدعى عبد الله بن إباض،(٨) فمثل هذا الإنكار سيزيد الأمور تعقيداً. على العكس من ذلك يصبح من المفيد إجراء بحث يتحرى الموضع الذي وردت فيه كلمة «إباضية» لأول مرة. ومن الملاحظ أن هذه الكلمة وردت متأخراً، فالإنامي مثلاً يجد أول ورود لها في كتاب (*أصول الدَينونة الصَافية*) للبربري عمروس بن فتح (تُوفي ٢٨٣هـ/ ٨٩٦ م).(٩) ولا عجب من ذلك، فالإباضية يتحدثون عن أنفسهم على اعتبار أنهم يتحدثون عن *المسلمين*.(١٠) فقد كانوا على علم بأن اسم «الإباضية» يُستخدم خارج نطاق دائرتهم، فمثلاً المؤرخ أبو سفيان(١١) يذكر اسم الإباضية في نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي على لسان الخليفة المنصور.(١٢) يُروى أيضاً استخدام هذا الاسم من قِبل النفس الزَكِيَّة.(١٣) والمصادر التي يرجع إليها الأشعري في استخدامه لهذا الاسم مثله في ذلك مثل كل كتب في الفرق والملل، تُنسب إلى النصف الأول من القرن الثالث

---

(٨) هكذا عند كوك Cook ٦٤ - ٦٥. يتبنى كل من ولكنسون Wilkinson وكوك Cook فكرة أن الاسم يندرج ضمن قائمة الأزرق/ الأزرقية والأصفر/ االصُفرية. غير أن كوك Cook يرجع بذلك إلى زمان أسبق، فيرى أن اسم «*إباض*» لا يُشتق من كلمة «*أبيض*» (راجع ص ١٨٢ وما بعدها، هامش ٩٦، الذي يرجع إلى لاني Lane، معجم *Lexikon* ٦). كذلك فإن مؤسس الصُفرية لا يقول الطبري أن اسمه هو ابن الأصفر، وإنما الصفار، وعليه فقد كان هذا الرجل ابناً لأحد النحاسين. وفيما يتعلق بوجه عام بابن إباض راجع كذلك خُليفات (نشأة) ٧٥ - ٧٧، وفاروق عمر (*الخليج العربي*) ٨٤ - ٨٦، حيث يشعر المرء بالثقة الكبيرة التي يوليها المؤلف للمصادر. وقلة المعلومات عن هذا الرجل توضحها القصة التي يوردها المرزباني في كتابه (*أخبار السيد الحِميري*) والتي أوردها عبد الحسين أحمد الأميني (*الغدير في الكتاب والسنة والأدب*) ٢؛ ٢٢٨، السطر الأخير والسطران السابقان له، حيث يُذكر أنه عاش في زمن المنصور. كذلك فإن نويات Nouiouat الذي كتب مقالاً عنه ضمن REI ٤٨/ ١٩٨٠/ ٨٢، يتعجل عندما يخلط بينه وبين عالم الكلام عبد الله بن يزيد (راجع ٢-١-٤-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٩) (دراسات في الإباضية Studies in Ibadism) ٥، مقتبس عند كوك Cook ٦٤. عن عمروس راجع تحت ٣-١-٤-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٠) راجع في ذلك شفارتس Schwartz (بدايات الإباضية Anfänge der Ibaditen) ٢٢ - ٢٣.

(١١) عنه راجع تحت ٢-٢-٥-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) كوك Cook (عقيدة Dogma) ١٨٢، هامش ١٠٤؛ حيث يوجد أيضاً استشهاد آخر.

(١٣) في عمله (كتاب السير)، هذا إذا سلمنا إلى أن هذا الكتاب أصيل في طبعته الموجودة بين أيدينا (راجع تحقيق السيد R. as-Saiyid ضمن مجلة كلية الآداب في صنعاء ١١/ ١٩٩٠، هناك ص ١٢٠، - ٨).

الهجري/التاسع الميلادي على أدنى تقدير.[١٤] أما في عُمان فنجد الإباضية أنفسهم يستخدمون هذا الاسم.[١٥] يترك هذا انطباعاً بأن هذا الاسم كان يرتبط بجماعة واحدة بعينها، ونقصد بها أتباع شخص يُدعى حارث بن مَزيد، الذي ربما كان معاصراً لأبي سفيان.[١٦] وهذا الرجل كان دائماً ما يُلقب بـ«حارث الإباضي»؛[١٧] بل إن المقدسي يغير اسمه إلى حارث بن إباض، وذلك من أجل أن يبين لماذا أن أتباعه كانوا يُسمون بـ«الإباضية» وليس بالحارثية.[١٨] والسبب الحقيقي في ذلك يرجع إلى أن هؤلاء بعد *المُحَكِّمَة* الأوائل لم يكونوا يعترفون إلا بابن إباض إماماً لهم.[١٩]

يبدو أنهم فعلوا ذلك لأنهم كانوا قدرية.[٢٠] لهذا ينبغي أن نتساءل هل أن صفة القدرية لا تلحق أيضاً بابن إباض نفسه، وعليه لم يحبذ أسلافه الجبريين ذكر اسمه إلا قليلاً. غير أننا ليس بين أيدينا دليل على هذا الافتراض باستثناء إشارة قد توحي بذلك، حيث يحفظ لنا ابن حزم رواية تذكر أن ابن إباض تحول إلى الثعالبة وهي جماعة منبثقة عن العجردية.[٢١] وعلى نحو غير منضبط تاريخياً يروي الكعبي أنه كان ينتمي إلى المعتزلة، ويذكر الكعبي أيضاً أن هذا كان السبب في أن أصحابه لم يكترثوا به كثيراً.[٢٢] مع ملاحظة أن الثعالبة - وهم أتباع شخص يُسمى بثعلبة - وكانوا قد أقاموا في وقت متأخر في نيسابور، لم يعتقدوا بالقضاء والقدر فيما يخص أفعال الإنسان.[٢٣] ويطرح السؤال نفسه الآن عن سبب مجيء ابن إباض إلى إيران. غير أنه لا يتسنى الآن الإجابة على هذا السؤال.

---

(١٤) ويبدو أنه من الخطأ ما قاله الملطي عندما نسب الاسم إلى شخص يُدعى إباض بن عمرو (التنبيه والرد ٤٢، ٥/٥٢، ١٠).

(١٥) (السير والجوابات) ١؛ ٢٠٩، - ٧ - ٩، به إطراء لابن إباض.

(١٦) عنه راجع تحت ٢-٢-٥-٣ من هذا الجزء من الكتاب

(١٧) هكذا عند الأشعري (مقالات) ١٠٤، ٦؛ الشهرستاني ١٠١، - ٤/٢٤٧، ١٠.

(١٨) (بدء) ٥، ١٣٨، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ راجع أيضاً السمعاني (أنساب) ١؛ ٨٧، ١ - ٣.

(١٩) البغدادي (فرق) ٨٤، ١٢ - ١٤/١٠٥، ٨ - ١٠. أيضاً عمر (خليج) ٨١ - ٨٢.

(٢٠) راجع تحت ٢-٢-٥-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢١) (فِصل) ٤؛ ١٩١، ١٠.

(٢٢) رجع إليه نشوان الحِميري في (حور) ١٧٣، ٧ - ٩، وابن المرتضى (البحر الزخار) ١؛ ٤٩، ١٤ - ١٥.

(٢٣) راجع تحت ٣-١-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب.

٢-٢-٥-٢ تطوّر جماعة الإباضيَّة البَصْرِيَّة

كانت غالبية الإباضية في المغرب يطلقون على أنفسهم اسم «*الوَهْبيَّة*»، نسبة إلى عبد الله بن وهب الراسِبي، وهو من خوارج العراق القدماء، كانت له وجاهة اجتماعية عالية بسبب ما أُشتهر به من ورع، وقد سقط صريعاً في معركة النهروان؛[١] غير أن هذه المعلومات ليست ذات قيمة تاريخية. أما صاحب الاسم التالي فيُعتبر بمثابة الشخص الذي اكتسبت من خلاله الجماعة الإباضية البصرية ملامح مميزة لأول مرة في تاريخها، ولم يكن صاحب هذا الاسم أكبر سناً من إباض؛ بل إنه ينتمي إلى جيل لاحق بجيله، إنه:

أبو الشَعْثاء جَابِر بن زِيد الأَزْدِي الجَوْفي[٢]

ينتمي إلى - أو من *موالي* -[٣] بني يحمد، أو من التابعين لهم، وهذا يعني أنه كان مولى لأزد شنوءة. وُلد في عُمان بالقرب من نزوة،[٤] ويبدو أنه استوطن بعد ذلك في البصرة سنة ٦٠هـ/ ٦٧٩م تقريباً،[٥] بعدما كان بنو أزد قد هاجروا إليها بأعداد كبيرة،[٦] وتُوفي بها سنة ٩٣هـ/ ٧١٢م، ثم حدث بعد ذلك أن جعل الناس يذكرون تاريخاً متأخراً لوفاته، لدرجة أنهم قالوا بأن وفاته حدثت بعد عقد من هذا التاريخ. غير أن هذا لا يعدو كونه نتيجة محاولة تقريب لسنة وفاته، ويبدو أن الذي قام بذلك هو المؤرخ الإباضي أبو سفيان، وقد حفظه لنا الشماخي في عمله (كتاب السير).[٧]

---

(١) عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١، ٥٤ فهرست. أما ابن حوقل وكذلك عبد الله بن إباض فيعتمدان على رواية محلية في قولهما أنه وُلد في جبل نفوسة (*صورة الأرض* ٣٧، ٩- ١٠).

(٢) هذا النسب لا يرد إلا في المصادر غير الإباضية (*تهذيب التهذيب* ٢؛ ٣٨ - ٣٩ رقم ٦١).

(٣) هكذا طبقاً لما ورد عند المسعودي (مروج) ٥؛ ٤٦٢، ١ -٢/ ٤؛ ٣٩، ٢ - ٣.

(٤) ولكنسون Wilkinson (تاريخ الإمامية في عُمان The Imamite Tradition of Oman) ١٤٩؛ كذلك راجع خميس بن سعيد الشقصي (منهج الطالبين) ١؛ ٦١٥، - ٦ - ٨.

(٥) راجع تحت ٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٦) ربما أن نسبه هذا يرجع إلى درب الجوف في البصرة، غير أن من المحتمل الأكثر أن يكون المراد منطقة الجوف الموجودة في عُمان (راجع السمعاني، *أنساب* ٣؛ ٤١٦، ١ - ٣).

(٧) راجع ص ٧٠، ١٠ - ١٢؛ كذلك ولكنسون Wilkinson ضمن Studies ١٣٣ - ١٣٥. هذا التاريخ المتقدم الموضوع لوفاته ليس له وجود في المصادر القديمة فحسب مثل (طبقات خليفة) ٥٠٢ - ٥٠٣ رقم ١٧٢٩، أو أبو زرعة ٢٤١ رقم ٢٧٦، وإنما أيضاً من خلال التأريخ غير المباشر عند الفسوي ٢؛ ٥٤، ٤ - ٦.

لا يمكن اعتبار جابر بن زيد *إباضياً* قحاً، كذلك فهو بالنسبة للكتاب من غير الإباضية بمثابة رجل من الثقات غير المطعون فيهم،[٨] لذلك كانت هناك محاولات لإزاحة أية فكرة تقول بأنه كان إباضياً، منها ما قيل أنه هو نفسه كان يحتج على أولئك الذين ينعتونه بالإباضي.[٩] كذلك فإن التأكيد على أنه أيد صراحة *كتاب الإرجاء* يعكس مثل هذه المحاولات،[١٠] فروح هذا الكتاب لا تتفق اتفاقاً تاماً مع رؤى الإباضية. يُعرف عن جابر بن زيد أنه سبق الحسن البصري في اكتساب وجاهة اجتماعية بسبب فتواه التي كان يطلقها في المدينة؛[١١] بل إن الحسن البصري نفسه اعتمد عليه في بعض آرائه.[١٢] وقيل عنه إن صيته وسمعته كانا يطغيان على صيت الحسن البصري وسمعته؛[١٣] إلا أن الناس أقروا بأن السبب في ذلك راجع إلى أن جابر في الأعوام الأخيرة التي سبقت موته كان غير محظور عليه الكلام على العكس من الحسن البصري، الذي منعه الحجاج سنة ٨٣هـ/ ٧٠٢م من الحديث إلى الناس؛[١٤] أما جابر فكان يؤدي خطبة الجمعة دائماً على نحو فائق.[١٥] واضح أيضاً أن تأثيره في المصادر غير الإباضية قد امتد حتى بعد موته وموت الحسن البصري. مما يدل على ذلك كتاب *أقوال قتادة*، حيث يُرجع إليه أكثر بكثير مما يُرجع إلى الحسن البصري.[١٦] بالإضافة إلى قتادة فهناك تلميذ آخر من تلاميذ الحسن البصري،[١٧]

---

(٨) راجع الترجمات في (طبقات ابن سعد) ٧؛ ١؛ ١٣٠ - ١٣٥؛ الفسوي ٢؛ ١٢ - ١٤؛ أبو نعيم ٣؛ ٨٥ - ٨٧؛ هناك معلومات أخرى عند سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٥٨٦. وبوجه عام عن جابر راجع خليفات ٨٦ - ٨٨ وروبناكي Rubinacci ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopediaof Islam, New Edition، ٢؛ ٣٥٩.

(٩) طبقات ابن سعد ٧؛ ١؛ ١٣٢، ٥ - ٦.

(١٠) الفسوي ٢؛ ١٣، ٣ - ٥؛ أيضاً Arabica ٢١/ ١٩٧٤/ ٤٠ - ٤١، وكوك Cook ٧٤ - ٧٥.

(١١) راجع تحت ٢-٢-٣-١ من هذا الجزء من الكتاب؛ الفسوي ٢؛ ٤٨، ٧ - ٩.

(١٢) (أقوال قتادة) ٧٩، ٦ - ٧.

(١٣) الكعبي (مقالات) ٨٦، - ٥ - ٦، والفسوي ٢؛ ٤٨، ٧ - ٩. عن أحد مواقف الإباضية راجع ولكنسون Wilkonson ٢٤٣ - ٢٤٤، هامش ٢٣.

(١٤) راجع تحت ٢-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٥) هذا لا نجد له إنكاراً حتى في كتب الإباضية أنفسهم (راجع محبوب بن الرحيل «*سيرة إلى أهل حضرموت*» ضمن (*السير والجوابات*) ١؛ ٢٩١، ٥ - ٦)؛ بوجه عام راجع ولكنسون Wilkinson ١٣٦. رجوعاً إلى الدرجيني، *طبقات* ٢٠٧، ٧ - ٩، كان الحسن متخفياً عندما مات جابر.

(١٦) راجع تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب. علاقته الطيبة بقتادة مذكورة في (حلية الأولياء) ٣؛ ٨٦، ١٧ - ١٨.

(١٧) عنه راجع ٢-٢-٧-١-١ من هذا الجزء من الكتاب.

وهو أيوب السختياني، كان قد كال أيضاً بالمديح لجابر بن زيد.[١٨] وقد حُفظت لنا عنه أول أقدم المحاولات في إثبات الترتيب التاريخي لسور القرآن.[١٩]

يمكن التعرف على طريقة جابر في المسائل الفقهية من خلال رسائله التي تعبر حقاً عن النمط الرصين في الكتابات القانونية، وقد وصلت إلينا هذه الرسائل مكتوبة بخط اليد، وعليه فتبدو أنها أصلية.[٢٠] يعتمد جابر غالباً على *الرأي* في استنباط الأحكام؛ حيث نجده يعتمد في احد المواضع على ابن عباس، الذي كان قد درس على يده. على العكس من ذلك لا نجده يقتبس الأحاديث، وقليلاً ما يقتبس من القرآن. وعدم اقتباسه من القرآن يرجع إلى أن القرآن لا يسعف في إعطاء أحكام في القضايا المتفرعة؛ غير أن هذا يدل - ولو ضمنياً - على أن جابر لم يكن قد توصل بعد إلى إمكانية توسعة معاني الآيات من خلال مبدأ القياس. من المهم أيضاً معرفة أن أجزاء كبيرة من الرسائل كانت موجهة إلى بني المهلب وإلى نساء من أسرهم، وفي هذا يبرز الأصل المشترك لبني أزد العُمانيين. وهناك استفتاءات كانت قادمة من عُمان نفسها، فوردت مثلاً رسالة من شخص يريد أن يعرف هل من الذنب ألا يذهب المرء إلى خطبة الجمعة بسبب أنه لم يسمع آذان الصلاة؟[٢١] يُذكر أنه ألف رسالة بعنوان (*رسالة الرَجوف*)؛ غير أننا للأسف لا نعرف شيئاً عن محتواها،[٢٢] ويُذكر كذلك أن *ديوانه* - ربما يقصد مجموعة فتاويه - كانت محفوظة في بغداد حتى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.[٢٣]

---

(١٨) ابن حنبل (علل) ٢٤٢ رقم ١٥٢٩ و٣٨٧ رقم ٢٥٨٤ = الفسوي ٢؛ ١٢، ٥ - ٧. - كذلك فإن الحسن البصري كان الإباضية يولون له قدراً كبيراً (راجع الترجمات في *الصحيفة القحطانية*، Ms. Rhodes Housē Afr. ص ٣، ٢٤٠ a). ويقتبس عنه ربيع بن حبيب.

(١٩) السيوطي (إتقان) ١؛ ٢٥، ٨ - ١٠، كذلك تحت ٢-٢-٣-٣ من هذا الجزء من الكتاب.

(٢٠) راجع الإنامي Ennami ضمن JSS ١٥/ ١٩٧١/ ٦١ -٦٢، كذلك التحليل المستفيض للمحتوى في أطروحته للدكتوراه ص ٧٥ - ٧٧؛ أيضاً ZDMG ١٢٦/ ١٩٧٦/ ٢٧ - ٢٩، و١٢٧/ ١٩٧٧/ ٢٢٦ - ٢٢٧. كذلك فإن كوك Cook نفسه لا يشكك في أصليتها (عقيدة Dogma ٦٣ و٦٦).

(٢١) محبوب بن الرَحيل (سيرة) ٣٠٩، ١٠ - ١٢.

(٢٢) المرجع السابق ٣١٥، المقطع قبل الأخير .

(٢٣) أبو زكريا (*سِير الأئمَّة*) ٩٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ ترجمة تورنو Le Tourneau ضمن Revue Africaine ١٠٤/ ١٩٦٠/ ٣٢٦ وما بعدها، والدَرجيني (طبقات) ٨٠، ١١ وما بعده؛ غير أن ما يورده يأتي في شكل قصص ديني. كذلك ZDMG ١٢٦/ ١٩٧٦/ ٥٢، هامش ٥١، وحديثاً ولكنسون Wilkinson ضمن Der Islam ٦٢/ ١٩٨٥/ ٢٤٥ - ٢٤٦. تم جمع فتاوى جابر الفقهية على نحو جيد يوجب الامتنان عند يحيى محمد بكوش (فقه الإمام جابر بن زيد) ١-٢، (الجزء الثاني، الجزائر ؟) ١٩٨٨.

بعد موت جابر تسببت العلاقات التي كانت قائمة مع بني المهلب في وجود ضحايا في صفوف أولئك الذين أقاموا مصالح معهم بسبب الانتماء *القَبَلي* الواحد، أو ربما أيضاً بسبب الاقتناعات الدينية الواحدة. فبعد إخفاق تمرّد يزيد بن المهلب قامت السلطات بتتبع كل أتباعه، ومن بينهم كان أيضاً الإباضية(٢٤).

وكان من بين العلماء الذين حفظتهم ذاكرة التاريخ فيما يتعلق بتراث الإباضية المتأخر:

ذُمام(٢٥) بن السائب الأبدي

درس على يد جابر بن زيد، وقد وصلتنا روايات جابر من خلاله.(٢٦) يرجع نسب ذُمام إلى عُمان، مثله في ذلك مثل جابر، حيث ينتمي إلى أسرة بدوية؛ غير أنه وُلد في البصرة.

أما صاحب الاسم التالي فكان ينتمي إلى قبيلة أخرى، ونقصد به:

أبو نوح صالح بن إبراهيم الباهِلي الدَهَّان

كان تاجراً للزيوت، ولم تكن له أية علاقة بعُمان، وربما أن لهذا السبب لا نجد له ذكراً كثيراً في التراث الإباضي. يُكتفى عند ذكر اسمه في هذا التراث بـ«أبو نوح صالح الدهان»،(٢٧) أما الوسياني فيضيف إلى اسمه - ويبدو أنه على خطأ في ذلك - بـ«صالح بن نوح».(٢٨) وهناك معلومات أفضل عنه في مصادر أهل السنة، والاسم

---

(٢٤) راجع تحت ٢-٢-٣-١- و ٢-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب. وبوجه عام عن دور هذه الأسرة راجع نافع توفيق عبود، *آل المُهَلَّب بن أبي صفرة ودورهم في التاريخ حتى منتصف القرن الرابع الهجري* (بغداد ١٩٧٩) وحديثاً كروني P. Crone ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam, New Edition ،٧، ٣٥٨ - ٣٦٠، تحت *Muhallabids*.

(٢٥) الحركات الموضوعة هنا على اسم ذُمام أنقلها عن ولكنسون Wilkinson، الذي ربما يعتمد في ذلك على الطريقة المعهودة في عُمان حالياً في نطق الاسم. ويمكن أيضاً نطقه بـ«*ذِمام*» (راجع لان Lane ١٨٠١ c). أما ليفيكي فيكتبه «*ذُمَّام*» بتضعيف الميم دون ذكر أية اسباب لهذا، راجع ضمن REI ٨/ ١٩٣٤/ ٧١.

(٢٦) الإنامي Ennami ضمن JSS ١٥/ ١٩٧٠/ ٦٨ أرقام ٣-١؛ ولكنسون Wilkinson ضمن Studies ١٣٥ و١٣٨؛ خليفات ١٠٣. في ذلك أيضاً الدَرجيني (طبقات) ٢٤٦ - ٢٤٨؛ الشماخي (سير) ٨٦، - ٤ - ٦؛ ابن حنبل (علل) ٢٣١، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٢٧) الدرجيني (طبقات) ٢٥٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ الشماخي (سير) ٨٨، - ٦ - ٨.

(٢٨) (سير)، الناشر سموجورتسفسكي Smogorzewski ٢٧٧، ١؛ ٣٧، ٢ - ٤؛ والذي اقتبس منه =

الذي نورده هنا موجود عند الكعبي، الذي يورد لنا الرواية -الغامضة - التي تذكر بأنه كان إباضياً.[٢٩]

على كلٍ فإن هناك نوع من التخبُّط في البيانات. فمثلاً الكعبي يذكر كنية أخرى بجانب كنيته «أبو نوح» وهي «أبو الزهر». وأبوه عند البخاري يُدعى بـ«درهم» بدلاً من «إبراهيم» (٢؛ ٢؛ ٢٧٨ رقم ٢٨٠١ < (تهذيب التهذيب) ٤؛ ٣٨٨ - ٢٨٩ رقم ٦٥١). أما ابن أبي حاتم فجعل منه شخصين، وهو الأسلوب المعتاد عند المتخصصين في الرجال للخروج من المآزق (٢؛ ١؛ ٣٩٣ رقم ١٧٢٢ و٤٠٠ رقم ١٧٥٥)؛ طبقاً لابن حبان فقد كان أبو الزهر صالح بن درهم مدنياً، أما أبو نوح فكان على العكس من ذلك بصرياً (البخاري، الموضع السابق، هامش ١). غير أن ابن أبي حاتم يذكر أن صالح بن درهم هذا كان له ابن اسمه إبراهيم (عنه المرجع السابق ١؛١؛ ١٠٦ رقم ٣٠٢؛ (تهذيب التهذيب) ١؛ ١٢٨ رقم ٢٢٨)، أما البصري شعبة يروي عن أبي الزهر صالح هذا الذي يُقال بأنه مدني (الفسوي ٢؛ ١١٢، ٥). ويبدو أنه تم الخلط بين درهم وإبراهيم بسبب الكتابة الخاطئة. - راجع أيضاً الإنامي *Studies* ١١٤ - ١١٥ فيما يتعلق أيضاً بذُمام بن السائب وبأبي نوح.

كان ذُمام من معاصري صالح جابر بن زيد، إذ إنه يروي عنه،[٣٠] وكان يظهر في إطار الجماعة على اعتباره فقيهاً.[٣١] غير أن هناك تلميذ من تلاميذ ذُمام كان أكثر منه شهرة، وهو:

أبو عُبيدة مُسْلِم بن أبي كَريمة التَميمي

وهو الذي استطاع أن يوجه مصير الجماعة وصولاً إلى عصر المنصور، لا سيما إبان الفوضى التي كانت سائدة مع نهايات الحكم الأموي.[٣٢] كانت الجماعة آنذاك قد

= ربشتوك Rebstock ١٧٨، هامش ٦، وأيضاً شفارتس Schwartz ٤٢. (لقد أجرى اسماعيل العربي في الجزائر سنة ١٩٨٥ تحقيقاً على النصف الثاني للوسياني، أما النصف الأول الذي نعتمد عليه هنا فيبدو أنه لم يعد موجوداً في مكتبة مزاب.)

(٢٩) (قبول الخبر) ٢١٤، - ٦ - ٧؛ قارن أيضاً ابن حجر (لسان الميزان) ٣؛ ١٧٨ رقم ٨٢٠.

(٣٠) الدرجيني، الموضع السابق،؛ الفسوي ٢؛ ١٥، ٩ - ١١؛ الدولابي (كنى) ٢؛ ١٤١، ١٧.

(٣١) (كتاب ابن سلام) ١١٤، ١؛ ابن خلفون (أجوبة) ٣٥، ٨ - ٩، و٦٣، ١.

(٣٢) عنه راجع بوجه عام ليفيكي Lewicki ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam, New Edition، الموضع السابق؛ أيضاً خليفات ١٠٣ - ١٠٥؛ سالم بن حمود السيابي (إزالة الوعثاء) ٣٣ - ٣٥.

اكتسبت شكلها الخاص، ذلك لأن مِخنَف الذي - كما رأينا - قد ضبط دور ابن إباض في عرضه لظهور ابن الأزرق، كان قد مات إبان خلافة المنصور سنة ١٥٧هـ/ ٧٧٥م.

في الواقع فإن من الملفت أن أبا عبيدة مثله في ذلك مثل ضُمام بن السائب - وعلى العكس من جابر - لا نجد له ذكراً في المصادر غير الإباضية على الاطلاق، وقد قال عنه الإباضية أنفسهم إنه كان يلقي محاضراته في البصرة سراً.[٣٣] أما عن وضعه الاجتماعي فقد كان أبو عبيدة *مولى*،[٣٤] واشتغل بصنع القِفَاف.[٣٥] لا ينطلي على جيل أبي عبيد القول بأنه كان يطمح إلى اللحاق بالأسر العربية الأصيلة على نحو ما فعل ابن إباض وربما أيضاً جابر بن زيد. في شبابه إبان عصر الحجاج قبع أبو عبيدة بعض الوقت في السجن؛ غير أنه أصبح بمرور الأعوام بعد ذلك بمثابة رجل قوي في الحركة، فنرى أن المصادر الإباضية تلقبه بزعيم «*جماعة المسلمين*» التي كان لها مجلس يشبه مجلس الشورى أو مجلس الكهان، وقد كان هذا المجلس يتكون من الأعضاء من ذوي النفوذ.[٣٦] فقد بدا لهم أنه بات على المرء أن يزحزح بعض الشيء الصورة الثابتة التي تعرضها الجماعة عن نفسها، غير أنه من المؤكد أن أبا عبيدة لم يشارك في هذا الدور من البداية. فقد حدث هذا فقط في سياق ظهور اتجاه متطرف ملموس بسط إبان العشرينيات من القرن الثاني الهجري سيادته على الحلقات في

---

(٣٣) أبو زكرياء (سير الائمة) ٣٦، ٥ - ٧/ ترجمة Revue Africaine ١٠٤/ ١٩٦٠/ ١١٠.

(٣٤) يذكر الجاحظ أنه كان مولى عند عروة بن أُذينة، وهو الشاعر المعروف (بيان ٣؛ ٢٦٥، ٦ - ٧، وسزكين Sezgin، *Geschichte des arabischen Schriftentums* *تاريخ التراث العربي* ٢/ ٤٢٥). هذا لا يتناسب مع ما ذكره الشماخي (سير) ٨٣، ٧ - ٨، إذ يذكر أنه كان *مولى* عند بني تميم؛ حيث ينتمي عروة إلى عبد منات بن كِنانة (راجع ابن حزم (جمهرة) ١٨١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له). يعتمد الشماخي طبعاً على أن أبا عبيدة نسبه «التميمي». ويصفه الجاحظ أيضاً بـ«*راوي الخوارج*» في *رسالة في الحكمين* (المشرق ٥٢/ ١٩٨٥/ ٤٧٦، ١٢).

(٣٥) *قَفَّاف* (راجع ولكنسون Wilkinson ١٣٧ وشفارتس Schwartz ١١٣). [اشتهر أبو عُبيدة بلقب *القَفَّاف*، لأنه يشتغل بصنع القِفاف، ويُقال أنه أنشأ مدرسة في سرداب قرب البصرة، بعيداً عن عيون بن أُميَّة. وإمعاناً في التمويه ادَّعى صُنع القِفاف وتعليمها حتى سُمِّي بالقَفَّاف . انظر *الإمام أبو عبيده وفقهه*، مبارك الراشدي ، جامعة السلطان قابوس، عمان. (مراجعة الترجمة)] والقُفَة هي السلَّة، وهي عند أهل البصرة السلَّة المستديرة المصنوع سطحها من القار، وكانت تُستخدم عند عبور شط العرب (دوزي Dozy، *Suppl* وكندرمان Kindermann (السفينة في العربية Schiff im Arabischen) ٨٣ - ٨٤؛ كذلك رتر Ritter ضمن Der Islam ٩/ ١٩١٩/ ١٣٩ - ١٤٠، بالرسومات ٢٣-٢٧).

(٣٦) بهذا المصطلح يمكن نعت جماعة الإباضية ذاتها.

البصرة من خلال جماعة الإباضية، فقد كان أبو عبيدة يتبنى آراءً نُظر إليها فيما بعد على أنها غير متشددة.[٣٧] لكن أكثر منه شهرة كان شخص يُدعى أبو محمد النهدي الذي يُعتبر مكسباً كبيراً للإباضية نظراً لأنه كان *خطيباً* مفوهاً. وأبو محمد هذا قام بين أعوام ١١٠هـ/٧٢٨م و١٢٠هـ/٧٣٨م بالهجوم الكلامي على حاكم البصرة خالد القصري الذي كان يتخذ من واسط مقراً له،[٣٨] وذلك تحت مسمع ورضا من *قاضي* البصرة بِلال بن أبي بُرْدَة الذي كان يدير شؤون المدينة.[٣٩]

لقد ذكرنا في موضع سابق أن هذه الظاهرة لا تقتصر على الإباضية وحدهم،[٤٠] كذلك فإن مسمى «*حَمَلَة العِلم*» الذي كان يُنعت به مبعوثي الحركة له وجود خارج المصادر الإباضية،[٤١] والشيء نفسه يسري أيضاً على مفهوم «*أهل الدعوة*» الذي يُستخدم جنباً إلى جنب مع المسمى الأول.[٤٢] كذلك فإنه لم يُقال أبداً أن أبا عبيدة قد قصد هذا التطوير متعمداً،[٤٣] فكان الناس يطلبون النصح عنده نظراً لأن البصرة آنذاك كانت تمثل مركز نهضة الإباضية العلمية؛ غير أن هذا لا يعني حتماً أنه هو الذي ابتعث هؤلاء الذي أُطلق عليهم «*حَمَلَة العِلم*». لم يكن أبو عبيدة كذلك الوحيد الذي تبنى مثل هذه الأفكار، فيُروى في ذلك الزمان أن هشام الدستوائي كان يوزع ملابس باسم علماء الإباضية على البدو من أجل أن يعيشوا حياة كريمة ترضي الله ومن أجل كسب أتباع جدد للإباضية.[٤٤] وأخيراً فنحن لا نعرف بالضبط ما الذي كانت يضمره مركز البصرة من وراء ذلك، فأبو عبيدة كلَّف بعض حملة العلم بإصدار فتاوى، وبذلك يكون قد كلفهم بما يشبه البعثة الثقافية؛[٤٥] غير أن هذا لا يمنع من

---

(٣٧) شفارتس Schwartz ١٠٢ - ١٠٤.

(٣٨) عنه راجع تحت ٢-٢-٣-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٣٩) الدرجيني (طبقات) ٢٥٧ - ٢٥٨ = الشماخي ٩٧، ١ - ٣. كان من عرب الجنوب (راجع ليفيكي Lewiki ضمن FO ١/ ١٩٥٩/ ١٥)، مثله في ذلك مثل بلال بن أبي بردة، وربما هذا ما يفسر اتفاقهما وعنفهما.

(٤٠) راجع تحت ٥ من الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤١) المقصود «ذوو العِلم» (راجع الأزدي، *تاريخ الموصل* ٤٢، ٥).

(٤٢) هكذا تقريباً عند الشماخي ١٢٣، السطر الأخير والسطر السبق له؛ كذلك ليفيكي Lewicki ضمن SI ٩/ ١٩٥٨/ ٧٣.

(٤٣) وهذا ما يؤكده خاصة شفارتس Schwartz (راجع *بدايات* ٩٧ - ٩٨، و١١٤ - ١١٥، و١١٠ و٢٦٦ - ٢٦٨). راجع أيضاً ربشتوك Rebstock (الإباضية Ibaditen) ١٥ - ١٧.

(٤٤) راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٥) شفارتس Schwartz ١١٦ - ١١٧.

أنه كانت هناك أغراض سياسية من وراء ذلك.

مما يلفت النظر أيضاً هو اتساع المدى الذي كانت تنطلق إليه هذه البعثات، فلم يقتصر ظهور المبعوثين على مراعي كلب بين العراق والشام والمناطق العربية التقليدية مثل الحجاز وجنوب الجزيرة العربية والبحرين على نحو ما ذكر هشام الدستوائي، وإنما شمل أيضاً غَدَامس [= قداموس، وتعني بالرومانية «بلد الجلود»] ، في مناطق الزادراتا وبربر النفزاوة وأماكن أخرى من شمال أفريقيا ومصر وخراسان وخوارزم؛ بل أيضاً الهند.(٤٦) ينبئ ذلك بوجود أساس ضخم لهذه العملية، استطاعت الجماعة أن تضعه وأن تتمكن من خلاله إرسال مثل هذه البعثات وجعلها بعد ذلك ذات قيمة. وقد قام [المستشرق البولندي تاديوس] ليفيكي بكشف الستار عن هذا الأساس الضخم، فقد كان الإباضية من كبار التجار، وقد خضعت لهم السوق التجارية وصولاً إلى الهند والصين.(٤٧)

على هذا يمكن القول بأن *جماعة المسلمين* هذه كانت تسير معها جنباً إلى جنب خيوط إمبراطورية تجارية، وهذا يذكرنا بالظروف التي سادت بعد قرون من الزمان في دولة التُجَّار في تمبكتو.(٤٨) غير أنه ينبغي ألا نغفل حقيقة أن الوضع الاجتماعي للتجار في البصرة كان متأزماً جداً. علاوة على ذلك فقد كانت قبيلة أزد من القبائل التي نزحت إلى البصرة في وقت متأخر، وقد واجهوا صعوبات في الاندماج بسبب أن لهم تفرعات عرقية مع عرب الجنوب.(٤٩) ولعل الصواب يحالف ولكنسون Wilkinson فيما ذهب إليه بأن من بين الخوارج الأوائل كان هناك بعض أولئك الذين - على الرغم من أنهم عرب - لم يتخففوا من وجودهم في وضع اجتماعي وضيع تحت قبضة الساسانين حتى بعد دخولهم الإسلام.(٥٠) وقد استعلم المهلب من

---

(٤٦) في ذلك راجع ولكنسون Wilkinson ضمن Studies ١٣٨ - ١٣٩.

(٤٧) راجع مقالته Les premiers commercants arabes en Chine ضمن RO ٩/ ١٩٣٥/ ١٧٣ - ١٧٥.

(٤٨) وهناك أيضاً كانت توجد جماعة للعلماء (ساد Saad، التاريخ الاجتماعي *Social History* ١٢٠ - ١٢٢.

(٤٩) راجع تحت ٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٠) ضمن Studies ١٢٨ - ١٣٠ بالقياس على ثورة خريت بن راشد سنة ٣٨هـ؛ أيضاً كتاب (تراث الإمامة في عُمان) ٩٥ - ٩٦. وشبيه لذلك موجود ولكن بتركيز على نطاق آخر عند اشتور E. Ashtor (التاريخ الاجتماعي Social History) ٣١ - ٣٢، الذي يشير إلى أن نافع بن الأزرق كان ابناً للنحاس من أصل يوناني، وكان عبداً قد أُعتق؛ أي أنه من طبقة سفلى. لذلك فنحن نفترض أن الخوارج لم يكن يُسمح لهم بالانضمام إلى الجيش وكان يُصرف لهم عطاء قليل (راجع سيد، *ابن الأشعث* ٣٣).

جواسيسه بعدما زحف بجيوشه لمقاتلة الأزارقة أن هؤلاء يُجيشون أنفسهم من صفوف النساجين والصباغين والحدادين؛ أي من صفوف الحرفيين الذين لم يكن أحد يرغب في التواصل معهم.[٥١] كذلك فإن القبيلة التي كان ينتمي إليها كل من أبي مِخنَف وابن إباض وابن صفار لم تكن ذات وجاهة اجتماعية خاصة، وهذا يفسر أكثر من أي سبب آخر لماذا أن الخوراج كانوا ينادون دوماً بمبدأ المساواة؟

يتعلق بهذا أيضاً النفوذ الكبير الذي كانت تتمتع به النساء نسبياً في زمن الإباضية الأوائل (راجع ما ورد تحت ٢-٢-٥-٢ و ٢-٢-٥-٣ من هذا الجزء من الكتاب؛ في ذلك أيضاً [فاروق] عمر [فوزي]: [الوسيط في تاريخ] الخليج العربي [في العصر الإسلامي، دار الشروق، دبي-البيان ٢٠٠٠/ ٢٠١٢] ١١٢ - ١١٣). وهذا واضح أيضاً مع جماعات أخرى من الخوارج (راجع القائمة عند الجاحظ، *البيان* ١؛ ٣٦٥، ٢). يُروى أن شبيب بن يزيد الشيباني كان يترك أمه (أو زوجته) لتعظ الناس في الكوفة (راجع تحت ٢-٤-٢-١ من هذا الجزء من الكتاب). *العِلم*

غير أن العمل من أجل هؤلاء القادمين منذ فترة قصيرة هو بالذات كان بمثابة الرسالة التي دعم *حَمَلة العِلم* من خلالها الدعاية لجماعتهم، فكانوا يدعون إلى *البراءة* من أولئك الذين لا يمثلون التعاليم وإلى مولاة أولئك الذين يعيشون بروح الإسلام.[٥٢] ويقصدون بالذين لا يمثلون التعاليم أولئك الذين ينوبون عن الحكومة، وينضم إليهم الوالي وجامعو الضرائب، فالله هو ولي المؤمنين والمتقين،[٥٣] ومن كان وليهم الله فأولئك يكونون أمة لا يُفرق بين بعضها بعضاً. لذلك فالقيادة هنا لا تنتج عن الطبقية بالانتماء القبلي، وإنما عن التسابق في التقوى *والفضل*.[٥٤] والإجابة عن السؤال كيف كان الناس خارج الجماعة يفهمون هذه المبادئ، نجدها في الرواية التي يحكيها لنا المدائني عن ظهور هذا الرجل الذي كان يُلقب بـ«طالب الحق» في صنعاء سنة

---

(٥١) المبرد (كامل) ٦٢٩، ٤، ورايت Wright ١٠٦٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له *مُبَارك*؛ ترجمة رشير Rescher (الخوارج Kharidschiten) ١٣٨.

(٥٢) راجع بالتفصيل تحت ٢-٢-٥-٧ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٣) راجع سورة آل عمران آية ٦٨، وسورة الجاثية آية ١٩.

(٥٤) راجع ولكنسون Wilkinson ضمن Studies ١٣٦ - ١٣٧، الذي يرجع إلى المخطوطة. وقد أسهم هذا الموقف فيما بعد في التغلب على الفروق الاجتماعية، وقد ذكر ذلك الجاحظ (*مناقب التُرك* ضمن *رسائل* ١؛ ٥١، ٦ - ٨؛ ورد لدى المقتبس منه عند موتاهيديه Mottahedeh، *الاخلاص والقيادة* *Loyalty and Leadership* ١٦٢).

١٢٩هـ.[٥٥] يقول المدائني عن هذا الرجل إنه كان يدعو إلى القرآن وإلى سنة النبي،[٥٦] وإلى «توحيد الرب واليقين بالوعيد والوعد وأداء الفرائض والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والولاية لأهل ولاية الله والعداوة لأعداء الله».[٥٧] وكان يرمي الزاني والسارق وشارب الخمر بالكفر،[٥٨] وكان أتباعه ينشرون الخوف بسبب بغضهم اليمني للقريشيين.[٥٩] وأكثر ما يلاحظه المرء في ذلك أن تمرد هؤلاء لم يتصف بالعنف غير الموجه على نحو ما كان عند الأزارقة؛ فمما يدهش أن هذا الرجل الملقب بـ«طالب الحق» كان يحمي بعضاً من معارضيه السياسين،[٦٠] وقد كان الإباضية معروفين بعدم تتبعهم لأي مسلم يلوذ بالفرار.[٦١] كذلك فقد كانوا ينعتون المسلمين غير المطبقين للشرع بـ«*أهل القِبْلَة*»، فكانوا لا يخرجونهم عن جماعة المسلمين على العكس ما كان يفعله الأزارقة من خلال فكرة الهجرة، فالإباضية كانوا يحاولون الإصلاح، حقاً إنهم كانوا متعصبين؛ غير أنهم حافظوا دائماً على بعض الحرية.

غير أنه يبدو أننا استبقنا الأحداث، فالتمردات لم تكن قد هدأت بعد، فالتنظيم كان يحتاج أولاً إلى المال الذي يجب إنفاقه من أجل الجماعة، لهذا تم إنشاء بيت للمال، الذي كان يتبرع فيه التُجَّار الكِبار وكذلك أصحاب الدخول القليلة.[٦٢] وكان صاحب الاسم التالي هو الذي يدير بيت المال هذا:

أبو مَوْدود حَاجِب الطَّائي الأزْدِي

وهو من تجار البصرة من الذين وُلدوا بها، وهو من أصل عثماني، ويُعتبر بجانب أبي

---

(٥٥) (الأغاني) ٢٣؛ ٢٢٤ - ٢٢٦؛ عن هذه الواقعة راجع أيضاً تحت ٤-١-١-٢-١ و ٤-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٦) المرجع السابق ٢٢٦، ١١ - ١٣.

(٥٧) المرجع السابق ٢٢٧، ١ - ٢.

(٥٨) المرجع السابق ٢٢٦، ١٥ - ١٦.

(٥٩) المرجع السابق ٢٣٠، ١٠ - ١١.

(٦٠) المرجع السابق ٢٢٦، ٦ - ٨؛ كذلك ٢٢٧، ٧ - ٨. أيضاً ليفنكي ضمن FO ١/١٩٥٩/٧.

(٦١) الأشعري (مقالات) ١٠٩، ١٠ - ١١؛ راجع أيضاً شفارتس Schwartz، *بدايات الإباضية Anfänge der Ibaditen* ٢٠٩.

(٦٢) راجع ليفنكي Lewinki ضمن Cahiers ٧٣ - ٧٤، وولكنسون Wilkinson ضمن Studies ١٣٩ بتفصيلات أخرى. أول إمام للرساتمة كان يُدعم مادياً من البصرة، ويُروى عنه أنه كان يعيش حياة بدائية جداً (ابن صغير (تاريخ) ١٠، ١٤ - ١٦).

عبيدة من الشخصيات ذات الأهمية بالنسبة للجماعة.[٦٣] لم يكن أبو مودود كذلك من المثيرين للفتن، وإنما كان رجل تقي ورع راسخ في العلم. كانت تُقام في منزله مناظرات دينية وساعات ذكر.[٦٤] يُروى عنه أيضاً أنه كان يفوق أبا عبيدة في تقواه، ويُذكر أنه أعاد صلاة عندما أَمَهما في الصلاة في إحدى السفريات رجل غير إباضي، ذلك لأنه أتى بدعاء *القُنُوت* بعد الركوع في *الرَكْعَة* الثانية من الفجر.[٦٥] واسم أبي مودود مُدْرَج حتى في أكثر مراجع الحديث تشدداً على اعتباره من *المحدِّثين*؛ غير أنها تذكر رواياته بعدم الرضا، ويُعرف عنه روايته عن الحسن البصري وعن جابر بن زيد. ويُروى أنه عندما مات خلف وراءه ديوناً كثيرة نظراً لكثرة ما كان ينفق من أجل الحركة.

الشماخي ١٠٦، ١١ - ١٣. عنه راجع البخاري ٢؛ ١؛ ٧٩ رقم ٢٨٤؛ ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٢٦٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له > (ميزان) رقم ١٦٠٥. ويضيف ابن حبان إلى اسمه «حاجب بن أبي الشعثاء»، غير أننا لا نُرجِّح أنه كان ابناً لجابر بن زيد الذي كانت له هذه *الكُنية*، فمثل هذا الأمر ما كان ليفوت على المراجع الإباضية. ويبدو أنه يُقرأ بـ«حاجب عن أبي الشعثاء» كما هو الحال عند البخاري (كتاب الضعفاء الصغير) ٤٢٦، رقم ٩٢، والميزان، الموضع السابق (شبيهاً لذلك أيضاً عند العقيلي، *ضعفاء* ١؛ ٢٦٨، رقم ٣٧١ : حاجب عن جابر بن زيد). - ربما أن سوء الفهم ناجم عن أن ابن حجر في (تهذيب التهذيب) ٢؛ ١٣٣ رقم ٢٢٢ في روايته عن الساجي (تُوفي ٢٠٨هـ/ ٩٢٠م أو ٩٢١م) يتحدث عن شخص اسمه حاجب بن عمر الثقفي يقول إنه كان إباضياً، مات هذا الشخص سنة ١٥٨هـ/ ٧٧٥م. والأمر هنا يتعلق بأبي خُشينة حاجب، وهو شقيق النحوي عيسى بن عمر الثقفي (عنه راجع تحت ٢-٢-١-٢-٤ من هذا الجزء من الكتاب). وربما أن ابن حجر خلط بينهما راجع إلى أن حاجب الطائي أحياناً يُذكر *باسمه* فحسب.

(٦٣) عنه راجع الدرجيني ٢٤٨ - ٢٥٠؛ الشماخي ٩٠، - ٤ - ٦؛ عمر (خليج) ١٠٩ - ١١١. يبدو أنه كان له ابن يُدعى حَيَّان (الدرجيني ٢٧٥، ٩)؛ عن حفيد له يُسمى حبيب بن حفص راجع خميس بن سعيد (منهج) ١؛ ٦١٩، - ٤.

(٦٤) الدرجيني ٢٤٨، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له = الشماخي، الموضع السابق، أيضا الشماخي ٨٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له١١١، ٥؛ ١١٨، ٧ - ٨.

(٦٥) المرجع السابق ٩١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ أيضاً دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam, New Edition ٥؛ ٣٩٥، تحت «قُنُوت»، وكذلك كتابي (*كتاب النكث لنَظّام*) ٦٩، أيضاً وات والش Watt Welch (Islam) ١؛ ٢٨٨ - ٢٨٩.

سوف نتعرض بالمناقشة للمقار المختلفة للجماعة الإباضية في الخارج في مواضع أخرى من الكتاب،(٦٦) ففي هذا المقار فقط وقعت ثورات إبان العصر الأموي المتأخر (منذ سنة ١٢٢هـ/ ٧٣٩ أو ٧٤٠م)، نقصد في المغرب وفي اليمن وفي عُمان.(٦٧) أما البصرة فقد سار التطور فيها منحى مغاير، فقد كانت العيون تلاحظ الناس هناك ملاحظة قوية حتى في أحلك أوقات الاضطراب، فالحركة الإباضية لم تتخلَ هناك أبداً عن منهج *الكِتمان* في الدعوة. وعندما استتبت الأمور للعباسيين، كانت النساء أيضاً همزة الوصل من أجل تكوين علاقات مع النظام الحاكم، ولعلّهن قمن أيضاً باستخدام نفوذهن لصالح هذه الجماعة. وهناك حالتان معروفتان من هذا النوع في عصر المنصور، حيث كان الأزديون، لا سيما بنو المهلب ما يزالون مطمحاً للزواج السياسي.(٦٨) ومن المهم الآن معرفة أن المنصور قد سمح لرجل من الإباضية أن يتولى مهمة تلاوة القرآن في قصره.(٦٩) غير أننا لم نعد نسمع في ظل هذه الظروف الجديدة شيئاً عن أبي عبيدة، ربما لأنه كما يُروى قد أُصيب في نهاية حياته بالشلل،(٧٠) علماً بأنه مات أيضاً إبان خلافة المنصور.(٧١)

أما ذكر بعض المصادر لتاريخ متأخر لوفاته فيرجع إلى أن المغاربة كانوا على جهل عام بما يحدث في المشرق، مما جعلهم يربطون بين أبي عبيدة وبين أحداث وقعت في أزمنة متأخرة. فمثلاً يُقال بأن خروج الوفد الذي كان يود ملاقاة الإمام عبد الرحمن بن رُستَم (١٦٠هـ/ ٧٧٧م- ١٦٨هـ/ ٧٨٤م) في بلدة تاهَرت وقع أثناء حياة أبي عبيدة (أبو زكريا ، سير ٥٤، ٥ - ٦/ترجمة Revue Afr. ١٠٤/ ١٩٦٠/ ١٣١). ويُقال أيضاً أن هناك رسالة بعث بها إلى ابنه عبد الوهاب بن عبد الرحمن (١٦٨هـ/ ٧٨٤م - ٢٠٨هـ/ ٨٢٣م)؛ غير أن هذا القول الأخير به خلط بينه وبين ربيع بن حبيب (راجع ولكنسون Wilkinson ضمن

---

(٦٦) فيما يخص الحجاز راجع هذا الجزء من الكتاب تحت ٤-١-١-٢-١ و ٤-١-٢-١؛ بالنسبة لعُمان وحضرموت راجع ٤-٢-٢، وبالنسبة للموصل ٢-٤-٢-٢، ولخرسان ٣-١-٤-١-٢، ولمصر ٥-٢، أما بالنسبة للكوفة فراجع ٢-١-٤-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب. غير أننا لم نفرد المغرب بالمناقشة، ويمكن الرجوع فيما يخص المغرب إلى أعمال ريبشتوك Rebstock وشفارتس Schwartz، أيضاً تالبي M. Talni : Etudes d'histoire ifriqiyenne ١٣ - ١٥.

(٦٧) حتى هنا لا يمكن بسهولة الفصل بين الحركة الإباضية والحركة الصفرية.

(٦٨) راجع ليفيكي Lewicki ضمن Cahiers ٧٨ - ٧٩.

(٦٩) راجع تحت ٢-٢-٥-٦ من هذا الجزء من الكتاب.

(٧٠) الدرجيني (طبقات) ٢٧٦، ٦.

(٧١) الشماخي ٩١، ١٣ - ١٥.

Arab. Studies ١٩٧٨/٤/١٩٣). ويبقى جديراً للتحقيق رسالة طويلة كتبها في *الزكاة*، كان قد بعث بها عبيد الله إلى جماعته في الأقليات، فذكر فيها مسألة الأشخاص الذين يُؤخذ *العُشر* منهم ومسألة أولئك الذين يستحقونه. غير أن هذه الرسالة لا تحل معضلة التأريخ، فهي غير مؤرخة أصلاً. ويرى خُليفات أن المعني بهذه الرسالة هم أتباع الجماعة في طرابلس، لذلك فإن خُليفات يؤرِّخ الرسالة في عصر أبي خطاب المعافري، أي بين ١٤٠هـ و١٤٤هـ (نشأة ١٤٩). لقد أُدرج هذا التخمين ضمن صفحة عنوان إحدى الطبعات التي ظهرت حديثاً: *رسالة (ابن) أبي كريمة في الزكاة للإمام أبي الخطاب المعافري* (عُمان ١٩٨٢).

يبدو أن مكانة الإباضية تراجع بعد التمرّد الذي قام به إبراهيم بن عبد الله سنة ١٤٥هـ، وربما أن هذا التمرّد كان السبب في أن أُبلغ المنصور بأهم أسماء الجماعة،[٧٢] غير أن هذا العلوي لم يكن يعني للجماعة شيئاً كثيراً.

ربما أن هذا كان السبب في أن صاحب الاسم التالي تولى في هدوء خلافة أبي عبيدة، نقصد به:

أبو عَمْرو الرَبيع بن حَبيب بن عَمْرو الفَراهيدي

يوضح نَسَبُه أنه من أصل عُماني، ويبدو أنه في شبابه عمل في سبيل الحركة هناك بتكليف من أبي عبيدة.[٧٣] كان أبوه حبيب بن عمرو تلميذاً لجابر بن زيد،[٧٤] هذا يعني أنه كانت له علاقات بالبصرة. أما الربيع نفسه فقد درس على يد قتادة، وقد تولى حلقة الدراسة من بعده نزولاً على رغبة أبي عبيدة.[٧٥] عاش الربيع في حي الخُريبة في شمال غرب البصرة، وهو المكان نفسه الذي وقعت فيه معركة الجمل قبل ذلك بأكثر من قرن.[٧٦] لا تذكر المصادر شيئاً عن استمرار البعثات في زمنه، فقد كانت الإباضية قد استقر بها الحال في عُمان وفي تاهرت. مما يميزه قوله بإمكانية

---

(٧٢) الشماخي ١٠٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٧٣) ولكنسون Wilkinson ضمن Studies ١٤٢. عن فراهيد راجع تحت ٢-٢-٥-٦ من هذا الجزء من الكتاب.

(٧٤) سالم بن حمد الحارثي، *العقود الفضية في أصول الإباضية* (بيروت ١٩٧٤)، ص ١٤٩ - ١٥١.

(٧٥) (كتاب ابن سلام) ١١٠، ٦ - ٨. هناك قائمة بأسماء أخرى لمدرسين واردة عند بشر بن غانم (المدونة الكبرى) ٣٠٧، ١١ - ١٣.

(٧٦) [فاروق] عمر [فوزي]، الخليج العربي [في العصور الإسلامية، بيروت ١٩٨٣] ١١٥ طبقاً لما جاء عند العوتبي؛ أيضاً الدرجيني ٢٧٦، السطر الأخير، غير أن هناك يوجد خطأ كتابي. وعن «خُريبة» راجع صالح العلي (خطط البصرة) ١٢٢ - ١٢٤.

وجود إمامين في آن واحد بشرط ألا تتماس أماكن سيادتهما مع بعضها بعضاً.[٧٧] كان للربيع الباع الأكبر في قضية سياسية أُثيرت في مرحلة متأخرة من عمره؛ حيث شهدت مدينة تاهرت [أو يتهرت، في شمال الجزائر] وفاة رُستم الأول، عبد الرحمن بن رُستم سنة ١٦٨هـ/ ٧٨٤م. وأصبحت مسألة من يخلفه مسألةً شائكة، حيث كان هناك مرشحان، كان من بينهما عبدالوهاب نجل عبد الرحمن[٧٨] الذي لاقى تعاطفاً أقل أثناء الاقتراع. وقد استطاع عبد الوهاب أن يظفر لأنه أقر للقبائل بحق التصويت ولأنه أعلن عن استعداده للتنازل عن قيادة الجماعة لمرشح *أفضل* في حالة عدم رضاهم عن سلوكه. غير أن عبد الوهاب لم يفِ بوعديه هذين عندما تولى الأمر، ثم قام بعد ذلك باستدعاء شيوخ الجماعة الذين كانوا مقيمين آنذاك في مكة (ربما لأداء الحج) من أجل الحسم في الأمر. وقف هؤلاء بأغلبية في جانب عبد الوهاب، وكانت حجتهم في ذلك أن الإمام الذي يُنتخب لأول مرة يتمتع بسلطة مطلقة، وهو مسؤول أمام الله فحسب. كان الربيع بن حبيب واحد من هؤلاء الذين أصدروا هذه الفتوى. وقد أدت هذه القضية إلى انقسام الجماعة في المغرب، فقد تجمع المعارضون حول يزيد بن فندين آل افرن - أي أنه كان من البربر - الذي كان بالفعل ضمن لجنة الانتخابات. وعلى الرغم من أن هؤلاء تكبدوا هزيمة؛ إلا أنه بسبب عدم وجود فرض للسيطرة من قبل أل رستم هناك أصبح «النُكَّار» يشكلون الأغلبية فيما بعد.

حقق الربيع من انحيازه بعض المكاسب الاقتصادية، فقد كان الإمام يبتاع من خلاله بضائع لأهل بلده،[٧٩] ويُروى أيضاً أنه استفتاه بعد ذلك في بعض الأمور.[٨٠] حدث هذا عندما كان عبد الوهاب يقيم في جبل نَفوسَة يستعد لغزو مدينة طرابلس، ويبدو أن هذا قد وقع في عام ١٩٠هـ تقريباً.[٨١] عليه يصبح من غير الممكن القول

---

(٧٧) محمود اسماعيل، *الخوارج في المغرب الإسلامي* (بيروت ١٩٧٦) ص ١٢٢، هامش ٣٩٥.

(٧٨) راجع باستفاضة ربشتوك Rebstock ١٦٣ - ١٦٥ بنفس بيانات المصادر، كذلك ليفيكي Lewicki ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia des Islam تحت Nukkar. وفيما يخص الأندلس راجع ملاحظة ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٩١، ٨ - ٩. وقد لاحظ المرء أن جذر «ن-ك-ر» يرد في القرآن بمعنى سلبي، أنظر مثلاً «فنكرهم» آية ٧٠، صورة هود، و«شيئ نُكر» آية ٧٤ سورة الكهف وآية ٦ سورة القمر.

(٧٩) (كتاب ابن سلام) ١١٠، ١٠ - ١٢.

(٨٠) أبو زكرياء ٧٦، ١٤ - ١٦/ ترجمة ١٥٦؛ الدرجيني ٦٦، ٩ - ١١.

(٨١) ريبشتوك Rebstock ٢٢٢ - ٢٢٤.

بأن وفاة الربيع وقعت سنة ١٧٠هـ/ ٧٨٦م على نحو ما قال به بروكلمان Brockelmann(٨٢) وحديثاً أيضاً ولكنسون Wilkinson.(٨٣) لذلك ينبغي افتراض أنه عاش عمراً طويلاً، لكن من المؤكد أنه تُوفي مع نهاية القرن الثاني الهجري عندما انحل خلف بن السمح مع أتباعه عن دولة بني رستم.(٨٤) ويُذكر أنه عاد إلى عُمان قبل موته،(٨٥) ويُروى أنه كلف رجل يُدعى بأبي المنذر بشير بن المنذر النزواني بنشر مآثره.(٨٦)

تُعتبر هذه المآثر هي التي حفظت لنا اسم الربيع حياً في تراث الإباضية إلى يومنا هذا. وقد قام أبو المنذر بتلخيصها في *مُسْنَد* حُفظ للأسف في طبعة متأخرة جداً زمنياً، وهي طبعة غير منظمة تماماً، والذي قام بذلك *الترتيب* هو أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني (تُوفي ٥٧٠هـ/ ١١٧٤م). بذلك يكون القرار قد أُتخذ بشكل نهائي لصالح السلفية، ذلك لأن الإباضية على العكس من المعتزلة لم تتصدّ للحديث. على المستوى نفسه يتضح أيضاً تشابه الشيعة في امتلاكها مرجعية ذاتية، فعلى الرغم من أن الربيع كان يروي في الجيل الأول روايات كثيرة عن العديد من الثقات مثل عائشة وأنس بن مالك وأبي هريرة وأبي سعيد الخضري، ولا سيما ابن عباس، حتى أن مسنده قد قُسم أصلاً طبقاً لهؤلاء الثقات، على الرغم من ذلك فإن في الآونة اللاحقة يكاد يقتصر الرجوع في كل الأمور على جابر بن زيد، وغالباً أيضاً على أبي عبيدة، والأهم من ذلك أننا بعد ربيع نكاد ألا نجد شيئاً جديداً قد أُضيف. ولم يستمر رواد الحركة في الإسهام في تطوير علم الحديث الذي كان في ذلك الوقت ما يزال في مرحلة النشأة، وهذا يفسر وجود العديد من الأسانيد غير التامة.

---

(٨٢) بروكلمان Brockelmann (تاريخ الأدب العربي Geschichte der arabischen Literatur) ٢/ ٨٢٣، استناداً إلى ماسكوري Masqueray.

(٨٣) ضمن Studies ١٤٢، وحديثاً ضمن Der Islam ٦٢/ ١٩٨٥/ ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٨٤) أبو زكرياء ٨١، ١ - ٣/ترجمة ١٦٢. عن الخَلَفية راجع ليفيكي Lewicki ضمن SI ٩/ ١٩٥٨/ ٧٩ - ٨٠ ودائرة المعارف الإسلامية Enzyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٦٥٩ b؛ ربشتوك Rebstock ٢٣٩ - ٢٤١. تواصل وجودها في جربة (أبو زكرياء/ ترجمة Revue Afr ١٠٥/ ١٩٦١/ ١٤١).

(٨٥) ولكنسون Wilkinson، الموضع السابق. عن مشكلة التأريخ راجع كوك Cock: عقيدة Dogma ٥٦ - ٥٧.

(٨٦) راجع ZDMG ١٢٦/ ١٩٧٦/ ٣٣، هامش ٢١. وبوجه عام أيضاً ليفيكي Lewicki ضمن Cahiers ٧٩، ودائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam, New Edition ٣، ٦٥١ a.

تناولتُ هذا العمل بالمعالجة المستفيضة ضمن مجلة ZDMG ‏١٢٦/ ١٩٧٦/ ٣٤ - ٣٦. وقد أضفى ولكنسون Wilkinson حديثاً ببعض المعلومات القيمة في هذا السياق في مقال له.(٨٧) سأقتصر هنا على إبراز أهم النقاط: يتضمن الكتابان الأولان المشتملان على ٧٤٢ حديثاً الروايات التي نقلها الربيع عن أبي عبيدة عن جابر، التي تُعتبر طبقاً لرأي ربيع بمثابة مختارات لأربعة آلاف من مبادئ النبي وأصحابه. ويشتمل الكتاب الثالث (الأحاديث من ٧٤٣ إلى ٨٨٢) على مادة جمعها الربيع من مصادر أخرى، وقد رُتبت الأحاديث في هذا الكتاب طبقاً لرؤى عقائدية، مثل «*باب القَدَر والحِذر والتَطيُّر*»، الذي يعكس المناظرات التي وقعت في زمان الربيع في هذه المسألة.(٨٨) أما الكتاب الرابع (= أرقام من ٨٨٣ إلى ١٠٠٥) فهو من إضافات الورجلاني، والتي فيها يُضاف إلى روايات جابر بأسانيد مقطوعة (مقطوع)، وتتضمن أيضاً بعض الروايات عن أبي سفيان محبوب بن الرحيل، وهو خليفة الربيع. هناك أيضاً مقطع زائد (زياد) يُنسب لإمام بني رستم أفلح بن عبد الوهاب (٢٠٨هـ/ ٨٢٣م- ٢٥٨هـ/ ٨٧٢م)، الذي فيه يقوم أفلح بالتعليق على الأحاديث الفقهية من خلال كتاب لبشر بن غانم الخراساني (ربما يكون كتاب *المُدَوَّنَة* ؟).(٨٩)

في جربة أيضاً توجد مخطوطة تُعرف بـ«*آثار الربيع*»، غير أن هذه المخطوطة ليست لها أدنى علاقة بالمُسْنَد، فهي تُعتبر بمثابة مادة فقهية ترتبط بالربيع على نحو أو آخر، مثل الفتاوى التي كان يصدرها بنفسه، أو تلك التي كان جمعها عن طريق ذُمام بن السائب عن جابر بن زيد. وكان هذا التجميع ومعه *أقوال قَتَادة* وغيرها، والتي

---

(٨٧) ضمن Der Islam ‏٦٢/ ١٩٨٥/ ٢٣١ - ٢٣٣؛ راجع أيضاً Studies ‏٢٤٥ - ٢٤٦، هامش ٣٠. في ذلك أيضاً الملاحظة التي أوردها تالبي Talbi ‏(Etudes d'histopre ifriqiyenne) ‏٣٦ - ٣٨. وقد يتسنى الإضافة إلى هذه الترجمة أن الطبعة الدمشقية الحديثة في جزئين والمحتوية على فقرة السالمي، والتي ذكرتها في هامش [٢٣] تحت ٢-٢-١-٤-١ من هذا الجزء من الكتاب قد نشرها عزالدين التنوخي؛ وهي في ثلاثة أجزاء، غير أنها لا تحتوي على أكثر مما تحتويه الطبعة ذات الجزأين. وبجانب طبعة القاهرة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م التي تحتوي على أربعة أجزاء فإن هناك طبعة أخرى في القدس ١٣٨١هـ/ ١٩٦١-١٩٦٢م، لكنني لم أطلع عليها، وهناك أيضاً طبعة في دمشق ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، والتي أُعيد طبعها في مسقط ١٩٨٥م.

(٨٨) رقم ٧٩٦ إلى ٨٢٠؛ ترجمها كوبرلي Cuperly (مدخل Introduction) ‏٢٨٦ - ٢٨٨.

(٨٩) توجد في هذا الموضع أيضاً إشارات إلى ثقات من الثقات المتأخرين مثل بشر المريسي (تُوفي ٢١٨هـ/ ٨٣٣م)، التي عالجتها ضمن ZDMG ‏١٢٦/ ١٩٧٦/ ٣٥ - ٣٦. وقد اقتبس بشر بن المريسي من بشر بن غانم في مواضع أخرى (راجع تحت ٣-١-٤-١-٢ من هذا الجزء من الكتاب).

ترجع نسبياً إلى الكتابات المنسوبة إلى جابر بن زيد، جزءاً من مادة أكبر حجماً، كانت تحمل عنوان «*الديوان المعروض على علماء الإباضية*»، والتي ربما يمكن النظر إليها على اعتبارها صياغة أكثر تطويراً *لديوان جابر*.[٩٠] تُعرف هذه المادة في عُمان بـ«*كتاب أبي صُفرة*» منسوبة إلى أبي صُفرة عبد الملك بن صُفرة، الذي يبدو أنه هو الذي حرره سنة ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م، والذي تنقطع معه سلسلة *عُلماء* البصرة انقطاعاً نهائياً.[٩١]

حقيقة أن الإباضية لم تنته انتهاءً كاملاً بعد عودة الربيع إلى مسقط رأسه أمر ثابت في كتب الفرق؛ غير أن علماءها الذين نعرفهم من العقود التالية وصولاً إلى عصر *المِحْنَة* كانوا جميعاً يقيمون في بغداد، إذ إنهم لم يتورعوا من الالتصاق بقصر الخلافة.[٩٢] على العكس من ذلك فيبدو أن معظم العلماء قد غادروا البصرة مع نهاية سبعينيات القرن الثاني الهجري، أي مع نفس الزمان الذي غادرها فيه الربيع.[٩٣] أما خليفته:

أبو سُفيان مَحبوب بن الرَحيل بن سَيف (؟) بن هُبيرة العَبْدي المَخْزومي

فقد كان له مقر ثانٍ في عُمان؛[٩٤] غير أنه يُذكر أنه بعث برسائل من البصرة تعرضت للجدل العقائدي التي تسبب في قلاقل للحركة في عُمان وحضرموت.[٩٥] كان محبوب قريشياً،[٩٦] ويبدو أنه كان أيضاً من أقرباء الربيع.[٩٧] أُشتهر على اعتباره

---

(٩٠) راجع الصفحات السابقة من هذا الجزء من الكتاب [٢-٢-٥-٢].

(٩١) راجع تفصيلياً ولكنسون Wilkinson ضمن Der Islam ٦٢/ ١٩٨٥/ ٢٤١ - ٢٤٣.

(٩٢) تفصيلياً راجع ج-٥-٣ من الجزء الرابع من هذا من الكتاب.

(٩٣) راجع ليفيكي Lewicki ضمن Cahiers ٧٩، ودائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam, New Edition ٣، ٦٥١ a.

(٩٤) ولكنسون Wilkinson ٢٤٤، هامش ٢٥؛ عنه تفصيلياً راجع ليفيكي Lewicki ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam, New Edition ٥؛ ١٢٣٠. وما تزال هناك إلى وقتنا الحالي بعض الأسر في صُحار ينسبون أنفسهم إليه (راجع خميس بن سعيد، منهج ١؛ ١٢٢، هامش ١). سلسلة النسب ليست ثابتة تماماً حتى اليوم (راجع البينات المختلفة عند ليفيكي Lewicki، وعند خميس بن سعيد ٦١٩، المقطع قبل الأخير وعند عبيدلي، *كشف الغُمَّة* ٢٩٩، هامش ٣).

(٩٥) تفصيلياً راجع تحت ٢-٢-٥-٤ و ٤-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب، وهناك بعض الإشارات عند ولكنسون Wilkinson ضمن Arabian Studies ٤/ ١٩٧٨/ ١٩٣ و١٩٦.

(٩٦) (السير والجوابات) تحقيق كاشف ٢٧٦، هامش ١.

(٩٧) هذا على الأقل إذا صحت الملاحظة المفاجئة التي أوردها الشماخي أن أمه تزوجت (فيما بعد ؟) =

مؤرخاً، فقد قام على وعي باستحالة عودة البصرة إلى أيدي الحركة بكتابة تاريخ شُيوخ البصرة الذي يُعتبر أساساً لكل الأطروحات التي نشأت فيما بعد مثل أطروحات الدرجيني والشماخي.[٩٨] يُعتبر هذا العمل من قبيل الدعاية لصورة تاريخية وجدت لها صدى كبيراً لا سيما عند المغاربة، أما الناس في عُمان فلم يجد العمل قبولاً في البداية.[٩٩] على كلٍ فلم يكن الكاتب معروفاً في المغرب لدرجة أن الناس هناك وَقَّعوا له على مكتوب كان ينبغي عليه أن يوجهه إلى طالب الحق الذي كان قد ظهر في اليمن سنة ١٢٩ هـ.[١٠٠]

لم تدوّن كتب مؤرخي أهل السنة شيئاً عن خروج الإباضية، فبعد تأسيس بغداد أصبحت البصرة ليست ذات أهمية. كذلك فإن مُسْنَد الربيع لم يخلف أي أثر، وإلى الآن لا يعرف أحد في دمشق أن الكتاب قد أُعيد طبعه. أما علماء *الجرح والتعديل* فلم يعودوا قادرين على إدراج اسم الربيع؛ نظراً لأن المصادر مليئة بالخلط وبالفرضِّيات الخاطئة.[١٠١] وقد أُسدل الستار على كل ما كانت توحي به عشرينيات القرن الثاني الهجري مثل شروع الإباضية في العمل السري أو ما نجم عن ذلك من تغريب للمصادر الإباضية أو «السُنْيَّة». ويميز هذا الغموض أيضاً عدم قدرة الشماخي التعامل مع أسماء مثل اسم قتادة أو اسم سلام بن مسكين الذي كان الربيع قد روى عنهما.[١٠٢] فيما عدا ذلك فيبدو أن الشماخي أراد أن يخفي اسميهما، لأنهما كانا من القدرية، ولم يكونا متفقين منذ زمن مضى مع الخط الإباضي العام.[١٠٣]

= من الربيع (سير ١١٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له). وعليه فقد كان ربيباً له (خميس بن سعيد، الموضع السابق).

(٩٨) راجع ليفيكي Lewicki ضمن FO ٣/ ١٩٦١/ ١٩ وشفارتس Schwartz ٣١.

(٩٩) في ذلك راجع بالتفصيل ولكنسون Wilkinson ضمن Der Islam ٦٢/ ١٩٨٥/ ٢٥٠ و٢٥٢ - ٢٥٣.

(١٠٠) الدرجيني (طبقات) ٢٧١، ١٣ - ١٥؛ وقد قام كوبرلي Cuperly بترجمة بعض أجزاء منه (Introduction) ٢٩ - ٣٠. عن هذه المعضلة التأريخية راجع ربشتوك Rebstock ٢٤٢، هامش ٢؛ عن محتوى هذا المكتوب راجع تحت ٢-٢-٥-٧ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٠١) راجع ZDMG ١٢٦/ ١٩٧٦/ ٣٣ - ٣٤.

(١٠٢) راجع (سير) ١٢١، ١١ و١٤ - ١٥.

(١٠٣) عن سلام بن مسكين راجع تحت ٢-٢-٢-١-٢-٢ من هذا الجزء من الكتاب.

٢-٢-٥-٣ مسألة القَدَر

أدى وجود الأحلاف السرية وظاهرة طرد الأتباع إلى نشأة نظام صارم تقريباً. فقد أقصى أبو عبيدة بعض أفراد الجماعة[١] وتصرف منفرداً فيما يتم اتخاذه بشأنهم[٢]. وتمكن من الحصول على موافقة عريضة على ذلك، وكانت نقطة الخلاف الوحيدة هي إمكانية العفو عن المطرودين من عدمها[٣]. وأول من تحتم عليهم أن يتعرضوا لغضبه هم القدريون. وعقيدة القدرية لم تكن في الأصل مستهجنة لدى الإباضية، فقد كان هناك تعاون مع هشام الدستوائي، وروي عن قتادة فتواه بأن أبا نوح صالح الدهان كان قدرياً، وذلك طبقاً لما ورد في رواية سنية[٤]. ونفس الأمر كان عليه كذلك في البداية حاجب الطائي الذي استحسن القول بأن الخير من الله والشر من العباد، وبذلك يكون قد سار على نهج الحسن البصري. ولم يرجع عن ذلك إلا فيما بعد، تضامناً مع أبي عُبيدة. وقد اتهمه القدرية لذلك بالتناقض[٥]. كما ظلت الصُفْرية فرقة قدرية أيضاً[٦]. ولم تتحدث مصادر الإباضية للأسف عن رؤى المارقين بشكل أدق، وإن كنا على الأقل نعرف بعض التفاصيل عن سيرتهم. وهنا نذكر منهم أولاً:

حمَزة الكوفي

الذي ربما لم يبلغ البصرة بالمعنى الصحيح بسبب أنه كان من مدينة (الكوفة) المجاورة. ولذلك فإن التزامه بالمذهب القدري من أكثر ما يثير العجب؛ فقد كان ذلك المذهب لا يجد انتشاراً كبيراً في الكوفة. وكان هناك من ذوي النفوذ من يغمره بنعمته، مثل سعيدة، زوجة عبد الله بن الربيع الحارثي، زوج أخت امرأة المنصور،

---

(١) قارن الشماخي ١١٣، - ٦ - ٧؛ كذلك نص ٤:١٧، في النطاق.

(٢) المرجع السابق ١١٠، ١١ - ١٢: كان يعطي الإذن بأداء الحج. من المحتمل أن الفرقة كانت تدفع تكاليف الحج لأتباعها.

(٣) أبو نوح صالح الدهان نفى ذلك؛ فقد كان أبو عبيدة نفسه أكرم من ذلك (الوسياني: السير، الجزء الأول، ص ٣٧، ٢ - ٤. انظر أيضاً في هذا الكتاب مجلد ١، ص ٢١٤).

(٤) ابن عدي عند ابن حجر: لسان الميزان، المجلد الثالث، ١٧٨ رقم ٨٢٠.

(٥) قارن التقرير الوافي للدرجيني، ٢٤٣، - ٤ - ٦ = الشماخي، ٨٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له (حيث إن تقسيم الأفراد غير واضح)؛ ترجمة Cuperly في مقدمته Introduction، ٢٨، تعليق رقم ٦٦. وهناك جزء مختار مقتبس في مخطوط بدون مؤلف من كتاب عمان: *السير والجوابات*، المجلد الأول، ٣٨٤، - ٦ - ٨.

(٦) انظر في هذا الجزء من الكتاب ٢-٢-٥-٦. وفيما يتعلق بالمدينة قارن ٤-١-٢-١.

التي أمنت له مقاماً في دارها بعد اختلافه مع أبي عبيدة[٧]، وكانت هي نفسها من أتباع تلك الفرقة (الإباضية). وربما كانت هي ابنة الحلبية، إحدى بنات المهلبيين، التي دعمت دوائر فرقة الإباضية في العصر الأموي[٨]. وقد تم تنبيهها لإمكانية مقاطعتها، ولكنها لم تر في الفكر القدري خطراً، وربما كانت مسألة الطرد من الجماعة جديدة بالنسبة لها. وعندما منعت حمزة في النهاية من الإقامة في دارها ذهب إلى الموصل وحاول أن يندمج مع أتباع الفرقة الموجودين هناك[٩]. ويبدو أنه كان عليه مرة أخرى أن يظفر بنفوذ إحدى النساء هناك، وهي أم شهاب. وقد تم إرسال شخص من البصرة على إثره «ليُحَذّر» الناس منه، أي لعمل دعايا مضادة[١٠].

حدث ذلك في أربعينيات (القرن الأول الهجري) على أقصى تقدير، فقد كان لحمزة احتكاك بالقاضي سوار بن عبد الله العنبري[١١] بعد عام ١٤٠ هـ في البصرة. وقد تعرض عبد الملك الطويل، وهو إباضي آخر من البصرة في ذلك الوقت[١٢]، لتوبيخ من أبي عبيدة، وذلك لشهادته بعدل ذلك المارق أمام القاضي[١٣]. وفي اعتقادي أنه لا بد من أن نواصل التقصي إلى بداية النصف الثاني من القرن الثاني، لأن شعيب بن المعروف وعبد الله بن عبد العزيز اللذان كانا من جيل الربيع بن الحبيب، كانا حتماً قد دخلا معه في مناظره[١٤]. وكان أبو عبيدة، في تلك الأثناء، وقرب نهاية حياته، قد حاز الوجاهة اللازمة ليصمد في الصراع على الريادة. ونلتقي هنا إلى جانب حمزة بقدري آخر غالباً ما يرد ذكره، ويعتقد أنه كان من الجزيرة، ألا وهو:

عَطية

كان له ابن اسمه أبرهه، أتى في الجيل الثاني من الجزيرة، من أرض الشام، كما

---

(٧) الشماخي، ١٢٠، ٨ - ١٠.

(٨) قارن: Lewicki، في: Cahiers، ٧٨ - ٧٩ و ٧١. وكذلك EI2 [= دائرة المعارف الإسلامية (ألماني)]، المجلد الثالث، ٦٤٩ ب.

(٩) عند «الضعفاء بين المسلمين»، كما هو في ١٢٠، ١٤، ومثل ذلك في ٨٥، ١٠ - ١١، بالإشارة إلى البصريين: «عند النساء والضعفاء» (والذي يمكن أن يعني كذلك أناس مثل سعيدة).

(١٠) الشماخي، ١١٢، ٦ - ٨؛ انظر في هذا الجزء من الكتاب ٢-٤-٢-٢.

(١١) حول سيرة هذا الرجل انظر ٢-٢-٣-٤- في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) الشماخي، ١٠٧، ٦ - ٨.

(١٣) المرجع السابق ١٢٠، ٦ - ٧.

(١٤) المرجع السابق، ١٢٠، ٣- ٥، وما قبل ذلك. حول سيرة هذين الرجلين انظر ٢-٢-٥-٤.

قال، إلى البصرة ليدرس على يد الربيع بن حبيب. ولم يكن الربيع يعرفه، وقد احتاط لإخفاء آرائه القدرية إخفاءً تاماً. وعندما كشفه أحد زواره، طالب الأتباع من الشباب، الربيع بطرده. واتهموه بأنه قد قوض أركان الجماعة في نجران كما فعل أبوه من قبل[١٥]. ويشير ذلك إلى أنه كان يوجد في منطقة الموصل إباضيون ذوو فكر قدري، وكانوا يكتسبون الأتباع من الفرق الأخرى. وقد كان الأب في البصرة مع حمزة[١٦] وعرض عليه اللجوء إلى بلده. ويعتقد أنه كان عربياً من الجنوب، واسم ابنه يشير إلى ما كان متبعاً في نجران[١٧]. - وهناك شخص ثالث اسمه الحارث في تلك الرابطة ورد ذكره في أحد المواضع[١٨]، ألا وهو:

الحارث بن مَزيد

وقد تناولنا سيرته باسم الحارث الإباضي فيما سبق[١٩]. ويعتقد أنه كان أصغر سناً من الاثنين الآخرين، وكان يدرك عواقب الانشقاق أكثر منهما. وقد تبنى أتباعه «في مسألة القدر موقف المعتزلة . . . وزعموا أن الاستطاعة تسبق الفعل (نفسه)». وفي هذا السياق نجد شكلاً أكبر من التنظير، لأنهم خالفوا بقولهم «بقية الإباضيين»[٢٠]، وأدى اختلافهم مع مبادئ الجماعة إلى الرجوع إلى آراء عبد الله بن إباض[٢١].

هناك أيضاً حالة تُعد من الحالات المثيرة للجدل، ألا وهي حالة غيلان، الذي ذكره الشماخي إلى جانب الآخرين في موضعين مختلفين (١٠٥، ص ٦، و١٢٠، ص١ - ٢). ويبدو أنه قد حدث نوع من سوء الفهم. فذكر غيلان لا

---

(١٥) الدرجيني، ٢٧٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ١٠٤، ٩ ١١(هنا ذكرت *خراسان* بدلاً من *نجران*).

(١٦) الشماخي، ٨٥، ١٣ وكذلك ١٢٠، ٨.

(١٧) لا بد من عدم الخلط بينه وبين هلال بن عطية الخراساني (انظر ٣-١-٤-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب)، حتى ولو كانت نجران قد كتبت بطريق الخطأ خراسان (انظر ما ذكر سابقاً)، فذلك الأخير كان من الأعيان وما كان له علاقة بالجزيرة.

(١٨) الشماخي، ١٢٠، ٨.

(١٩) ٢-٢-٥-١ في هذا الجزء من الكتاب. والاسم بالكامل غير موجود سوى عند البغدادي في كتاب: الفرق، ٨٤، ٨، > الإسفرائيني: التبشير ٥٧، ٩/ ٥٩، ٩. وقد كتب عبد الحميد اسم زياد بدلاً من مزيد عن طريق الخطأ (١٠٥، ٣)؛ وقد اعتمد عليه Gimaret في: كتاب الأديان Livre des Religions ٤١٠، تعليق رقم ٣٢.

(٢٠) الأشعري، مقالات، ١٠٤، ٦ - ٨.

(٢١) هناك مبادئ أخرى يتنالى ذكرها عند ذكر الحارث. انظر في هذا الجزء من الكتاب ٢-٢-٥-٧ و ٢-٢-٥-٨.

يرجع إلى المصادر الأصلية بل إلى تلخيصات من وجهة نظر لاحقة من المحتمل أن أساسها كان الفقرة التي أوردناها عن أبي سفيان، حيث دافع حمزة الكوفي عن أقواله أمام أبي عبيدة وفيما بعد أمام حاجب الطائي. ولم يعد يعلم أحد عن مجرى الحديث شيئاً. وقد قيل بأن أبا عبيدة في النهاية قال لحمزة: «[يا حمزة]على هذا *القول* فارقت غيلان» (الدرجيني ٢٤٤، ٢؛ الشماخي ٨٥، ١). يعني ذلك أن أبا عبيدة أثبت لحمزة تناقض أقواله، وأنهى المناظرة لصالحه، وهذا لا يعني أن غيلان هذا كان إباضياً؛ لأن المعني بذلك هو غيلان الدمشقي. ولم يتضح ما إذا كان أبو عبيدة قد أراد أن يقول إن حمزة قد تجاوزه.

فيما يبدو أن الجماعات القدرية قد تلقفها المعتزلة في وقت ما، فعندما يعتمد المعتزلة على رأي للإباضية يعتمدون على رأي الأغلبية القدرية. ويتفكه الجاحظ بحديثه عن أحد ممثلي الفرقة السذج الذي زعم بأن *الاستطاعة تكون مع الفعل*، واعتمد في ذلك على استشهادات من الشعر ليست ذات فائدة[٢٢]. وقد سلك عبد الله بن يزيد الكوفي الإباضي هذا المسلك[٢٣]. وعلى العكس لم تكن *مسألة الاستطاعة* هي الأساس في البداية، ويبدو أن أبا عبيدة كان مقتنعاً بفكرة علم الله المسبق: فقد نقل عنه قوله «من آمن بأن الله يعلم بالأشياء قبل وجودها فقد آمن بالقدر»[٢٤] وربما تعود تلك الفكرة إلى شيخه صحار العبدي. على أية حال فقد نقل إلينا عنه قول بذلك المضمون - غير أنه لم يروَ عن أحد فيما بعد[٢٥]. لكن أبا عبيدة لم يكن يريد أن يأخذ هذا من منطلق أن الله بعلمه المسبق يجبر على الفعل، بل إن الإنسان تغويه نفسه أو يغويه الشيطان لفعل الشر ويفعل عندئذ ما علمه الله في الأزل[٢٦]. وأعمال الخير تأتي بتوفيق الله،

---

(٢٢) الحيوان، المجلد الثالث، ٩، - ٤ -٦. وهنا لا بد وأن يكون قد برهن على امتعاضه من الشيعة لكون كثير من الكلمات التي تبدأ بحرف الشين كانت ذات معنى سلبي (المرجع السابق، ٢٢، ٢ - ٤). - على خلاف ذلك كان ذكر القدرية في نصوص الإباضية المتأخرين يأتي بمعنى المعتزلة (قارن تلخيص مبادئهم عند أبي سهل يحيى بن إبراهيم الورجلاني، النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي في كتاب Cuperly: *عقيدة العبادية Professions de foi ibadites*، المجلد الثاني، ١٩١).

(٢٣) انظر ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٤) الدرجيني، ٢٣٣، ١٥ - ١٦.

(٢٥) قارن بالتفصيل: البدايات، ص ٢٠ - ٢١؛ كذلك الدرجيني، ٢٣٣، ١٧ - ١٨، حيث يتبين أن أبا سفيان قد جمع القولين معا. وهناك محاولة للتأريخ لدى Cock في كتابه: العقائد Dogma ١٤٢.

(٢٦) الدرجيني، ٢٤١، ٨ - ١٠ = الشماخي، ٨٦، ٨- ١٠؛كتاب: البدايات ١٣١.

وبهذا المعنى يمكن أن يشعر الكافر نفسه بالإيمان[٢٧]. وقد قال ضمام بن السائب شيئاً مثل ذلك[٢٨]. ولم تكن الإباضية من الفرق المتشددة في صياغة التعريفات في ذلك الوقت، وكانت كلمة «*الجبريَّة*» لديهم سبة وكانت تعني «تجبر الحاكم الظالم»[٢٩].

ويبدو أن هذه المسألة لم تكن مركز اهتمام الربيع بن حبيب. ومع أن معظم أحاديث مسنده التي تمس الموضوع ذات صبغة جبرية، غير أننا نجد أحاديثاً أخرى تؤيد موقف القدرية بشكل أكبر[٣٠]. وكما كان يفعل القدرية والمعتزلة[٣١]، نجده يورد مصطلح «*القدرية*» في أحد المواضع بمعنى الجبرية. غير أنه كان يوجد على عهد أبي عبيدة من «الشباب» من جنح إلى التشدد في التعريف، وقد اشتكى حمزة من عدم طرد أبي عبيدة لهؤلاء[٣٢]. وربما كان أولئك هم شعيب بن المعروف وأصحابه الذين كانوا قد جادلوا حمزة[٣٣]. وقد قال البعض آنذاك أيضاً بأن الحسن البصري «أفسده» واصل بن عطاء[٣٤]؛ وقد اتفق مذهب القدرية ومذهب الاعتزال في الأمر معاً. بدأ المعتزلة دعوتهم في عمان، وقد تكلم وائل بن أيوب، وهو أحد تلامذة الربيع، مع أحد أتباع المعتزلة هناك[٣٥]. وتم حفظ هذه المناظرة، وكان موضوعها هو طبيعة

---

(٢٧) الدرجيني، ٢٤١، - ٤ - ٦ = الشماخي ٨٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٢٨) الشماخي ٨٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ البدايات ٥٥.

(٢٩) ورد مثل ذلك في رسائل ابن إباض إلى عبد الملك (قارن HT ١٨٣)؛ كما ورد مثل ذلك في *خُطبة* المختار بن عوف (الجاحظ، البيان، المجلد الثاني، ١٢٤، ٤؛ تم تناول هذا الموضوع تحت ٢-١-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب). وقد استخدمت الكلمة أيضاً في الدعايا ضد الأمويين، كما نسبت إلى أبي هاشم، ابن الحنفية (أخبار العباس، ١٧٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، كذلك ١٧٨، ٩، ؛أيضاً دراسات في القرن الأول Studies on the First Century، ١١٤ - ١١٥).

(٣٠) قارن رقم ٨ و ٩ في الترجمة عند Cuperly ٢٨٧. وبالطبع لم يوردها الورجلاني في كتابه: الترتيب، إلا في *باب القدر*. والربيع لم يلتفت إلى ارتباطهما على الإطلاق.

(٣١) المرجع السابق رقم ١٠.

(٣٢) الشماخي ٨٥، - ٦ - ٨.

(٣٣) انظر ٢-٢-٥- ٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٤) الدرجيني ٢٥٨، ٥ - ٧ = الشماخي ٩٧، سطر ١٥ - ١٧، وقد ورد أن ذلك قول لأبي محمد بن النهدي.

(٣٥) الشماخي ١٠٥، ١٢ - ١٣. وربما كان ذلك أحد عرب الجنوب، فالاسم مذكور في بعض المخطوطات العربية الجنوبية (ي. [= يحيى] عبد الله [بن بكير]، سير *أعلام النبلاء* ٨٥).

الاستطاعة[٣٦]. وفي نفس الوقت كتب محبوب بن الرحيل مقدمة قصيرة عن مناظرته الناجحة مع «العدو القدري»، وكانت أدلته معتمدة بقوة على أدلة أبي عبيدة[٣٧]. وبعدها بقليل في عام ٢١٠ هـ/ ٨٢٥م أو بعد ذلك بقليل قدم أحد الأعيان شكوى لدى الإمام عبد الملك ابن حميد (مسجل بعام ٢٠٧ هـ/ ٨٢٢ م أو ٢٠٨ هـ/ ٨٢٣ م إلى عام ٢٢٦ هـ/ ٨٤١ م) مضمونها أن القدرية - وكذلك المرجئة - يجدون قبولاً واسعاً، وطلب منه التدخل حيال ذلك[٣٨].

٢-٢-٥-٤ الجدل حول مسائل التنزيّه [تشبيه الله عند اليهود]

لم يطرد أبو عبيدة القدريين فحسب، بل فعل ذلك كما رأينا في موضع سابق مع «الشباب» الذين تساءلوا فيما بينهم واستفسروا منه عن الحكم بكفر من لم يصله دين الحق. وربما أنهم قد تأثروا في ذلك بمبادئ القدرية بيد أنهم كانوا يتحدثون على كل حال عن «المنزلة». لكن أبا عبيدة كان في هذه النقطة بالذات حذراً جداً[١]. ولا بد وأنه كان قد طرد بعض تلاميذه الذين اعتبروا المسلمين من *أهل القِبْلَة* غير المنتمين لفرقة الإباضية مُشركين لمجرد أنهم «متأولون في الذي ورد ما يوهم التشبيه (في القرآن)»[٢]. وبذلك نأى بنفسه عن التعجل في الحكم، إلا أنه من ناحية أخرى - باعتقاده أن *أهل القِبْلَة* أولئك يرتكبون ظلماً - قد اتفق مع مثيري الفتنة الذين انتقدهم. والعبارة تبين ذلك، فمواضع التشبيه تبدو في الظاهر موهمة للتشبيه، وإذا فهم الإنسان المواضع المعنية في القرآن على ظاهرها، فسَّرها تفسيراً خاطئاً. وهذا التفسير الخاطئ - بفهم المعنى الحرفي بدلاً من المعنى الاستعاري - تسميه المصادر

---

(٣٦) انظر الترجمة لدى Cuperly في كتاب: *عقيدة العبادية Professions de foi ibadites*، المجلد الأول ٤٢٥، تعليق رقم ٢٨.

(٣٧) خميس بن سعيد، المنهج ، المجلد الأول، ٤٣٤، ٩ - ١١.

(٣٨) عبد الله بن حميد السالمي، *تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان* (القاهرة ٢؛ ١٣٥٠ هـ)، المجلد الأول، ١١٣ - ١١٤؛ انظر أيضاً: Cuperly، Introduction ١٥٩ ، وWilkinson: Ar. Stud. ٢٠٤/١٩٧٨/٤. والسؤال هو: هل ينبغي أن نستنتج من ربط القدرية بالمرجئة أن المعتزلة الذين دخلوا إلى عمان كانوا في الحقيقة غيلانيين من البصرة ة؟

(١) لم يعتبر الشخص المذكور *مؤمناً*، بل *مسلماً* (انظر ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب). انظر كذلك ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب .

(٢) *المتأولين في الذي ورد ما يوهم التشبيه* (الشماخي ١٠٥، ١ - ٢). والتعبير غريب بعض الشيء. انظر حول هذا السياق: Cuperly : مقدمة ٢٧ ÑÁ òïõã Introduction

«*تأويلاً*». وقد استُخدمت الكلمة في *الفقه* بشكل أبسط، وفي بقية العلوم بالمفهوم نفسه: التأويل يؤدي إلى ارتكاب الذنب وليس إلى الكفر(٣).

يُقارب الرفض الأساسي لكل تشبيه بين الإباضية والمعتزلة. وبالمقارنة بالمعتزلة فإن الإباضية يستندون على أدلة من المصادر الأولى حول هذه المسألة. وفي الجيل الذي تلا جيل أبي عبيدة ألف عبد الله بن يزيد عمله «*كتاب التوحيد*»(٤). ومع أن أبا عبيدة قد حاول أن يتجنب إيراد المسألة غير أن الموقف الإباضي كان واضحاً منذ فترة طويلة. وقد كان المرجع في ذلك جابر بن زيد الذي يرجع إلى ابن عباس. وقد جمع إنامي Ennami المادة الموافقة لهذا الموقف الإباضي من *مُسْنَد* الربيع كما يلي: إن *قَبَضَ* الله بيده على شيء (قارن سورة البقرة، آية ٢٤٥، أو سورة الزمر، آية ٦٧)، فالمقصود بذلك قدرته، فاليد هي القدرة أو الإثابة، والعين هي العلم والوقاية، والساق التي يكشفها يوم القيامة (قارن سورة القلم، آية ٤٢) هي فصل القضاء، كما أن *نفسه* (قارن سورة المائدة، آية ١١٦) هي علمه(٥). لكن الاعتداد بتأثير هذا الخط من الروايات ليس ضرورياً، فقد فسر مجاهد، وهو أحد تلامذة ابن عباس، المواطن الموهمة للتشبيه بشكل استعاري(٦). لقد كان *كتاب التوحيد* ذا لغة سياسية دينية، وكان رمزاً للهوية الإباضية، وموجهاً خطابه لـ«طالب الحق»(٧). وقد امتلأ *كتاب الموجَز* لأبي عمار بنهج وسنة ابن عباس(٨). لكنه اقتبس إلى جانب ذلك استشهادات

---

(٣) ص ٤١، السطر الأخير والسطران السابقان له (حيث استخدمت إلى جانب كلمة «*التأويل*» كلمة «*التفسير*»)؛ انظر إلى أقوال أكثر تشدداً ٤٥، ١٢ - ١٤. حول هذا المعنى *للتأويل* قارن النص الرابع ٦٢، رقم d مع الشرح، وأيضاً ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب، وكذلك ٢-١-٣-٢-٢-١ من الجزء الأول من هذا الكتاب. وللحكم على الأمر عند الإباضية انظر Cuperly: مقدمة Introduction، ١٦٩ - ١٧٠. والفقة الزيدي اللاحق به مصطلح *كفر التأويل* (قارن Kruse في: WI ٢٣٢٤/ ١٩٨٤/ ٤٣٢ - ٤٣٤).

(٤) انظر ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥) Ennami ٢٠٥ - ٢٠٧؛ قارن كذلك النصوص الموجودة في *المسند* (طبعة دمشق ١٣٨٨)، ص ٢٢٠ - ٢٢٢، أو عند الورجلاني في *الترتيب*، مستر رودس هاوس .Afr، ص ٣، التابع ٢٢٩ a والتابعان التاليان. مصادر أخرى تجدها عند Cuperly في المقدمة Introduction، ١٨٨. انظر كذلك أيضاً: Cock في JSAI ٩/ ١٩٨٧/ ١٧١ - ١٧٢.

(٦) Madelung: قاسم Qasim ٥٩؛ انظر ٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) انظر ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨) انظر نقضه للمشبهة في الموجز، المجلد الأول، ٣٥١ - ٣٥٣، وهناك تقريباً في ٣٧٢، ٦ - ٨ (*استوى على عرشه = استولى*) أو ٣٧٦، سطر ٢ - ٣ (*جاء ربُّك = جاء أمر ربِّك*).

لأشخاص آخرين لهم مكانتهم، كان من بينهم الحسن البصري، وقد يكون اقتبس استشهادات من *تفسيره*(٩).

لقد سلك الإباضية المنهج العقلاني نفسه في تناول بعض التفاصيل الخاصة بالدار الآخرة. وقد ذكر ابن حنبل في كتابه «*العقيدة*» أن الخوارج لا يؤمنون *بالحَوض* ولا بعذاب القبر(١٠). وقد روي ذلك أيضاً عن القدرية البصريين(١١). تحوَّل المتكلمون فيما بعد هنا وهناك إلى الكلام عن *رؤية الله*. وفيما يخص تلك المسألة زعم الربيع بوجود أدلة من السُنَّة(١٢). بيد أن هذه المسألة لم تصبح محل جدل إلا فيما بعد، وخاصة في المغرب، ونعلم أن أبا نوح سعيد بن زنجيل اهتم بهذه المسألة هناك في منتصف القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي(١٣).

ومثلما فعلنا في تناول *مسألة القدر* فإنه من الممكن كذلك ذكر أشخاص معينين لهم علاقة بالمسألة التي بين أيدينا، لأن الذين أثاروا سخط أبي عبيدة بموقفهم المتصلب تجاه قضية التشبيه أصبحوا من أتباع الربيع بن حبيب، ولكنهم هنا قد أصبحوا من الوجهاء، وبدا أن الربيع - طالما أن الأمر يتعلق بهذه المسألة فقط - قد رأى بأنه لا ينبغي أن يعترض على شيء(١٤). ومن هؤلاء على سبيل المثال:

أبو سعيد عبد الله بن عبد العزيز

وهو فقيه، لعب دوراً مستقلاً إلى جانب الربيع واشتهر لاحقاً بسبب تحرره في استخدام *القياس*(١٥). وكان له رأي خاص في مقابل رأي جابر بن زيد وكذلك في

---

(٩) المرجع السابق، المجلد الأول، ٣٨٦، ٩ - ١٠ (يد = *أمر*) و٣٩٩، ٤ - ٥ (ضحك الله = رضاه)؛ كذلك ٣٧٦، ٣ - ٥. ولم يكن معروفاً له أنه كان يتعامل مع تحقيق عمرو بن عبيد. قارن أيضاً المصادر لدى خميس بن سعيد، *المنهج*، المجلد الأول، ٣٩٢ - ٣٩٤ و ٣٠٥ - ٣٠٧.

(١٠) ابن أبي يعلى، *طبقات الحنابلة*، المجلد الأول، ٣٤، ٣ - ٤؛ ترجمة لدى Laoust: ابن بطة، ٥٥، تعليق رقم ١. وهناك أدلة حول هذا الموضوع ترجع إلى ابن عباس عند سعيد بن خميس، المجلد الأول، ٤٩٩، ٦ - ٧ (*الصِراط* = دين الإسلام)، و٥٠٦، ٤ - ٦ (*الكُرْسي* = *عِلْم الله*).

(١١) انظر ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) قارن Cuperly ٣٢٧، تعليق رقم ١١، عن *ترتيب الترتيب* لمحمد أطفياش.

(١٣) Cuperly ٢٣٦، غير أنه يؤرخ لأبي نوح مبكر جداً؛ حول تأريخه انظر ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. وحول هذا الموضوع بصورة عامة انظر: Ennami، دراسات، ٢٠٧ - ٢٠٩.

(١٤) الشماخي ١٠٥، ٤ - ٥.

(١٥) قارن DZMG ١٢٦/١٩٧٦/٣٩ و٤١؛ الطالبي في *الموجز*، المجلد الثاني، ٢١٣، تعليق رقم =

مقابل رأي أبي عبيدة، مما سبب له اللوم، غير أن ما حدث جعل بشر بن غانم يعتبره في « *المُدَوَّنة* » مرجعية من المرجعيات[١٦]. وله إلى اليوم «*كتاب نكاح الشِغار* [أو نكاح البَدَل]»[١٧]. وقد ذكرناه فيما سبق خصماً جبرياً لحمزة الكوفي[١٨]. وإلى جانب أبي سعيد نذكر:

أبا المؤرِّج عَمْرو (؟) بن محمد السَدوسِي

وهو من قبيلة قتادة. وقد اشتهر بالدرجة الأولى بكونه فقيهاً[١٩]، رحل فيما يبدو إلى إيران بعد اختلافه مع أبي عبيدة[٢٠]. ومن المهم هنا أن نتساءل عما إذا كان هذا هو والد عالم اللغة مؤرج بن عامر السدوسي الذي كان له دور في بلاط المأمون في بغداد. وقد تحقق الطالبي من العلاقة بينهما، بيد أنه تعجل في نفيها[٢١]. ولكننا نجد بعض نقاط التماس المدهشة، فاسم «مُؤرِّج» ليس كثيرا؛ وللاسم في العراق صدى كبير[٢٢]. فعالم اللغة كان مع المأمون في مرو[٢٣]. وربما أنه كان قد أقام أيضاً في

= ٥. وربما أسس ذلك عنده لمذهب أحمد بن الحسين الطرابلسي (انظر ٢-١-٤-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(١٦) كتاب سلاّم [الجمحي]، ١١٤، ٣ - ٥؛ Schwarz، ٤٨ - ٤٩ وكذلك ٥٩ - ٦٠؛ Rebstock ١٨١. عن بشر بن غانم انظر ٣-١-٤ من هذا الجزء من الكتاب.

(١٧) توجد مخطوطة لهذا الكتاب في المكتبة البيرونية في ديربا (Schwanz ٣٠٠، رقم ١). وحول العنوان الدقيق للكتاب انظر: Ennami في: ابن خلفون، أجوبة. . ١٠٨؛ وقد اعتمد في الكتاب على أبي عبيدة وأبي نوح صالح الدهان. وحول « *كتاب نكاح الشِغار*» قارن دائرة المعارف الإسلامية (انجليزي) EI2، المجلد الرابع ٤٧٥ ب. [نكاح الشغار أو نكاح البَدَل ؛ طرفان يُزوّج كل منهما الآخر وليس بينهما صداق (مهر) (مراجعة الترجمة)]

(١٨) انظر ٢-٢-٥-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) قارن على الأخص Schwarz، ٦٠ - ٦١؛ كذلك قائمة الفهرست. فبهذا الصدد مجلة جمعية الاستشراق الألمانية ZDMG، ١٢٦/١٩٧٦، ٣٨ - ٤٠ وكذلك الطالبي في الموجز، المجلد الثاني، ٢١٣، تعليق رقم ٦.

(٢٠) ويتضح من ذلك أيضاً أنه من أكثر الناس أقوالاً في *المدونة الكبرى* لبشر بن غانم.

(٢١) هذا وغيره لأنه لم يكن يفكر في الأب بل انطلق من هوية مستقلة (الموضع السابق).

(٢٢) مرزباني، *نور القبس*، ١٠٤، ٥ -٧؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق ، المجلد الثالث عشر، ٢٨٥، ١٩ - ٢١؛ القفطي، *إنباه*، المجلد الثالث، ٣٢٨، ٤ - ٦. هل ينبغي هنا قراءة الاسم « غريب» بدلاً من « عربي»؟

(٢٣) ابن عساكر، تاريخ دمشق ، المجلد الثالث عشر، ٢٨٥، ١٣- ١٤؛كذلك ٢٨٥، ٧ - ٨.

نيسابور وفي جرجان[٢٤]. ولا بد وأنه كان من *غِلمان* الخليل[٢٥]. وكان الخليل أيضاً من أتباع الإباضية أو الصفرية[٢٦].

هذه المعلومة الأخيرة من الممكن أن تكون خاصة بالأب، لأنها ذات علاقة بخبر آخر غالباً لا يخضع الخلط فيه للشك، وهذا الخبر بخصوص تاريخ الوفاة. فعالم اللغة كما يذكر دائماً قدم إلى بغداد مع المأمون (الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٢٨٥، ص ٧؛ القفطي، المجلد الثالث ٣٢٧، ١٢). وكان ذلك تقريباً في عام ٢٠٤ هـ/ ٨١٤م. وفي الواقع ورد عند المرزباني أنه ترك الخليفة ورحل إلى البصرة حيث مات هناك (نور القبس ١٠٤، ص ١٣ - ١٤؛ وكذلك ابن خلكان، وفيات الأعيان، المجلد الخامس ٣٠٧، ٢ -٤: طبقاً لما قال به إسماعيل بن يحيى اليزيدي، تلميذ المؤرج؛ انظر لذلك Sellheim, Sprichwortsammlung، ٥٠ - ٥١، و٥٤). في كل المصادر الأخرى دائماً ما يحدد تاريخ الوفاة بعام ١٩٥ هـ/ ٨١٠ م (مثلا عند الزبيدي في *طبقات النحويين* ٧٨، ٨؛ وهناك مصادر أخرى عند الزركلي، المجلد الثامن ٢٦٦، وكحالة، المجلد الثالث عشر، ٣٣ - ٣٤). هذا يمكن أن يكون خاص بالأب، كما ذكر ابن النديم في تعليق له موجود لدى ابن المعتز. ونفس الشيء ينطبق على علاقته بالخليل (القفطي ٣٣٠، ٣ - ٤؛ وهو مختلف عما في طبعة «الفهرس» التي بين أيدينا، ٥٤، ٢ - ٣). وهذا يعني أن أبا المؤرج الإباضي هذا قد توفي في عام ١٩٥هـ/ ٨١٠م، وهذا تاريخ يبدو أنه مقبول.

هناك أمران يحولان دون الخلط، أولهما أن اسم هذا الإباضي لم يُروَ بـ عامر بن محمد فقط بل عمر بن محمد أيضاً[٢٧]. والثاني أنه عادة ما كان يذكر نسب للمؤرج بن عامر ليس فيه اسم محمد، بل اسم الحارث بن ثور . . .[٢٨]. والنسب بذلك به

---

(٢٤) القفطي ٣٣٠، ١٠؛ المرزباني ١٠٤، ١٣.

(٢٥) ابن عساكر، تاريخ دمشق ، المجلد الثالث عشر، ٢٥٩، ٤ - ٥.

(٢٦) انظر ٢-٢-٥-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٧) يحمل اسم *عامر* عند Lewicki (EI1، ١٨٧ a) وRebstock، (ص١٧٩)، ويحمل اسم عمر عند Wilkinson (في الدراسات العربية .Arab. Stud، رقم ٤/ ١٩٨٧/ ٢٠٥ والإسلام Der Islam، رقم ٦٢/ ١٩٨٥/ ٢٤٩) وعند Schwartz (ص ٦٠ - ٦١). حاتم بن منصور عند Cuperly ٣١٥ هو نوع من سوء الفهم؛ لأن هذا كان اسم أحد أصحاب الأقوال المعتمدين لدى بشر بن غانم (قارن مجلة جمعية الاستشراق الألمانية ZDMG، عدد رقم ١٢٦/ ١٩٧٦/ ٤١). وقد قرأ Schwazt *المؤرِج* بدلاً من *المؤرِّج*.

(٢٨) لا يوجد هذا عند المرزباني، بل عند ابن عساكر، تاريخ دمشق ، المجلد الثالث عشر، ٢٨٥، ٣ - ٥؛ والقفطي، المجلد الثالث، ٣٢٧، ٨ - ١٠ إلخ.

شيء غير صحيح. فلإيجاد ارتباط بسلسلة النسب يتحتم القبول بأن «مؤرج» كان لقباً وكان اسمه في الحقيقة مرثد بن الحارث . . . السدوسي[(٢٩)]. فهل اكتسب هذا اللقب بعد ذلك؟ لقد كان حريصاً على مجيئه من البادية - هذا قد يبدو مفهوما بالنسبة لأحد اللغويين - وكان يخفي بذلك أيضاً جهله بالحرف اليدوية[(٣٠)]. - ولم يحدث الانشقاق على الربيع بشكل علني إلا عندما قام به

أبو المعروف شُعيب بن المعروف[(٣١)].

كان الناس في عُمان يعتبرونه قائد الجماعة، لدرجة أن بعض الناس أطلقوا على الجماعة تسمية «الشُعيبية»[(٣٢)]، كما أنه كان من أقرب مستشاري الربيع[(٣٣)] وكان سبب الشقاق بينها سبب خاص جداً، وهو أنه تدخل في النزاع على اختيار أحد الرستميين، وهو عبد الوهاب. ومثله مثل الربيع كان قد سأله رسل الإمام عن فتواه وذلك قبل أن يلتقي بهم الربيع وأصحابه في مكة، وكان يقيم في تلك الفترة في مصر؛ بل ربما أن مصر كانت مسقط رأسه، فمصر تقع في طريق الرسل القادمين من المغرب إلى الحجاز. وكان رأيه هو عدم الموافقة على مضمون الفتوى. ونتوقع أن الوفد القادم من مدينة تاهرت - والذي ربما أنه كان مكلفاً بالاجتهاد للحصول على رد إيجابي على الفتوى - قد واصل المسير شرقاً لهذا السبب. وقد تبين له بأن رأيه لم ينل رضاهم، ويتبين أنه كما يقول الدرجيني «رحل إلى المغرب وبعد حوار غير مجد مع عبد الوهاب انضم إلى ابن فندين دون أن يسأل أئمة الجماعة في مصر المشورة».

---

(٢٩) قارن ابن حزم، *جمهرة*، ٣١٨، ٢ - ٣ مع تعليق؛ قارن أيضاً: الفهرس ٥٤، ١ = القفطي، ٣٣٠، ٢ - ٣ (حيث ذكر اسم يزيد بدلاً من مَرْثَد).

(٣٠) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٢٥٨ ، ١٥ - ١٦؛ القفطي، ٣٢٨ ، ١ - ٣.

(٣١) الشماخي ١١٩، السطر الأخير؛ الاسم لا بد أن يُصحح طبقاً للدرجيني ٢٧٤، ١٦. وقراءة الاسم مُعَرِّف بدلاً من معروف، والذي يوجد لدى الشماخي وانتشر في المصادر غير الأساسية (قارن Le Tourneau في .Revue Afr ١٠٤/ ١٣٦/١٩٦٠ أو Schwanzt ٤٨) احتماليته قليلة، لأن *الكُنية* ربما تعود إلى الأب. - كما أن شعيب المذكور في كتاب الأشعري (مقالات الإسلاميين ٩٤، ٦ - ٨) من فرقة أخرى من فرق الخوارج وليس هو الشخص المذكور بين أيدينا.

(٣٢) Wilkinson في: الدراسات العربية .Arab. Stud ٤/١٩٧٨/ ٢٠٥. كما أن الشعيبية استخدمت بصفة عامة للنُكّار (قارن Lewicki في: دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädie des Islam، ملحق ١٨٦ ب) كما قرأ أبو زكريا بدلاً من ذلك اسم الشغبية وعرض لذلك اشتقاقاً مناسباً (.übs .Revue Afr/١٧ ، ٦٠ ١٣٩ > الدرجيني، طبقات ٥١، ١٢)

(٣٣) الدرجيني ٢٧٤، ١٠ - ١٢.

وعندما تأزم الأمر فر إلى طرابلس[٣٤].

لقد أدَّت الصراعات العنيفة إلى تعميق الهوة. أما عبد الوهاب فلم تسوء سمعته بسبب استبداده فقط، بل كذلك لأنه أراق دم بعض «المسلمين»، من أتباع جماعته. أما شعيب فيما يبدو فلم يدافع إلا عن بعض المبادئ القديمة. لأن المشكلة لم تكمن فقط في مطالبة القبائل البربرية بحق المشاركة في اتخاذ القرار، بل لأن عبد الوهاب لم يكن أكثر المرشحين المحتملين للقيادة معرفة بالعقيدة. وقد أفتى الربيع في تلك النقطة بالذات بالجواز، فقال بأن أبا بكر قد استحق الخلافة رغم وجود آخرين كانوا يفهمون من الدين أكثر منه، مثل زيد بن ثابت أو علي أو معاذ بن جبل[٣٥]. وصدور هذا الكلام من أحد الخوارج بـ« *إمامة المفضول* » شيء مثير للدهشة، فلم يكن التنظير السياسي قد أخذ تلك الواقعية حتى ذلك الوقت[٣٦]. ولذلك لا نندهش إذا ما سمعنا أن الربيع قد لقي معارضة في ذلك، فنجده عندما عاد إلى البصرة كان فيما يبدو منعزلا إلى حد كبير[٣٧]. وطُلب منه تبرير سبب إقصائه لشعيب ما دام أنه بفتواه لم «يبتدع» في الدين شيئاً[٣٨]. وربما أن الناس في عمان قد وافقوا شعيب على قوله، لأنه حينذاك كان الناس بمنأى عن التدخل في الشؤون المغربية، وقد أصبح العلماء الثلاثة المذكورين آنفاً إلى جانب عبد الله بن يزيد الفزاري شهوداً مهمين للنُكَّار[٣٩].

---

(٣٤) انظر الرواية عند أبي زكرياء، ٥٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ ترجمة ١٣٦ - ١٣٨ > الدرجيني ٤٩، ٩ - ١١. وهناك رواية مختلفة بصورة كبيرة بدون معلومات عن الخلافات المذهبية عند ابن صغير، ١٧، ١١ - ١٣ / ترجمة، ٧٤ - ٧٦. قارن التلخيص لدى Rebstock ١٦٨ - ١٧٠.

(٣٥) قارن الفتوى عند أبي زكرياء ٥٩، ١١ - ١٣/ ترجمة ١٣٧، والدرجيني ٥٠، ٧ - ٩. انظر أيضاً ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٦) عن ذي الاسم المُستعار- الناشئ [هو الناشئ الأصغر: أبو الحسن علي بن عبد الله بن وصيف الحلاّء (٢٧١-٣٦٥ هـ) ، انظرالذهبي«سير أعلام النبلاء» (مراجعة الترجمة)]: *أصول النِحَل*، ٦٨، ١٧، كان الخوارج يتبعون مبدأ « *إمامة الفاضل*». قارن أيضاً Strothmann في: Der Islam (الإسلام) ١٧/ ١٩٢٨/ ٢٦٥.

(٣٧) الشماخي ١٥٣، ٣ - ٥ و ١١ - ١٣.

(٣٨) أبو زكريا ٦٤، ١١ - ١٣/ ١٤٣؛ أيضاً Rebstock ١٨٦ - ١٨٧.

(٣٩) Ennami ٢٦١؛ أيضاً ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. انظر الشماخي ١١٩، - ٧ - ٩، حيث بالإضافة إليهم ذكر شخص يدعى سهل بن الصالح (عنه انظر نص رقم ٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب). غير أنه قد أرجع كل شيء في هذا النص عن طريق الخطأ إلى أفلح، خليفة عبد الوهاب.

يبدو أن ذلك الأمر قد تطور فيما بعد، فالنُكَّار كانوا في الأصل جماعة سياسية في المغرب فقط حيث لم يضع قدمه فيها رجل مثل عبد الله بن يزيد أبداً. ولا بد أن تكون الآراء الكلامية الغريبة لم يتم جمعها في كتلة واحدة إلا عندما أصبح سبب النزاع شيئاً من الماضي وأصبح رفض إمامة الرستميين أقل أهمية من قبول الجماعات الصغيرة التي استمرت وخصوصا بعد تدمير مدينة تاهرت [أو تيارت، أو تيهرت في غرب الهضاب العليا في شمال الجزائر] على يد الفاطميين عام ٢٩٦ هـ/ ٩٠٩م. وقد وجد مؤرخ من خارج تلك الدائرة وهو ابن الصغير بعد حياة طويلة مع كلتا الجماعتين المتناحرتين صعوبات في معرفة الفرق بين مبادئهما(٤٠). فالمواقف التي اعتبرتها الوهابية هَرْطَقَة كان يتسع لها الأفق الكلامي والفقهي لفرقة الإباضية في القرن الثاني الهجري.

لا يمكننا أن نستبعد كون المصادر الوهابية تواجه بعضها بعض عندما تجعل أبا عبيدة محلاً للتساؤل. فأسماء الذين عاقبهم أبو عبيدة لم تُذْكر، ولم يُشَر إلا إلى أنهم نفس الأشخاص الذين عادوا تحت قيادة الربيع. ولم تُدْرَك المشكلة إلا بعد جيلين تالين، في عمان، وليس في البصرة. وكان المدعو

هارون بن اليَمَان

الذي ظل مجهولاً بالكلية في المصادر المغربية(٤١)، قد اشتهر من خلال موقفه من «النُكَّار»، حيث دافع عنهم في رسالة إلى الأمير المهنى بن جيفر (حكم من عام ٢٢٦هـ/ ٨٤١ إلى ٢٣٨هـ/ ٨٥٣)، ذاكراً قوله إنه يتبع فقط تعاليم القدماء(٤٢). غير أنه تبين من آرائه فيما بعد بأنه بهذا قد انزلق إلى تعصُّب الحكم على المُخالف بالشرك [nervus rerum]. فالقدماء كانوا بالفعل متفقين في الرأي بعدم اعتبار أياً من أفراد الأمة مشركاً طالما أنه ينطق بشهادة التوحيد، لكنه كان يعتبر المشبهة قد انتهكوا تلك الشهادة لأنهم يتصورون أن الله مكون من أجزاء(٤٣). وكان خصمه هو محبوب بن

(٤٠) ص ١٦، -٥ - ٦. MOTYLINSKI.

(٤١) يرى Wilkinson أنه بصري، اشتهر في المغرب (Imamate Tradition of Uman منهج الإمامية في عمان ١٦٤)؛ إلا أن ذلك غير محتمل. وفي موضع آخر (المرجع السابق ١٥١) يبدو أنه من الأفضل الافتراض بأن السياق يدور حول أحد اليمنيين.

(٤٢) قارن تحقيق سيدة إسماعيل كاشف في: *السير والجوابات*، مجلد ١، ٣٢٥ - ٣٢٧، حيث ٣٢٧، - ٤ - ٥.

(٤٣) المرجع السابق ٣٢٨، ٨ - ٦ و ٣٢٩، ٦ - ٨.

الرحيل الذي حاول من البصرة بتوجيهه رسالتين إلى الجماعة في عمان وإلى الجماعة في حضرموت[٤٤] أن يقف في وجه الهرطقة. وقد اعتبر التشبيه كبيرة، وليس شركا[٤٥]، لأننا لا نعرف عن ذات الله شيئاً على أية حال، وإلا لما كان لبعض الإباضيين الأوائل أو بعض المشهورين من خارج جماعة الإباضية مثل الحسن البصري استخدم بعض العبارات التشبيهية أحياناً. وكان الحال مختلفاً بالنسبة لما قيل عن النبي فـ«*المُتَأَوَّل فيه*» خبيث النية، ويعد مُشركاً[٤٦]. وعبارة «*المُتَأَوَّل فيه*» كانت بالضبط هي العبارة التي استخدمها كما رأينا فيما سبق المحبوب بن الربيع نفسه في مؤلفه التاريخي في سياق ذكره لأبي عبيدة، والتي وصلت منه إلى الشماخي. واللافت للنظر أنه لم يشر في الرسالتين إلى وصف الأحداث هناك[٤٧].

٢-٢-٥-٥ نقاط خلاف أخرى

كان هناك عدم اتفاق فيما يخص نقطة خلاف أخرى تعرض بسببها عبد الله بن يزيد وأبي المؤرِّج وعبد الله بن عبد العزيز[١]، وشعيب بن المعروف - حسب مصدر آخر[٢] - للقيل والقال، فيبدو أنهم ما كانوا على استعداد للعن المرأة التي تسمح بوطئها من الدُبُر باعتبارها «*كافِرة نِعمة*». ولم يكن ذلك الفعل فيما بعد عند الوهابية يصل لمرتبة الكبيرة، وقد اعتبروا ذلك من أفعال النُكَّار[٣]. غير أننا لو فهمنا تعليق

(٤٤) *السير والجوابات*، المجلد الأول، ٢٧٦ - ٢٧٨ و ٣٠٨ - ٣١٠.

(٤٥) المرجع السابق ٣٢٨، ١٢ - ١٥ (طبقاً لهارون بن اليمان)؛ وكذلك خميس بن سعيد، *المنهج*، المجلد الأول، ٣٩٣، - ٦ - ٧.

(٤٦) المرجع السابق ٣٠٠، - ٥ - ٧؛ ٣٠٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له و ٣١٦، ٧ - ٩؛ كذلك ٣٣١، ٧ - ٩ (عن هارون بن اليمان).

(٤٧) فيما بعد ٢٨١، ٦ - ٨؛ غير أن السياق هناك أعم. وعلى أية حال فقد كان الجدل في عمان له حدود أوسع (انظر ٤-٢ -٢ في هذا الجزء من الكتاب). وطريقة معالجة الموضوع كانت علاوة على ذلك مستفيضة وغير دقيقة بالمقارنة بموضوعات أخرى.

(١) طبقاً للتقرير المفصل عند أبي عمار، الموجز، المجلد الثاني، ٢١٣، ٦ - ٨ وما قبله.

(٢) طبقاً لإشارة سريعة لدى الشماخي ١٠٤، السطر الأخير والسطر السابق له، حيث ذكر شعيب بدلاً من عبد الله بن يزيد.

(٣) قارن على سبيل المثال Cuperly: عقيدة العبادية (Professions de foi) المجلد الثاني ١٩٢، لمعرفة الآراء التعليمية لأبي سهل يحيى الورجلاني (القرن السادي الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، وكذلك: مقدمة Introduction ٣٣٣ للاطلاع على «*أصول الديانات*» للشماخي =

هارون بن اليمان فهما صحيحا[٤] فإن محبوب كان يريد الرفق في هذا الأمر بقوله إن هذا الفعل الجنسي لا يقع في نطاق عقوبة حد الزنا، ومن لم تثبت عليه عقوبة *الحد* فلا يحق لأحد طرده.

وأهم من معرفة توزيع الأدوار هو السؤال عن سبب وجود هذا الاختلاف، فالاختلاف قديم ويتعدى حدود الإباضية. والآراء المماثلة غير الإباضية قدمت من الحجاز، ويقال بأن الإتيان في الدبر كان معتاداً في مكة، مستهجناً في المدينة[٥]. والموقف المتشدد تجاه هذا الأمر لدى أهل المدينة يمكن إرجاعه إلى تأثير اليهود[٦]، وقد زعم البعض أن النبي كان يميل لموقف المكيين[٧]. وكان أتباع الجماعات الإباضية في الحجاز منذ البداية مختلفين، ونفس الأمر كان بالنسبة للحديث النبوي المتناول للموضوع. ويبدو أن الموقف المتشدد كان منتشرا في العراق، وعلى الأقل يقول أبو عمار إن المعتزلة والزيدية كان لهم نفس الموقف المتشدد[٨]. وربما كان «*للورع*» نصيب في مسائل الفقه في البصرة على وجه الخصوص. وكان الوهابيون يعتبرونه فيما بعد ركناً أساسياً من أركان الدين له أهمية مثل أهمية العلم والعمل والجهاد[٩]. بالإضافة إلى ذلك كان النُكّار بالطبع متظاهرين بالتحشم.

وإلى جانب ذلك فرض سؤال آخر نفسه، وهو لماذا تحيق اللعنة بالمرأة وحدها في ذلك[١٠]؟ ومن الممكن إيجاد الإجابة على ذلك في الفكر السائد، فحتى العصر

= (ت ٧٩٢ هـ/١٣٨٩-٩٠ م) وبالنسبة لعمان، قارن ابن خلفون، *أجوبة* ٥٢، ٥ - ٧ وSachau في: MSOS، القسم الثاني ٢/١٨٩٨/٦٦.

(٤) *السير والجوابات*، المجلد الأول ٣٢٨، ٤ - ٥.

(٥) قارن الدارمي، *السُنن*، المجلد الأول ٢٠٤ - ٢٠٦، حيث رقم ١١٢٤ (= ابن حنبل، المسند، المجلد السادس ٣٠٥، ٣ - ٥)؛ بصفة عامة .Conc، المجلد الثاني، ١٠٩ب؛ الطبري، *تفسير* ٤، ٣؛ ٣٩٨ - ٣٩٩ في تفسير سورة البقرة، آية ٢٢٣.

(٦) الدارمي، المجلد الأول ٢٠٥، رقم ١١٣٠؛ كذلك الحر العاملي، *وسيلة الشيعة*، المجلد الرابع عشر ١٠٠ - ١٠١، حيث ورد أن هناك تصورات في المدينة كانت أقل تشدداً.

(٧) انظر ف. مرنيسي: Le harem politique ١٨٤ - ١٨٦، والتي اعتمدت على *تفسير* الطبري بصفة خاصة.

(٨) *الموجز*، المجلد الثاني، ص ٢٠٦، ٣؛ وكذلك الحنفية طبقاً لكتاب فضل بن شَاذان[الأزدي النيشابوري]: *الإيضاح* ٢٩٦، ٩ - ١٠. في الحجاز كان عكرمة له الموقف نفسه (الدارمي، المجلد الأول ٢٠٥، رقم ١١٢٩ و٢٠٧، رقم ١١٤٣).

(٩) كما ورد في عقيدة الجناوني (BEO ٣٢-٣٣/ ١٩٨٠-١٩٨١/ ٤٩/٨).

(١٠) يعمم أبو سهل يحيى الورجلاني الحكم باللعنة على الرجل كذلك.

الحاضر يقال إن الإباضية يتصفون بعدائهم للمرأة. غير أن هناك شيئاً يبدو أهم من ذلك، فالأمر ما كان يتعلق بالمعاشرة الجنسية بين الأزواج، بل بممارسة البغاء(١١). ففعل ذلك بين الأزواج لم يصل لمسامع الفقهاء إلا بكونه سببا لطلب الطلاق. أما في العلاقات الجنسية خارج نطاق الزواج فقد كان يُرتكب ذلك الفعل لمنع حدوث الحَمْل. وكانت المومسات في العصر اليوناني القديم متعودات على تلك الممارسة لتجنب حدوث الحمل(١٢). وإذا فهمنا الأمر على هذا يتضح سبب موقف الجماعة غير المتسامح وتجريمهم لجانب واحد. ولم يكن هناك رأفة بالمومسات إلا في الأدب الرومانسي في القرن التاسع عشر. ولم يكن اعتبار الرجل الذي يفعل نفس الأمر زانياً أمراً مختلفاً فيه، غير أنه لم يكن يعد سوى مذنبا، أما المرأة فكانت تعتبر «غير مؤمنة». وعلى العكس من ذلك كان موقف النُكّار بإصرارهم على المساواة بين الإثنين، فالمرأة ليست إلا مذنبة إن هي ارتكبت هذا الفعل(١٣).

وهناك موضوع آخر يجب تناوله كان مادة للحديث منذ ذلك الوقت، ألا وهو صلاة الجمعة. ويتضح سبب تناول الإباضية لذلك الأمر، فقد كانت الخُطبة عملاً سيادياً يقوم به أهل الحكم. غير أنه قد تعود الناس في البصرة على ائتلاف الأمر منذ وقت مبكر. ولذلك تذكر الرواية أن جابر بن زيد قد أدى الصلاة خلف الحَجّاج(١٤). ولأبي سفيان نفس الموقف في مواجهة هارون بن اليمان، غير أنه لم يذكر جابر كنموذج أمام الناس في عمان مثلما كان يذكر موقف تلميذه ضُمَام الذي ذهب في رمضان إلى المسجد في شدة الحر(١٥). وقد كانت تأدية الصلاة خلف إمام لا يتبع فرقة الإباضية أمرا غير محمود، لكن الإباضيين هونوا على نفسهم الأمر بقولهم أن هذا الإمام باعتباره «غير مؤمن» لا يثاب على صلاته(١٦).

---

(١١) أبو عَمَّار، *الموجز*، المجلد الثاني ٢١١، ٦ - ٨؛ الشماخي عند Cuperly: مقدمة Introduction ٣٣٣.

(١٢) K. Dover: Homosexuality [اللواطة] ، ١٠١ .

(١٣) الموجز ٢١٣، ٦ - ٧. وحول ممارسة البغاء في عصور الإسلام الأولى بصفة عامة قارن: Studies in the social History of the Umayyad period as revealed in the Kitab al-Aghani (دراسات في التاريخ الاجتماعي في عصر الأمويين الموجودة في كتاب الأغاني، رسالة دكتوراه، لندن ١٩٦٠)، حيث ٢٠٥ - ٢٠٧.

(١٤) انظر ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٥) قارن Wilkinson في: Der Islam (الإسلام) ٦٢/ ١٩٨٥/ ٢٥٢؛ وكذلك عقيدة الإمامية في عمان (The Umamate Tradition of Oman) ، ١٦٥

(١٦) Schwarzt ٧١ - ٧٢.

وفي ظل تغير الظروف ظهرت بالطبع آراء مختلفة؛ فالنُكّار، كما ذكر أحد مصادر النصف الأول من القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، قد أفتوا ببطلان أداة صلاة الجمعة خلف الحاكم الظالم(١٧). وهناك انفصالي آخر يدعى النَفّاث - ظهر في بداية القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي في جريد في تونس في منطقة قبيلة نفزاوا وانفصل عن إمام الرستميين أفلح بن عبد الوهاب (حكم من عام ٢٠٨ هـ/ ٨٢٣م إلى ٢٥٨هـ/ ٨٧٢م) - وقد اعتبر الخُطْبة بدعة بكل معنى الكلمة(١٨). وقد أسقط الوهابيون الخُطْبة، بعد أن فقدوا الإمام بعد سقوط الرستميين، ولأنهم كانوا في زمن استقلالهم بالحكم يهتمون بالخطبة اهتماماً كبيراً كانوا يرون من الناحية النظرية أن الخطبة ليست واجبة(١٩).

أما تفاصيل أداء صلاة الجمعة فقد توارت في الخلف، فمنذ البداية كان مختلفاً في جلسة الخطيب بين جزئي الخطبة من عدمها(٢٠). وعند الصلاة لم تكن ترفع *اليدين*، بل كان يخفض الذراعان(٢١). وقد كانت تلك أيضاً سنّة قديمة(٢٢). ويبدو أن الناس في البصرة كانوا يهتمون بذلك. غير أنه كان لزاماً على المرء أن يكون حذراً تجاه هذه الاستنتاجات بصفة عامة. فهناك من النقاط التي سجلها عثمان بن خليفة الصوفي على سبيل المثال بخصوص النُكّار ما لم يكن لدى كثيرين من العصور المبكرة مثلها. أما أهل السنة فلم يدركوا كل ذلك، فقد كانت الإباضية بالنسبة لهم فرقة مختلفة عنهم. وفي منتصف القرن التاسع عشر كان يحكى في تونس أن أهل

---

(١٧) عثمان بن خليفة الصوفي، *رسالة في بيان فرق الإباضية الستة وغيرها* (وعن هذا المصدر قارن مجلة جمعية الاستشراق الألمانية ZDMG ١٢٦/ ١٩٧٦/ ٥٥)؛ فيما بعد لدى علي يحيى معمر، *الإباضية بين الفرق الإسلامية* ٣٠٢.

(١٨) Liwicki في: SI ٩/ ١٩٥٨/ ٧٩؛ Rebstock ٢٤٨ وما بعدها- ٢٥٠. وحول النفاثية قارن معمر، المرجع السابق ٣٠٤ - ٣٠٦ و*خليفات النظم الاجتماعية والتربوية عند الإباضية* ١١٤ - ١١٥.

(١٩) الغناوني، عقيدة في: BEO ٣٢- ٣٣/ ١٩٨٠-١٩٨١/ ٥١، ١١؛ أبو سهل يحيى الورجلاني عند Cuperly: مقدمة Introduction، ١١٨. حول عقيدة الإباضية في زنجبار، المرجع السابق ١٥٤.

(٢٠) Cuperly: عقيدة الإباضية Professions de foi.، المجلد الثاني ٨٢، تعليق رقم ١٩٤. وقد كان الضَحّاك بن قيس من أوائل الخوارج وكان يخطب جالساً (الذهبي، *تاريخ*، المجلد السادس ٢٢، ٤ - ٦. عن الضَحّاك انظر ٢-٤-٢-١ في هذ الجزء من الكتاب) وحول المسألة بصفة عامة انظر: F. Meier، *Festschrift Spuler* ٢٢٦.

(٢١) Schwarzt ٧٢؛ قارن من العصر الحاضر Dellheure: *Faits et dires du Mzab* ٦٣.

(٢٢) انظر ٣-١-٢-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

منطقة المَزَاب [في الجزائر]، الذين كان يعرفهم الناس بالوهابية كانوا ينزعون سراويلهم أثناء الصلاة[٢٣].

٢-٢-٥-٦ المجال المحيط

رغم كل ذلك الانغلاق من أهل السنة فقد كان هناك اهتمام بذكر بعض الإباضيين في كتب السير والفهارس غير الإباضية. فقد ذكر «*الفهرس*» بعض متكلميهم في بعض فصوله عن الخوارج[١]. كما أنه يرد ذكرهم أحياناً في كتب *الرجال*. لكننا نتحرك الآن في منطقة غير واضحة المعالم، فمؤلفو الكتب *السُنِّيون* لا يضعون فروقاً دقيقة، فالخوارج هم في أغلب الأمر خوارج بلا تفريق. وقد كانت كتب السير الإباضية تتجاهل بعض علماء الفرقة بوضوح، ودائماً ما لا ندري إن كان عدم ذكر أسمائهم قد حدث عن عمد أم أن سبب سقوطها أن تلك السير لم تذكر إلا الإباضية البصريين (والمغاربة).

عند ابن النديم ورد ذكر إباضية الموصل[٢]، الذي لم يذكرهم إلا بوصفهم أحد فرق الخوارج. وهناك آخرون ذكرهم ابن النديم مثل إبراهيم ابن إسحق الإباضي والهيثم بن الهيثم الناجي لا يمكننا تحديد هويتهم على الإطلاق. ولكننا نعرف الكثير عن صالح الناجي بأنه كان قدرياً[٣]. وهذا من الممكن أن يوضح سبب تجاهل مؤلفي كتب الإباضية له. ويريد ابن حبان مساواته بالزاهد والقَاص البصري صالح بن بشير المُري الذي توفي عام ١٧٥هـ/ ٧٩١م تقريباً. إلا أن ذلك يبدو تخميناً محضاً[٤]. كما أنه من بين فقهاء الخوارج الذين ذكرهم ابن النديم في الفن الخامس أو في المقالة السادسة[٥]، من هم من الإباضية[٦]، غير أن معظمهم يعتبرون متأخرين بالنسبة للحقبة الزمنية التي نتناولها هنا.

---

(٢٣) H. von Maltzan: رحلة في عصور حكم تونس وطرابلس *Reise in die Regentschaften Tunis und Tripolis*، المجلد الأول ١٠٨. الشيء نفسه يوجد في إيران (انظر ص ٦٢٤ حول جماعة الكوزية).

(١) الفهرست ٢٣٤، ٥ - ٧ وما قبله.

(٢) حفص بن أشيام، انظر ٢-٤-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣) الكعبي: *مقالات الإسلامين* ١٠٦، ٢ عن داوود الأصفهاني.

(٤) غير أن هذا أيضاً كان يُعتبر من القدريَّة (انظر ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٥) ص ٢٩٥.

(٦) للتعرف على جُبير بن غالب انظر ٢-٤-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

يريد عمار الطالبي القول بأن إبراهيم بن إسحق هو إبراهيم الذي ورد عنه لدى الأشعري في كتابه (مقالات الإسلاميين ١١٠، ١ - ٣) بأنه تعارك مع زميل له بسبب بيع أَمَة (الموجز، المجلد الأول ١٩١). فهم الطالبي النص بأنه سبب العراك هو المبدأ الفقهي ويرى أن كلا طرفي العراك عالمان كان يُعبِّر كل منهما عن موقفه نظرياً من خلال مناسبة محددة. إلا أن هناك ذكر آخر لذلك أكثر تفصيلاً عند نشوان الحميري (الحور ١٧٥، ١١ - ١٢) بأن لا يجب أن يكون كذلك. فالعراك قد حدث بمحض الصدفة، فإبراهيم الذي هو بالمناسبة مدني ومتردد في طريقة تفكيره، كان قد أرسل أَمَة إلى السوق، وعندما لم تعد في موعدها، قرر بيعها للأعراب. ولأن هؤلاء ما كانوا إباضيين بل «كُفَّاراً» في رأيه، تعرض لتأنيب جاره. وقد أدى ذلك إلى سلسلة من عمليات الاستبعاد، وقد رويت الحكاية لذكر تلك الأحداث بأكثر مما رويت لذكر الأشخاص (قارن أيضاً Watt، Der Islam ٣٦/ ١٩٦١/ ٢٢٥). وقد رد أبو بيهس على ذلك (انظر ٣-١-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب). غير أنه قُتِل في عام ٩٤هـ/ ٦١٣م، ولذلك يمكن أن نعود مع إبراهيم إلى زمن عبد الملك - وهذا بالنسبة لإبراهيم الإباضي مبكر جداً.

يمكن أن يكون *صالح الناجي* هو صالح بن كثير الذي يعتبره الشماخي أحد *المتكلمين* (٨٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له؛ كذلك Lewicki في SI ٩/ ١٩٥٨/ ٧٧). ربما أن هذا هو أبو سهل بن صالح المذكور في ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب؛ لأن الإثنين يجتمعان في كونهما قد أحدثا بعض البدع. وليس من المؤكد بأن يكون له علاقة بذلك العالم المدني الذي يحمل الاسم نفسه كما تجرأت على القول بذلك في *بدايات* = ***Anfänge*** ٢٣ - ٢٤. كما أنه يجب التفريق بينه وبين صالح بن أبي صالح عند الأشعري (مقالات الإسلاميين) ١٢٢ ↵١٢ - ١٤ (انظر ٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

بالنسبة لإبراهيم بن إسحق فإنه من الثابت أن ابن النديم اعتبره إباضياً، أما لدى الباقين فيُفهم ذلك من السياق. ومن بين المتكلمين الأربعة الذين ذكرهم المسعودي في مروج الذهب، المجلد الرابع ٤٤٢، ٥ - ٧/ المجلد الرابع ٢٨، ٢ - ٤، فليس سوى عبد الله بن يزيد الذي تأكد فيما سبق كونه إباضياً (انظر ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب). أما أبي مالك الحضرمي فلم يكن إباضياً بل شيعياً (انظر ٢-١-٣-٣-٧-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب) والأمر نفسه بالنسبة لثالثهما، وهو شخص يدعى قَعْنَب، وربما أنه أخو زُرارة بن أعين (انظر ٢-١-٣-٣-٧-١-٢ مخطوط لوحي في الجزء الأول من هذا العمل). ويرى باليت Pallet أنه هو أحد الخوارج الذي يحمل نفس الاسم

والذي ورد لدى كاسكيل Caskel، جمهرة ٢؛ ٤٦٥ (انظر كذلك فهرس رقم ٧؛ ٥٨٢).

بالنسبة لرابعهم، وهو يَمَان بن رِئاب، انظر ٣-١-٤-١-١-١. عن الكلاميين الاباضيين الآخرين الذين عاشوا في بغداد، انظر ج-٥-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

أما الخوارج البصريون الذين ذكرتهم كتب *الرجال* فكانوا يجتمعون بطريقة لافتة للنظر حول قتادة، وقد درس عنده أيضاً الربيع بن حبيب. والمرء يندهش على الرغم من ذلك، فقتادة كانت له علاقة جيدة ببني أميَّة[٧]. وأول من نذكره من بين هؤلاء كان من الأزارقة، غير أنه كان من نفس قبيلة قتادة (وهشام الدستوائي)، وهو:

جُري بن كُلَيب السَدوسي

وقد سمع منه قتادة، وكان يروي - وهذا ما يجعل الأمر مثيراً - عن عَلي[٨].

كما أن هناك أيضاً شخص كان خَتناً لقتادة وكان من قُرَّاء البصرة، وهو:

شُبَيل بن عَزْرة بن عُمَير الضُبَعي

كان عربياً من الطراز القديم، فكان شاعراً وراوية وخطيباً، عارفاً بغريب اللفظ، ينظمه في قصيدة بطريقة فنية محكمة[٩]. ولم يُذكر سوى عند الجاحظ بأنه كان صفرياً، أو بمعنى أصح صار صفريا بعد أن كان لمدة سبعين عاماً شيعياً متطرفاً[١٠]. وقد حدث ذلك في أواخر عصر بني أميَّة عندما أعلن الضحاك بن قيس نفسه خليفة[١١]. وقد دافع شبيل عما حدث بالآيات القرآنية[١٢]، ومات في بداية عصر العباسيين[١٣]. -

---

(٧) انظر ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨) *ميزان*، رقم ١٤٧٥؛ ابن حجر العسقلاني، *تهذيب التهذيب*، المجلد الثاني ٧٨، رقم ١٢٠.

(٩) *الفهرس* ٥١، ١ - ٣ > القفطي، *إنباه*، المجلد الثاني ٧٦ رقم ٢٩٦ (بقراءات أحسن). قارن أيضاً القصة لدى الزبيدي، *طبقات النحويين* ٤٨، السطر الأخير والسطران السابقان له = ابن دريد، *اشتقاق* ١١٩، ١٢ - ١٤.

(١٠) *بيان*، المجلد الأول ٣٤٣، ٦ - ٨؛ ابن حجر العسقلاني، *تهذيب التهذيب*، المجلد الرابع ٣١٠ - ٣١١ رقم ٥٣٠.

(١١) انظر ٢-٤-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) الطبري، المجلد الثاني ١٩١٣، ٨ - ١٠.

(١٣) ابن دريد، *اشتقاق* ٣١٨، ١٠- ١١.

كان مما يدون بشكل خاص عندما كان قتادة يرد حديثا قاله أحد الخوارج. وقد كان ذلك ما حدث مع

أبي حَسَن الأعْرَج

الذي سقط في يوم *الحرورية* عام ١٣٠ هـ/٧٤٩م[١٤]. وهذا يعني أنه رافق حملة البصرة التي ساندت أبا حمزة الإباضي في هجومه على المدينة[١٥]. وهناك تلميذ آخر لقتادة يُعد من الخوارج وهو:

أبو العَوام عِمْران بن دَاوَر القَطَّان

توفي عام ١٥٠ هـ/٧٦٧م[١٦]، أباح في فتوى له عام ١٤٥هـ/٧٦٢م لقوات إبراهيم بن عبد الله إراقة الدماء[١٧]. ولم يكن من قبيل الصدفة أنه وغيره قد رووا حديثا ضد القاضي غير العادل[١٨]. وقد كان أبو العوام قدرياً[١٩].

ليس من الضروري أن نتوقف هنا عند الخلط الذي حدث بخصوص اسمه، فبعض المصادر تقرأ اسمه *داوود* بدلاً من *داور* (مثل البخاري ٣؛ ٢؛ ٤٢٥ رقم ٢٨٦٨ وابن أبي حاتم في *الجرح والتعديل* ٣؛ ١؛٢٩٧ - ٣٩٨ رقم ١٦٤٩). وقد حاول ابن حبان التفريق بين عمران القطان وعمران العمي (*المجروحين*، المجلد الثاني ١٢٣، ٢ - ٤)، بينما يربط الذهبي بين العمي وبين إبراهيم القَطَّان، الذي قيل إنه من قبيلة بني العم الذي نعرف منهم أحد المشاركين في النهضة (انظر ٢-٢-٦-٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب). ولم يكن أولئك قبيلة بالمعنى الصحيح بل *موالي* قدموا في عصر عمر من الأهواز إلى البصرة وعاملتهم قبيلة تميم التي عاشوا معها كأبناء العم (قارن: الأغاني، ٣؛٢٥٧، ٢ - ٤ و١٧). وطبقاً لرأي ماسينيون Massignon أنهم كانوا نسَّاجون تابعون

---

(١٤) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، المجلد السابع ٧٢، رقم ٢٨٧.

(١٥) الطبري، المجلد الثاني ٢٠٠٧، ١٧ - ١٩؛ قارن ٤-١-١-٢-١ و ٤-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٦) خليفة، *طبقات* ٥٣٢، رقم ١٨٥٢، IS؛ ٧؛ ٢؛ ٤١، ٧ - ٨ ؛ العقيلي، *الضعفاء*، المجلد الثالث ٣٠٠ -٣٠١ رقم ١٣٠٩؛ تهذيب التهذيب، المجلد الثامن ١٣٠ - ١٣٣ رقم ٢٢٥.

(١٧) الذهبي، *ميزان* رقم ٦٢٨٢ *وتاريخ*، المجلد السادس ٣٥٩، ٣ - ٥؛ ويشبه ذلك ما ورد عن الفسوي، المجلد الثاني ٢٥٨، ٣ - ٥.

(١٨) وكيع، *أخبار*، المجلد الأول ٣٤، - ٤ - ٦.

(١٩) الكعبي، *مقالات* ١٠٧، ٧، مقتبس من الجاحظ.

للنصرانية (Opera minora، ٣؛ ٦٨). قارن أيضاً ٢-٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من العمل.

ويمكن القول في حالة واحدة إننا في هذه الدائرة نلتقي بإباضية لم يذكروا إلى الآن، وحتى في تلك الحالة فإن ذلك لظروف معينة. غير أنه هنا يرد ذكر رجل ذا سمة خاصة، فقد كان معروفا في البلاط وكان متميزاً بعلم من المفروض أنه كان محبباً للخوارج المتمسكين بالمكتوب، ألا وهو علم تلاوة القرآن. وهذا الرجل هو:

(أبو يَزيد) أبَان (بن يَزيد العَطَّار النَحْوي)،

الذي مات بين عام ١٦٠ هـ/٧٧٦ م، وعام ١٧٠ هـ/٧٨٧م (؟). دعاه المنصور لتلاوة القرآن[٢٠]. وكان فيما يبدو عالماً في الدواء من البصرة. وقد ذكر عند الطبري أنه كان *إباضياً* [٢١]. ويكنيه ابن قتيبة مختصراً بـ«الإباضي»[٢٢]. أما المصادر السُنيَّة فتعرفه بأنه كان راوياً للحديث[٢٣]، وقد اتهم بأنه كان ذا ميول قدرية[٢٤]. وإثبات التطابق بين ذلك الراوي للحديث والقارئ لا يحدث بدون سقطات[٢٥]، إلا أن أحمد بن حنبل يشبهه بعمران القطان الذي كان قدرياً كذلك[٢٦]. ولا نعرف ما إذا كان مهتماً بعلم النحو - كما يتضح من لقبه. والطريق إلى ذلك في حد ذاته ليس بعيداً عن علم التلاوة. غير أن كتب السير تتجاهله تماما. وربما كان أحد أفراد بني نحو، وهي قبيلة

---

(٢٠) الطبري، المجلد الثالث ٤٢٦، : ٣ باسم أبان القارئ.

(٢١) المجلد الثالث ٥٩٧، ١٣.

(٢٢) معارف ٥٣٣، ٥.

(٢٣) قارن ابن سعد ٧؛ ٢؛ ٤١، ١ وما - ٢ (بين البصريين)؛ خليفة، *جدول* ٥٣٨ رقم ١٨٨٦؛ البخاري ١؛ ١؛ ٤٥٤ رقم ١٤٥٢؛ ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل* ١؛ ١؛ ٢٩٩، رقم ١٠٩٨؛ الفسوي، المجلد الثالث، ٦٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له ؛ *ميزان* رقم ٢٠؛ تهذيب التهذيب، المجلد الأول ١٠١ - ١٠٢ رقم ١٧٥؛ الصفدي، *الوافي*، المجلد الخامس ٣٠١، رقم ٢٣٦٢؛ عزمي، *دراسات Studies* ١٦٧ - ١٦٨ رقم ٣.

(٢٤) تهذيب التهذيب، المجلد الأول ١٠١، ٧؛ الذهبي، *تذكرة الحفاظ* ٢٠٢، سطر ٤؛ كان ذلك رأي مصادر المعتزلة على الأخص: الكعبي ٩٥، ٣ - ٥ و ١٠٧، ٦ (عن الجاحظ) > فضل ٣٤٢، - ٦ > ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* ١٣٨، ٣؛ الكعبي، *قبول* ٢١٣، سطر ١٦ - ١٧.

(٢٥) ابن الجزري، في *الطبقات*، المجلد الأول ٤، رقم ٢، حيث ورد الاسم كاملاً، غير أنه مثل المصادر الأخرى لم يذكر نسبته إلى الإباضية؛ أما الطبري الذي ذكر تلك النسبة فلم يذكر إلا اسم *أبان*.

(٢٦) *العلل* ٢٤٨ رقم ١٥٩٨ = ٣٥٢ رقم ٢٣٢٠.

منحدرة من قبيلة أزد[٢٧]، والتي انتمى إليها كثير من الإباضيين. كان له في قراءة القرآن أسلوباً خاصاً يعود إلى عبيد الله بن أبي بكرة البصري[٢٨] والتي كان قد تعلمها عند حفيده عُبيد الله بن عمر. وكان *يقرأ القرآن باللحن*، كما كان ذلك يسمى، حيث كان يقرأ القرآن كترجيع الغناء، وكانت القراءة تسمى *قراءة ابن عمر*[٢٩]. غير أن ذلك لم يستمر، فقد تجاهل ابن الجزري عُبيد الله تماماً، كما أنه لم يترك آثارا، رغم أن عائلته، البكراوية، كان منها علماء كثيرون[٣٠]. وقد ذكر الطرطوشي أن «تلك القراءة نأى عنها العلماء»[٣١]. وقد أخذ عن أبان اثنين آخرين من الإباضية، هما سعيد العلاف وأخوه الذي لا نعرف اسمه[٣٢]. وقد تلا الأول القرآن باللحن عند هارون

---

(٢٧) قارن: السامانى، *أنساب*، المجلد الثالث عشر ٥٢، ٦ - ٨.

(٢٨) الذي كان أخوه عبد الرحمن هو أول مولود يولد بالبصرة (خليفة، *طبقات* ٤٨٣، السطر الأخير والسطران السابقان له) وقد تولى أمارة إقليم سجستان بتكليف من زياد بين عام ٥١ هـ٦٧١م وعام ٥٣هـ/ ٦٧٣م، وكان قائدا للجيوش في أفغانستان في عصر الحَجَّاج. عنه قارن خليفة، *طبقات* ٤٨٤ رقم ١٦٤٣؛ IS ٧؛ ١؛ ١٣٨، ٨ - ١٠؛ Bosorth : Sistan، الفهرست؛ م. أ. فكرت في GIE، ٢؛ ٦٢٩ - ٣١.

(٢٩) ابن قتيبة، *معارف* ٥٣٣، سطر ٢ - ٤؛ وقارن للتعرف على أبان: الطرطوشي، الحوادث والبدع ٧٧، ٥. وأبان لم يذكر عند ابن قتيبة كما قيل إلا بلقب الإباضي، والتطابق بين الاسمين يتضح بعد المقارنة مع الطبري. غير أنه يذكر بعد ذلك بقليل، أنه «مثل *القُرّاء* الآخرون للقرآن الذين يبدو أنه كان منهم حمران بن أعين الكوفي الشافعي (عنه انظر ٢-١-٣-٣-٧-١-٢ في الجزؤ الأول من هذا الكتاب)، قد أخذ في قراءته للقرآن (بالمعتاد من) الغناء والحداء و *الرهبانية*» (٥٣٣، ٩ - ١٠). لكن عبيد الله بن أبي بكرة لم يفعل هذا بالضبط، فقد استخدم طريقة ذات نغمة حزينة (٥٣٣، ٣)، ويتذكر المرء هنا طريقة عون بن عبد الله الكوفي، الذي جعل جارية مغنية تقرأ القرآن (انظر ٢-١-١-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب). وقد حدث التناقض فيما يبدو أن أبان قد ذُكر مع آخرين، وربما المقصود هو القارئ الكوفي أبان بن تغلب (عنه انظر ٢-١-٣-٣-٧-١-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب). قارن أيضاً ما ذُكر في معجم العربية الكلاسيكية WKAS، المجلد الثاني ٣٨٩أ، ٩ - ١١.

(٣٠) قارن: السامانى، *أنساب*، المجلد الثاني ٢٩٤ - ٢٩٦.

(٣١) *الحوادث* ٧٧،٥ - ٦، وقد ذُكرت هنا تفاصيل كثيرة؛ وقد تناولها تلبي في: Arabica ٥/ ١٩٨٥/ ١٨١ - ١٨٢. وتلك العبارة تثبت عدم مساواته بالقدري، لأن هذا كان قد ذكره ابن الجزري، مثل أبان بن تغلب. ولكن ربما أنه كان من أعيان مدينته، حتى يمكن استبعاده فيما بعد. ويبدو أن الحكم على *القراءة باللحن* هو ظاهرة حديثة، واقتصار تلك القراءة بالبلاط كما يزعم تلبي تبدو لي غير محتملة، لكن من الممكن أن نقول إنها مثل كثير من الظواهر الفكرية الأخرى قد جاءت من البصرة والكوفة. وتلك الظاهرة ينبغي بحثها خاصة بسبب نموذجاً *للسماع* لدى الصوفية.

(٣٢) *معارف* ٥٣٣، ٥؛ الطبري، المجلد الثالث ٥٩٧، ٦ - ٧. ورد في لسان العرب ذكر سعيد العلاف باختصار باعتباره تلميذاً لعبيد الله بن عمر (المجلد الخامس عشر ١٣٧أ، ٣ - ٤.

الرشيد بينما تلا أبان باللحن عند المنصور[٣٣]، وسوف نلتقي به فيما بعد باعتباره فقيهاً[٣٤].

كلما كانت الآراء القدرية لأحد الإباضية مباعدة به عن جماعته مع مرور الوقت، كلما كان ذلك مناسباً لموقفه الناقد لأهل النفوذ. كما أنه كان يوجد في الصفرية المعاصرة لذلك أيضاً قدريون، مثل:

اللَّيث بن أنس بن زُنيم اللَّيثي،

الذي سمع من ابن سيرين[٣٥]. غير أن تلك الفرقة من الخوارج من الصعب معرفة طبيعتها. ومما يلقي بعض الضوء عليها أن عالم اللغة المعروف أبا عُبيدة (١٢٠هـ/ ٧٣٨م-٢٠٧هـ/ ٨٢٢م ؟) كان من أتباع تلك الفرقة. وقد بقيت لأجيال تالية. وقد أمضى الليث بن أنس كل حياته في البصرة، وانتقد المهلبيين هناك، وما كان له أن يفعل ذلك باعتباره إباضياً[٣٦]. وما يتبين لنا هنا باعتباره من مذاهب الخوارج، فإنه يعتمد فيما يبدو أيضاً على ارتباطات قبلية مختلفة. وهذا يجعل آخر حالة نعالجها هنا تتسم بالصعوبة، وهي حالة:

الخليل بن أحمد الفَراهيدي اليَحْمَدي،

المعجمي المعروف ومؤسس علم العروض. وقد كان من قبيلة الربيع بن حبيب، لأن الفراهيد كانوا من قبيلة أزد[٣٧]. ورغم ذلك فمن المفروض أنه قد قال عن نفسه إنه

---

(٣٣) *معارف* ٥٣٣، ٧ - ٨. إذا كان أبان في رواية عند المسعودي ،*مروج*، المجلد الثامن ٢٤٤، ٨ - ١٠، قد ظهر على لوح ضيفاً عند هارون الرشيد، فربما أنه قد اختلط اسمه بسعيد.

(٣٤) انظر ج-٥-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب(النهاية) - وربما كان من قراء القرآن أيضاً عيسى بن عمير الإباضي من الكوفة (انظر ٢-١-٤-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٣٥) عنه انظر *البخاري* ٤؛ ١؛ ٢٤٧ رقم ١٠٥٥؛ ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل* ٣؛ ٢؛ ١٨٠ رقم ١٠١٧؛ عقيلي، *ضعفاء* ٤؛١٧ - ١٨ رقم ١٥٧٠؛ *ميزان* رقم ٦٩٩٣.

(٣٦) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Eddition، ٢؛ ١؛ ١٨٥؛ قارن عنه أيضاً سزكين Sezgin: تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schrifttums ٨/ ٦٧ - ٦٩، و٩/ ٦٥ - ٦٦. وقد ذُكر كونه من الصفرية لدي الأشعري في *طبقات* ١٢٠، ٥ - ٦. كما يعده ابن قتيبة من أهل اليمن (*رسالة في الخط والكلام*، في: مورد ١٩/ ١٩٩٠، عدد ١/ ١٣٦، المقطع قبل الأخير)؛ هل ينبغي أن تكون مشاعره قد تحركت في هذا الاتجاه؟

(٣٧) *الفهرست* ٤٨، ٥؛ ابن حزم، *جمهرة* ٣٨٠، سطر ١٣ - ١٥؛ Wilkinson: Imamate Tradition of Oman ٧٧.

كان صفرياً عندما قدم من عمان إلى البصرة[٣٨]. إلا أن الأصمعي يقول على العكس من ذلك إنه كان ذا ميول إباضية[٣٩]. وعلى كل حال فقد قيل بأن أيوب السختياني (ت ١٣١هـ/ ٧٤٨م) قد خلصه من أوهام الزندقة. وربما أنه لم يكن حينذاك قد كبر بالعمر، وقد توفي في وقت ما بين عامي ١٦٠هـ/ ٧٧٦م و١٧٥هـ/ ٧٩١م عن عمر يناهز ٧٤ عاماً[٤٠]. ولكن لا بد أن نفترض أيضاً أن رجوعه كان محاولة من المعجبين المتأخرين به لتبييض صفحته، فأيوب السختياني ترقى مع مرور الوقت في أهل السُنَّة في البصرة[٤١]. والتباين غير الطبيعي في بيانات تاريخ وفاة الخليل يبين قلة ما كان يعرف عنه في الحقيقة. ولم يعرف بشكل جيد في بقية العلوم ما كان على الخليل أن يتعلمه عند أيوب، فلم يتميز في الحديث أو الفقه[٤٢]. وذكر الإثنين معا حدث لأن الخليل كان يعد من المتقين؛ فقد قيل إنه كان يحج عاما ويشارك في الجهاد عاماً[٤٣]. وهناك أبيات حفظت عنه يمتدح فيها الكفاف إلى جانب أبيات أخرى يشتكي من قِلَّة ذات اليد[٤٤]، وكان يقصد أن العالم يجب أن يكون تصرفه مثالاً يحتذى به ؛ فـ«زلة العالم مضروب بها الطبل»[٤٥]. لأن العلماء مثل *أولياء الله*

---

(٣٨) المرزباني، *نور القبس* ٥٦، ٢٠ - ٢٢؛ واقتبس ذلك Sellheim في: دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädie des Islam، ٤؛ ٩٢٦أ.

(٣٩) الزبيدي، *طبقات* ٤٥، ١ - ٣؛ كذلك العقد ٢؛ ٢١٧، ١٥، *وتهذيب التهذيب* ٣؛ ١٦٣؛ وقد كان الأصمعي تلميذاً للخليل.

(٤٠) قارن: دائرة المعرف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Eddition، المرجع السابق؛ ياقوت، *إرشاد*، المجلد الرابع ، ٥.

(٤١) انظر ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٢) قارن على الرغم من ذلك تعريف « *النَّشخ* » المقتبس من « *كتاب العين*» لدى *الطوسي في التبيان*، المجلد الأول ٣٩٣، ٢ - ٤.

(٤٣) المرزباني ٥٦، سطر ١٠ - ١١ > ياقوت، إرشاد، المجلد الرابع ١٨٢، ٥. وقد قيل إن النضر بن شميل الذي كان من «الاصوليين» قد شبهه في زهده بعبد الله بن عون الذي كان يُذكر دائماً مع أيوب السختياني (إرشاد، المجلد الرابع ١٨٢، سطر ١ - ٢؛ عنه انظر ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب).

(٤٤) المرزباني ٧٠، ١٤ - ١٦، و ٧٠، ٢- ٣. وقد تم التركيز على زهده أيضاً عند ابن النديم، *الفهرس* ٤٨، ٦ - ٧.

(٤٥) الزبيدي، *طبقات* ٤٤، ١٦. «زَلَّة العَالِم» كانت لها تداعيات دلالية، فالعبارة وردت في قصة عن عبد الله بن مسعود كانت كثيراً ما تحُكى (قارن إلى حد ما فقه *أبسط* ٤٥، السطر الأخير و ٤٦، ٦؛ ابن أبي شيبة، *إمام* ٣٤، ١٥؛ كذلك .Conc المجلد الثاني، ٣٤١ب).

في قربهم[٤٦]، وكان يسميهم «*الربّانيين*»[٤٧].

حتى أن إياس بن معاوية قد التقى به، ونقل عنه انتقاده *للقياس*[٤٨]. وإذا كان الأصمعي يقصد أنه بتأثير من الخليل قد أصبح لا يثق بالقياس[٤٩] فربما أنه يكمن في ذلك قصد ما، لأنه من أجل التحليل اللغوي فمن المفروض أن يكون الخليل على العكس من ذلك قد عمل على إنجاح القياس[٥٠]. بعد ذلك بزمن حاول أن يقيم عند سليمان بن حبيب بن المُهَلَّب الذي تولى إمارتي فارس والأهواز في الأعوام الأخيرة من حكم الأمويين تحت إمرة عبد الله بن عمر بن عبد العزيز ليقوم بتأديب أولاده، وانطلاقا من بعض الأبيات الشعرية كان غالبا ما يذكر أنه ما كان يريد أن يحصل على أجر من هؤلاء[٥١]. ومن المحتمل أن يكون الخليل في طفولته قد قابل الفرزدق (ت

---

(٤٦) القفطي، *إنباه*، المجلد الأول ٣٤٤، ١ - ٢؛ قارن أيضاً ياقوت، *إرشاد*، المجلد الرابع ١٨٢، ٦.

(٤٧) الزبيدي، *طبقات* ٤٤، ٨. الكلمة موجودة أيضاً في الحديث (قارن .Conc، المجلد الثاني ٢١٠ أ، وابن الأثير، *نهاية*، المجلد الثاني ١٨١، - ٧ - ٩).

(٤٨) انظر ٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٩) الزبيدي، *طبقات* ٤٥، ٤ - ٥.

(٥٠) ابن النديم، *الفهرست* ٤٨، ٥ - ٦ وكذلك في مواضع أخرى. غير أن القياس يعني هنا غالباً «القاعدة» (Versteegh في: ZAL ٤/ ١٩٨٠/ ص ٢٣ - ٢٤؛ أيضاً ١٤). وهو بذلك ينضم لصف من *النحويين* غير المعروفين الذين ذكرهم سيبويه وكانوا ضد «الأعراب» (قارن Rundgren في: Acta Societatis Linguisticae Uppsalsiensis، المجلد الثاني ٥/١٩٧٦/ ١٣٢). وللاطلاع على المصطلحات النحوية لدى الخليل قارن: W. Fischer في ZAL ١٥/ ١٩٨٥/ ٩٧ - ٩٩؛ ولمعرفة منجزاته باعتباره عالم في النحو وفي وضع المعاجم انظر سزكين، *تاريخ التراث العربي GAS* ٨/ ٥١ - ٥٣ و ٩/ ٤٤ -٤٦، وكذلك Schoeler في: Der Islam ٦٦/ ١٩٨٩/ ٥٢ - ٥٤.

(٥١) القالي، *الأمالي*، المجلد الثاني ٢٦٩، - ٩ - ١١؛ الزبيدي، *طبقات* ٤٣، ٩ - ١١؛ ابن المعتز، *طبقات الشعراء* ٩٩، ٢ - ٤؛ القفطي، *إنباه*، المجلد الأول ٣٤٤، ٦ - ٨؛ ياقوت، *إرشاد*، المجلد الرابع ١٨٢، ١٥ - ١٧؛ الأنباري، *نزهة* ٤٧، ٥ - ٧؛ المفضل بن محمد بن التنوخي، *تاريخ العلماء النحويين* ١٢٧، ٤ - ٦؛ ابن خلكان ،*وفيات الأعيان*، المجلد الثاني ٢٤٥، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ المرزباني، *نور*٦٧، ٢ - ٤، حيث القول أقرب إلى الحقيقة بعض الشيء (اعتماداً على أبيات أخرى أيضاً). وهنا لا يشغل اسم الوالي حيز اهتمام كبير، فالاسم يتغير باستمرار فهو سليمان بن قبيصة بن يزيد بن المهلب عند ابن المعتز، وسليمان بن على بن القالي عند الزبيدي والأنباري وياقوت عند التوحيدي في *مثالب الوزيرين*، ٢٢٠، سطر ٣ - ٥ في رواية لم يروها غيره أصبح سليمان بن على والياً للبصرة. والصحيح ما ورد عند المرزباني والقفطي والتنوخي وابن خلكان. في هذا الشأن انظر البلاذري، *أنساب*، المجلد الثالث ١٨٣، ١٢ - ١٤، حيث حدد زمن سليمان ١٢٧هـ/ ٧٤٤م. وقد ظل عبد الله بن عمر عدة سنوات أخرى واليا على العراق (انظر ٢-٢-٦-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

١١٢هـ/ ٧٣٠م) عندما زار الفرزدق المهلبيين (في عمان؟)[٥٢]. وقد روي أن سليمان بن حبيب قد ذكر صاحبه فيما بعد في موضع ما[٥٣].

وبالنظر إليه باعتباره «مؤدِّباً» فلم تكن العلوم «العربية» مثل النحو والمعاجم قد تطورت لديه، خاصة في غرب إيران حيث كان يقيم[٥٤]. وليس من قبيل الصدفة أنه قد أتته فكره استكمال لعبة الشطرنج بقطعة أخرى، وهي الجمل[٥٥]؛ حيث لم يكن عنده اعتقاد ديني مضاد لتلك اللعبة باعتبارها مضيعة للوقت كما قال مروان الثاني (؟) لنائبه عبد الله بن يحيى[٥٦]. وكان للخليل تصوراته عن قيمة العلوم (اليونانية) القديمة أو عدم وجود قيمة لها. وقد نقل الأصمعي أنه صنفها بتصنيف بسيط، *فالجدل* ليس له *أصل* منهجي ولا *فرع* تطبيقي، وفي علم الفلك هناك أصل منهجي، وليس هناك فرع تطبيقي، أما في الطب فالوضع معكوس حيث يوجد تطبيق بدون أصل نظري، والرياضيات تنطوي على الاثنين معاً[٥٧]. والرياضيات لها فوئدها للتجار وللفقهاء أيضاً لاستخدامه في فقه المواريث، وللساسة لحساب الضرائب[٥٨]. أما الناحية التطبيقة للفلك التي كانت موجودة في حساب الأبراج فقد كان الخليل متشككاً في صحتها[٥٩]. وحتى في علم المعاجم الذي أنشأه *بكتاب العين*، لم يكن «عربياً» خالصاً. فنظريته بترتيب المفردات المعجمية طبقاً لأساس نطق أصواتها وكذلك بعض

---

(٥٢) المرزباني ٦٩، ٢ - ٤.

(٥٣) المرجع السابق٦٧، ١٤ - ١٦.

(٥٤) انظر ٢-٢-١-٤ و ٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٥) حمزة الأصفهاني، تنبيه ١٢١، ١ - ٢. للتعرف على الأسود والجمال باعتبارها قطع في لعبة الشطرنج قارن: R. Wieber، الشطرنج في الأدب العربي Das Schachspiel in der arabischen Literatur، ٢٤٥.

(٥٦) قارن *رسالته* عن لعب الشطرنج عند كرد علي، *رسائل البلغاء* ٢١١ - ٢١٣ = صفوت، *جمهرة رسائل العرب* ٥٤٠ ٥٤٢ = *رسائل*، تحقيق، عباس ٢٦٥ - ٢٦٧. عن الفتاوى الدينية حول لعبة الشطرنج قارن Wieber، ٤٨ - ٥٠ و١٥٢ - ١٥٤. كان لعب الشطرنج غالبا مقامرة بالمال (قارن Rosenthal : Gambling، ٨٩ - ٩٠).

(٥٧) القفطي، *إنباه*، المجلد الأول ٣٤٦، ٩ - ١١.

(٥٨) قارن النادرة التي تحكي بأن الخليل فك رموز خطاب لـ Basileus مكتوب باليونانية بأسلوب استدلالي. ومن المفروض أن يكون *كتاب المُعَمَّى* للخليل مبنياً على ذلك (الزبيدي، *طبقات* ٤٧، ١٢).

(٥٩) المرزباني ٦٥، سطر ٨ - ١٠ = المبرد، *الكامل* ٣٦٠، ٤ - ٦ = الزبيدي، *طبقات* ٤٣، السطر الأخير والسطران السابقان له = التنوخي، *طبقات العلماء* ١٢٥، ١ - ٣؛ وحتى أيضاً ابن مرزوق التلمساني، *المسند* ٤٤٠، ١٤ - ١٦، وذلك بإضافة بعض الأبيات المنسوبة إليه دائماً.

أجزاء من نظريته اللغوية تبدو راجعة للتأثير الهندي[٦٠].

لكن الجدل الذي أخذ مكانة رديئة في تقسيمه للعلوم كان من المفروض أن يعلي قدره لأن الخليل كان شغله في *الكلام*. إلا أنه لم يجن في هذا المجال شيئاً؛ فالمعتزلة الذين تفوقوا في الجدل بعد ذلك، لم ينظروا له نظرة جيدة، وقد اعتبره نَظَّام أستاذا متعالياً وأنه توهم الكثير والكثير في الدوائر التي قنن بها علم العروض، وأنه لذلك كان يرى أنه يفهم من العلوم الأخرى شيئاً غير أن تلك العلوم نفسها لم تكن تفيد في شيء[٦١]. وقد لقي هذا الحكم قبولاً لدى الجاحظ، حيث قال إن الخليل كان يعتز بمهارته في *الكلام*، غير أنه لم يكن يثبت إلا غباوته[٦٢]. وقد قيل أن نفس الشيء قد حدث في نظريته الموسيقة (*تأليف اللحُون*). وقد ألف في كل مجال من المجالين كتابا، غير أنه لم يأخذ بهما عالم من العلماء الجادين[٦٣].

والمعتزلة لا يحبونه، لأنه - باتفاق مع المبادئ الإباضية - لم يكن يقول بحرية الإرادة[٦٤]. ولكن إذا كان قد ألف كتابا « *في التوحيد*» فلا بد من الافتراض أن هناك من اهتم بذلك ودفع له ليفعل ذلك. فالمرء لا يسعه إلا الإنصات إذا علمنا أن أيوب بن جعفر بن سليمان وهو مثقف وذو نفوذ من بني العباس والذي التقينا به في موضع آخر[٦٥]، كان يقتني مخطوط الكتاب من بين ما يملك. وبالرغم من أنه قد قيل بعد ذلك إنه قرأ من الكتاب فقط لتسلية ضيوفه، ولكن النَظَّام هو الحاكي لهذه الحكاية[٦٦]. غير ذلك أن هذا النَظَّام لم يتعَرَّف عليه تقريباً؛ ربما وقع هذا في طفولته، غير أن ذلك نفسه غير مُحتمل[٦٧]. كان خصم الخليل هو أبو سمير الحنفي

---

(٦٠) Penis: Atomenlehre، ص ١١٩؛ Wild: Das K. al-'Ain und die arab. Lexikographie (كتاب العين وعلم وضع المعاجم العربي) ٣٧ - ٣٩؛ وأخيرا قارن: Danecki في RO ٤٤/ ١٩٨٥، عدد ١/ ٢٧ ١ - ١٢٩. من الممكن أنه قد تعرف على بعض الأفكار الهندية في عمان.

(٦١) الجاحظ، *الحيوان*، المجلد السابع ١٥٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٦٢) كتاب المُعلِّمين في: *رسائل*، المجلد الثالث ٤٤، ١١ - ١٣.

(٦٣) الجاحظ، *الحيوان*، المجلد الأول، ١٥٠، ٩ - ١١. يمكن الأخذ بالحكاية التي وردت عند المرزباني ٦٧، ١٩ - ٢١، دليلا على تعاليه؛ ولكنها ينبغي أن يعبر بها بالأحرى عن الاحترام أمام كبر السن.

(٦٤) قارن المرزباني ٦٥، سطر ١٤ - ١٦؛ وقد ورد فيه نقض «لغوي» للقدرية.

(٦٥) انظر ٢-٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦٦) حمزة الأصفهاني، تنبيه ١٢٠، ١٠ - ١٢.

(٦٧) انظر ج-٣-٢-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

الذي لم يستطع أن يقبل بجبرية الخليل[٦٨]. أما ما لم يناسبه على الأخص فقد كان أسلوبه غير الواضح، وهكذا فقد وصلت إلينا المسألة الوحيدة من قول الخليل في *علم الكلام*. فالعبارة في حقيقتها ذات طبيعة غير عادية، وهي كما يلي: «أيها السائل عن وهم القديم إن قلت: أين هو؟ فقد أنيته، وإن قلت: كيف هو؟ فقد كفيته، وهو شيء شيء ولا شيء لا شيء وشيء لاشيء ولا شيء شيء < هذا يعني: A+, A+؛ (لكنه أيضاً) A-, A-؛ أو A- A∓ و A+ A≈ > ». [الحيوان ١/ ١٥٠، ٧/ ١٦٥، التنبيه على حدوث التصحيف ٤/ ٢٣٣؛ عن: درر البصرة في نشأة الدراسات اللغوية (العروض)، زهير غازي زاهد (مراجعة الترجمة)]

وردت هذه العبارة في التنبيه، ١٢٢، ٥ - ٧. والجملة الأخيرة عسيرة، فمعناها بالعربية «هو شيء شيء ولا شيء لا شيء، وشيء لا شيء، ولا شيء شيء». وأتبع Massignon في الترجمة في: Opera minora، المجلد الثاني، ٢٤٦. ومن الممكن افتراض المضاف والمضاف إليه، عندئذ من الممكن أن تكون العبارة أنه «شيء الشيء ولاشيء اللاشيء وشيء اللاشيء، ولاشيء الشيء»، غير أنه عندئذ يفكر المرء بالأحرى في شيء مثل جدول رياضي أو منطقي للقيمة العددية. وقد استخدم الخوارزمي بعده بجيلين كلمة شيء للقيمة المجهولة في المعادلات المستمرة، تلك التي نشير نحن إليها بحرف ط (قارن دائرة المعارف الإسلامية EI2، a ٣٦١؛ وكذلك Vernet: Cultura hispanoárabe، ١٢٥/ الترجمة الألمانية ١٤٠).

لقد كان ذلك القول محكماً بالتأكيد؛ حيث يتحدث ماسينيون عن جدل قوي، علاوة على ذلك فقد كان هذا القول تعبيرا لا حل له عن الجلال الإلهي؛ حيث يُذَكِّرنا بجوهر الذات في الأفلاطونية الجديدة ἐπέκενια Τῆς οὐσίας. وقد وجد أبو سمير أن تلك مبالغة لا حاجة إليها. فعنده وعند المعتزلة لا يمكن أن يكون الله «لا شيء». ومن الممكن القول بأن الإباضية ما وافقوا على هذا القول، بالرغم من أن المؤرخ السدوسي قد اختار الخليل أستاذاً له كما رأينا[٦٩]، غير أننا لا نعلم أولاً إن كان

(٦٨) للتعرف عليه انظر ٢-٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب. يمكن الاستئناس بالنادرة المذكورة في التعليق سالف الذكر عند *المرزباني* ٦٥، ١٤ - ١٦ التي تناولناها في ٢-٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب. فإباضيون مثلهم مثل الخليل كانوا ينطلقون من فكرة أن الحالة ومثيلتها يمكن رؤيتهما من خلال وجهتي نظر مختافتين أو أن يتم قبول «سببين» مختلفين لوقوعهما. وربما أنه من الأولى نقض موقف ضِرار بن عمرو بهذه الندرة (انظر ج-١-٣-١-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب).

(٦٩) انظر ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

إباضياً وثانياً أنه لم يرد أن يتعلم عنده علم الكلام بل النحو وعلم وضع المعاجم.

لا أعرف في أي شيء كان يكمن علم الخليل عن « *الوهم القديم* »الوارد لدى الجاحظ في تربيع ٧٨، -٤. ولا بد على كل الأحوال أن نضع في الاعتبار أن مصطلح « *الوهم* » كان له حينذاك مرجوع إيجابي، فلم يكن معناه «الوهم» بل «التصور» (مثل ورده المعتاد في النصوص الشيعية؛ قارن ابن بابويا، توحيد ٣٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له ؛ ٤٢، -٨ الخ). وفي المحيط الشيعي نفسه فهناك بالمناسبة أول خطوط موازية للخليل في ذكره للجلال الإلهي؛ وبلا شك كانت تلك التصورات مبكرة جداً (انظر د-١-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب).

٢-٢-٥-٧ العلاقة بين المَعْصية والإيمان

هناك نقطة مركزية في الفكر الإباضي لم نتناولها إلى الآن إلا بصورة جزئية، ألا وهي مصطلح المعصية. وهنا يظهر دور المكفرين واضحاً جلياً، لأن ذلك المصطلح كان مجال اختلاف في المحيط الخارجي، أما داخل الجماعة فقد كان هذا الأمر نادراً ما يختلف عليه. وقد قادتنا الصدفة إلى وثيقة لدى الدرجيني وهي رسالة مذكورة آنفاً لأبي سفيان محبوب بن الرحيل يبدو أنه قد وجهها إلى الجماعة في اليمن في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري(١). وقد كان اهتمامه خاصة هو حماية الجماعة التي خاطبها من خطأ الخوارج القديم بإضلال الأتباع عن طريق التشدد. فأوصى باللين مع المذنبين، فلا بد من قبول توبتهم على كل حال وعدم التخمين بما في نواياهم. ومن يخادع الله يتحمل وزر ذلك أمام الله(٢). ولا تكون الصغير كبيرة إلا بالإصرار؛ وعندئذ يجب بالطبع سحب *الولاية* من ذلك الشخص(٣). وليست كل غفلة عن الطاعة تضيع الدين وليس كل تجاوز للمحرمات يؤدي إلى الكفر. فهناك بالفعل مبادئ أساسية واجبة على كل مسلم، وهي تلك المذكورة في آية الإيمان (سورة البقرة، الآية ١٧٧)، وهي الإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والرسل، وكذلك أشياء من التطبيق العملي مثل صوم رمضان والحج والوفاء بالعقود ورد الأمانة إلخ(٤).

---

(١) انظر ٢-٢-٥-٣ في هذا الجزء من الكتاب؛ حيث يمكن الاطلاع على مشكلة التأريخ أيضاً.

(٢) سورة البقرة، الآية ٩. قارن: الدرجيني ٢٨١، ١٢- ١٤، ترجمة لدى Cuperly : Professions de foi عقائد الإباضية، المجلد الثاني، ١٣٥ - ١٣٦ (قارن أيضاً Introduction ٢٩ - ٣٠).

(٣) المرجع السابق ٢٨١، ٥ - ٧ = Cuperly ١٣٤.

(٤) للاطلاع بشكل أعمق انظر د. *مُقدمة* في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

وهناك إلى جانب ذلك النوافل *opera supererogationis*، التي ليست واجبة. وهناك بالطبع كبائر مثل القتل وزنى المحارم، والزنى، وقذف المحصنات (التي يمكن أن يقام بسبب ارتكابها حد الرجم إن صُدّق القذف) أو أكل مال اليتيم. غير أن هناك كثير من الآثام الأخرى التي تُعتبر مجرد *لَمَم*، بالأحرى صغائر[٥].

تلك القضايا تعمقت جذورها في حياة الجماعة، وكان سحب الولاية يمكن كما رأينا أن ينتهي بالطرد من الجماعة. وكان يبدو ذلك في كل حالة نوعا من فقدان الشرف، وذلك بالإضرار بالسمعة والإدلاء بالشهادة، وإيقاف الدعم بأموال *الزكاة* لمن هم من الفقراء إلخ[٦]. على الجانب الآخر كان لزاما على كل من يريد الانضمام إلى الجماعة طلب الانظمام رسميا ونبذ ما قد سبق له الاعتقاد به من مبادئ خاطئة[٧]. وإلى جانب *الولاء* الذي منح لأتباع الجماعة الصالحين، وإعلان التبعية نهائيا، *والبراء*، كان *الوقوف*، ؟?o?؟ ، تطبيقاً آخر في الجماعة، حيث كان على الأخص تطبيقا يحدث في حضور قادة الجماعة قبل أن يتكلموا، وقد كانت هناك محاولة لتحديد ذلك بدقة فيما بعد[٨]. ولا نحتاج هنا إلى الخوض في التفاصيل، فالمهم في الموضوع أن المسألة كان لها بُعد تاريخي منذ البداية. فلم يكن الاهتمام فقط بالعلم بمن من المعاصرين الذين عايشهم الناس يمكن أن يطلق عليهم لقب «صحابي»، بل لأي أشخاص من الماضي يبذل المرء ولاءه. وقد احتُكِم للقرآن في ذلك فيما بعد، فكل الأنبياء وكذلك حواء وسارة يستحقون *الولاء*؛ لكن التبرؤ يكون من فرعون وهامان وامرأة لوط[٩]. وفي البداية كانت المشكلة أكثر حضورا، فقد تم الحديث عن التصور التاريخي. وبالطبع لم يرد أحد أن يعلم شيئاً عن عثمان، ولم يكن يلفت النظر سوى عندما كان يؤول أحد ما آيات القرآن عليه طبقاً لطريقة الشيعة

---

(٥) المرجع السابق ٢٧٩ ، ١٤ - ١٦ = Cuperly ١٣٣ .

(٦) Ennami، Studies ٣٣٢ - ٣٣٤؛ Talbi، Etudes d'histoire ifriqiyenne ١٨ - ٢٠؛ أيضاً أبو عمار، موجز، المجلد الثاني ١١٧، - ٤ - ٦. ولمعرفة الأحوال في مزاب قارن عامة H. Halm في: Religion und Moral، تحقيق Gladigow، ١٩٦ و- ١٩٨ وDellheure، Faits et dires du Mzab، ٣٩.

(٧) خميس بن سعيد، *منهج الطالبين*، المجلد الثاني ٤١، ٢ - ٣ و ٣٤٩، ١١ - ١٣.

(٨) مثل ذلك كان في *العقيدة* البربرية القديمة (انظر Schwartz : Anfänge der Ibaditen بدايات الإباضية، ٥٦ - ٥٨) أو في كتاب الجناوني (انظر Cuperly في: BEO ٣٢-٣٣/ ١٩٨٠-١٩٨١/ ٢٦ - ٢٨). انظر أيضاً باستفاضة عند خميس بن سعيد، المجلد الثاني ٧ - ٩.

(٩) الجناوني، المرجع السابق ٤٨، ١ - ٣.

في ذلك[١٠]. والشيء نفسه كان يحدث أيضاً عند الإشارة إلى عَلي. وهنا نرى أن المنهج كان جديداً أكثر مما هو مراد[١١]. وحتى تاريخ الفرقة نفسه كان محل تساؤل أحياناً، فالحارث بن مزيد ابتعد عن كل المرجعيات الإباضية بعد ابن إباض، لأنهم ما كانوا قدريين[١٢]، ويزيد بن أنيسة[١٣] قد نبذ كل حركات الخوارج بعد «المحكمة» الأول لأنه لم يلتفت إلى تطرف الأزارقة[١٤]. وقد كان الفرق بين الإباضية والأزارقة أن الإباضية ما عادوا يحاربون أفرادا من أصحاب الفكر المختلف أو يستعرضوهم (أي تعقبهم واستحلال دمائهم)[١٥]. ولم يتخل الإباضية - وأريد أن اقول: غير الإباضية - عن المطالبة بالبعد عن كل سلطة غير عادلة ولو على الأقل نظرياً.[١٦]. وكان مُعَسْكَر الخليفه وأعوانه (*عسكر السُلطان*) يُعتبر لديهم «*دار بغي*»[١٧]، وربما أيضاً «*دار كفر*»، حيث كان هناك ضرر يلحق بأداء الواجبات الدينية وتحت ظروف معينة بالصلاة[١٨]. أما بقية المسلمين فيمثلون «*دار التوحيد*»، أي داراً كان الاعتراف بوحدانية الله سمتها.

يبين عدد الكلمات كيف ارتبط ذلك كله بتعريف الإيمان والكفر. فكل من الأمرين الأساسيين شكل فيما ولي ذلك بديلاً أساسياً عن الآخر، لكن تشدد الخوارج الأوائل كان قد قل بسبب اختلافات درجة التسمية. واحتفظوا بلقب «*مُسْلِم*» لأنفسهم فقط[١٩]، وإن استخدم مع آخرين فمع أناس لم يكونوا قد تعرفوا على الإسلام

---

(١٠) نص رقم ٨، ٤، e.

(١١) المرجع السابق (حيث كان ابن ملجم ضمن هؤلاء، قارن: *Brentjes, Imamatslehren iãúóü* *الإمامية* ١٣). انظر أيضاً الحكاية التي وردت لدى الجاحظ فيما سبق ٢-٢-٥-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) انظر ٢-٢-٥-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٣) عنه انظر ٣-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٤) قارن نص رقم ٨؛ ٥، b وg؛ انظر التعليق.

(١٥) المرجع السابق h؛ انظر عنه أيضاً مقالات ١٠٥، ١ - ٢.

(١٦) مقالات ١٢٥، ١ - ٣.

(١٧) انظر البغدادي، *الفرق* ٨٥، ٤ - ٥/ ١٠٦، ١ - ٢؛ وكذلك نشوان الحميري، الحور١٧٣، ١٣ - ١٤؛ والاثنين اقتبسا من الكعبي تقريباً.

(١٨) انظر الأشعري، *مقالات* ١٠٤، ١٣ - ١٤، الذي أخذ ما قاله الكعبي فيما يبدو وجعل المصطلح فظا بذلك (وهنا يمكن التساؤل عن كون لفظ «يعنى» قد استبدل بكلمة «بغي») - طبقاً لصاحب بن عباد كان ذلك هو مذهب الحارث بن مزيد (*كشف عن مناهج أصناف الخوارج*، في: Našriya-i Daniškada-i Adabiyát Tabariz ٢٠/١٣٤٧/١٤٧، ٨ - ٩).

(١٩) انظر ٢-٢-٥-١ و ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب؛ انظر أيضاً على سبيل المثال أبو =

باعتباره دينا إيجابيا ولم يوضعوا أمام اتخاذ قرار بقبوله أو برفضه[٢٠]. أما الإخوة في العقيدة فقد أطلق عليهم عند إطلاق التعبير المحايد والمؤدب، *أهل القِبْلَة* أو *أهل الصلاة*[٢١]. والخوارج ذوو القناعات المختلفة، الأزارقة بصفة خاصة، كان يطلق عليهم مع كتب السنة مُسَمَّى «*خَوارِج*» [٢٢]. وقد كان هناك نوع من تحاشي إطلاق هذا المسمى على النفس، وهذا هو الحال إلى يومنا هذا، غير أنه قد اشتد من خلال الاتجاهات الدينية للإسلام المعاصر[٢٣]. وإذا كان يعنى بذلك كافة المسلمين بالمعنى الواسع كما رأينا فلم يكن يدر في الكلام كما هو معتاد ذكر مصطلح «*دار الإسلام*»، بل «*دار التوحيد*». *فأهل الصلاة* كانوا إذن غير مسلمين، بل موحدين.

لم يطلق على هؤلاء هذا المُسَمَّى فقط، بل أيضاً « *كُفَّار*». ولم يعد لذلك علاقة بالدرجة الأولى بتقييمهم كجماعة، بل بالحكم على المعصية. فكان الإباضي الذي لم يرتكب الكبيرة ليس *مسلما* فحسب بل *مؤمنا* أيضاً؛ ويصير *كافرا* بارتكابه الكبيرة. وليست الكبائر من الأفعال المعروفة التي ذكرها محبوب بن الرحيل في رسالته المذكورة آنفا، بل يمكن أن تنشأ كما ذكر محبوب رغم اتجاهاته الوسطية إذا أصر الإنسان على معصية ما ولو كانت من *اللَّمَم*؛ فهذا يوقع المرء في محيط «*الإصرار*»[٢٤]. ولذلك لابد من *استتابة* المذنب، *فالتوبة* وحدها تعيده إلى *الإسلام*[٢٥]. والمصادر تجعلنا نتصور كيف كان يتم ذلك. غير أنه من الواضح أن الذي كان يُصِر على ارتكاب الإثم - وخصوصاً من كان عنده انفلات عقائدي - كان

= زكريا، سير ١٧١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له / ترجمة .Revue Afr ١٠٥/ ١٩٦١/ ١٥٠ و١٦٥، - ٤، ترجمة ١٤١.

(٢٠) أبو عبيدة؛ انظر ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢١) انظر ٢-٢-٥-٢ و ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب. وقد استخدم البغدادي في موضع آخر أيضاً مُسمى «*أهل مكة*» (لأن مكة هي *القِبلة*؛ قارن: الفرق ٨٥، ٤/ ١٠٦، ١).

(٢٢) قارن مثلا الشماخي، سير ٧٦، - ٧ - ٩؛ وأحياناً وردت بلفظ «*مارقة*» (هكذا في *كتاب الدليل* لأبي يعقوب الورجلاني).

(٢٣) قارن عمل العالم العُماني المعاصر سالم بن حمود السيابي السمائلي: *أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج*، تحقيق سيدة إسماعيل الكاشف (القاهرة ١٩٧٩). خلاف ذلك ما ورد في *السير والجوابات*، المجلد الأول ٥٦، ٨.

(٢٤) انظر ٢-٢-٥-٧ في هذا الجزء من الكتاب؛ قارن أيضاً *مقالات* ١٠٧، ١٠.

(٢٥) في هذا الشأن قارن القصة عند أب زكريا في: .Revue Afr ١٠٥/١٩٦١/ ٦٣٣؛ قارن أيضاً: أبو المعثر، *كتاب الأحداث والصفات في السير والجوابات*، المجلد الأول ٣٨، ٩ - ١١.

يستبعد من *مجالس* العلم[٢٦]. والقصة المذكورة فيما سبق عن إبراهيم «المدني» الذي باع إحدى الجواري إلى «الكفار»[٢٧] تبين في شكل هزلي إلى أي تطورات كانت تؤدي عمليات التكفير المتبادل. وإن الأسوأ على وجه الخصوص إذا كان لأحدهم موقف خاص من التوبة. فقد كان من حق الآخرين قتل ذلك المارق لو لم ينصاع للاستتابة حتى لو لم يكن يعلم أنه كافر[٢٨]. وكان يعتبر كل من ليس إباضياً بمثابة الذي يعيش باستمرار مصراً على الإثم، ولا يمكن أن يخرجه من كفره إلا التزام الفكر الإباضي. كما أنه لم يشك أحد أنه مثل أي آثم آخر سيخلد في النار إن لم يتب[٢٩]. وحتى كونه *مُوَحِداً* لا يغير من الأمر شيئاً.

يجب هنا الأخذ في الاعتبار أن « *الكُفْر*» عند الإباضية لم يكن معناه «الخروج من العقيدة»، بل «*كُفْر النعمة*»[٣٠]. وكان ذلك يعتمد على العبارة القرآنية: «لإن شكرتم» ، فالله يجيب على هذا الشرط بقوله: «لأزيدنكم ولإن *كفرتم* إن عذابي لشديد»[٣١]. وعكس الكُفْر في تلك الحالة ليس *الإيمان* بل «*الشُكر*»، وهو موقف إبراهيم الذي كان «شاكراً لأنعمه»[٣٢]. و«الكافر» لا ينكر مضمون الإيمان بل إنه لا يعترف بحق مفهوم لذاته[٣٣]. فـ«*الكُفر*» إذن هو معصية الله، مالك الملك. والمصطلح له جذوره العميقة في الحياة العربية[٣٤].

كذلك فإن أي شخص ينكر أحد مضامين الإيمان، أي لكونه مشركاً، فهو *كافر*

---

(٢٦) قارن نص ٨؛ ١؛ i. وللاطلاع على ما يحدث اليوم في مزاب قارن: Halm في *الدين والأخلاق* *Religion and Moral* ١٩٩ - ٢٠١.

(٢٧) انظر ٢-٢-٥-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٨) الأشعري، *مقالات* ١٠٧، ١٤ -١٦ > البغدادي، *الفرق* ٨٦، ١٠ - ١٠٧/١٢، ٦ - ٧. وحول العبارة انظر ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب .

(٢٩) المرجع السابق ١١٠، ١٤ - ١٥؛ أيضاً: أبو عمَّار، موجز، المجلد الثاني ١١٦، ١٢ - ١٣.

(٣٠) قارن على سبيل المثال أبو يعلى، *مُعتَمد* ١٨٩، ٧ - ٨.

(٣١) سورة إبراهيم، آية ٧. والترجمة مُقتَبَسة من ترجمة باريت Paret مع بعض التصرُّف.

(٣٢) سورة النحل، آية ١٢١، ونفس السورة آية ٥٥ وآية ٨٣ . . إلخ؛ كُفر نِعمة إنسان، مثل كفر موسى نعمة فرعون، مذكورة في سورة الشعراء، آية ١٩. وحول تصور المصطلح قارن Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'án ١١٩ - ١٢١، وكذلك Björkman في دائرة المعارف الإسلامية Incyclopaedia of Islam، المجلد الرابع ٤٠٧ - ٤٠٩ تحت كلمة «كافر».

(٣٣) انظر Serjeant في: CHAL = The Cambridge History of Arabic Literature (تاريخ كامبريدج للأدب العربي)، المجلد الأول ١٣٦.

(٣٤) قارن: Mottahedeh, Loyality and Leadership ٧٢ - ٧٤.

بالطبع. وعلى ذلك كانت تساق الأدلة من القرآن. وذلك الكافر يحمل صفة أخرى وهي صفة الشِرك، فهو ليس «مُوحِّداً» كالمسلمين الذين لا يعتنقون الفكر الإباضي[٣٥]. إذن فقد كان يفرق بين *كُفر النعمة* و*كُفر الشِرك* وتم تغيير التقسيم الثنائي القديم إلى تقسيم ثلاثي جديد، مع الإبقاء على مصطلح *الكُفر*، وبالاعتماد على تغير في معنى المصطلح لا يمكن توضيحه إلا من ناحية تاريخية في القرآن. وقد تطابق هذا كما نعلم مع الاتجاه العام في علم الكلام في البصرة في ذلك الوقت. ولذلك فليس من العجيب أنه قد تمت مجاراة هذا الاتجاه في اختيار الكلمة وبدلاً من الحديث عن «*كُفر النعمة*» كان يذكر مصطلح «*كُفر نِفَاق*[٣٦]» أو مصطلح «*نِفَاق*»[٣٧]. وبذلك كان هناك تبرير من القرآن لوجود كافر النعمة في منزلة وسط. فالقرآن يقول عن المنافقين أنهم «مذبذبين بين *ذلك* لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء»[٣٨]. كما أن الآية ٧٣ من سورة الأحزاب أضفت تأييداً لهذا الموقف من خلال المصطلحات المذكورة «*مُؤمن*» و«*مُنافق*» و«*مُشرك*»[٣٩]. ولذلك فليس مما يثير الدهشة أن الشماخي (ت ٧٩٢هـ/ ١٣٨٩-١٣٩٠م) يعتبر النِفَاق «*مَنزلة بين المنزلتين*»[٤٠]. غير أن هذا القبول باستخدام المصطلحات الاعتزالية لن يسمح تقريباً بكتابته بتاريخ سابق في مجتمع البصرة، فقد كان يفضل ذكر الصلة بالحسن البصري الذي كان يشار إليه بالفعل[٤١]. وربما يكون ذلك ما جعل ابن حزم يعد بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد من الخوارج[٤٢].

غير أن ابن حزم أغفل نقطة مهمة، فقد كان *المنافق* يعتبر عند الحسن البصري

---

(٣٥) *مقالات* ١٠٥، ٣ - ٤ وما قبله، وكذلك ١١٠، ١٤ وأيضاً ٤٥٣، ١؛ الغناوني، *عقيدة في*: BEO، ٣٢-٣٣/ ١٩٨٠-١٩٨١/ ٤٧، ٩ - ١١؛ أيضاً Wilkinson، *Imamate Tradition*، ١٨٩.

(٣٦) أبو عَمَّار، موجز، المجلد الثاني ١١٧، ٣.

(٣٧) لمعرفة ذلك بشكل عام انظر Schwartz ٥٤ - ٥٦.

(٣٨) سورة النساء، آية ١٤٣. انظر *مقالات* ١٠٥، ٩ - ١١؛ أبو مطيع، رد ٧٠، ١ - ٢؛ أبو عَمَّار، المجلد الثاني ١١٧، ٤ - ٥.

(٣٩) أبو عَمَّار، المجلد الثاني ١١٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٤٠) بالطبع منزلة بين *الإيمان والشِرك* وليس بين الإيمان *والكُفر* (Cuperly, Introduction ٣٣٣).

(٤١) قارن الاستشهاد الوارد عند أبي عَمَّار، المجلد الثاني ١١٧، - ٤ - ٦.

(٤٢) انظر ٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب. وكذلك في مجموعات الخوارج الأخرى التي ليست من البصرة قد تم استخدم مصطلح «*المنافق*»، على سبيل المثال في النجدية (قارن Watt في Der Islam ٣٦/ ١٩٦١/ ٢٢٠).

وكذلك عند بكر مؤمناً حتى وإن كان يتهدده الخلود في النار[٤٣]. كذلك بالنسبة للمعتزلة لم يحدث اتفاق في الرأي لأنهم جعلوا *المنافق* في منزلة *الفاسق* وأزالوا عنه صفة «الكفر». وبذلك تجنبوا في نفس الوقت ازدواج معنى كلمة «*كافر*»، فالكافر كان بالنسبة لهم هو *المُشرك*، كما قال الإباضية. ونتج عن ذلك تراجع في استخدام مصطلح «مُشرك». وكان النقاش بين كلتا المدرستين يدور دائماً فقط حول اختيار الكلمة. وقد ساق الربيع بن حبيب نفسه أدلة من الحديث بأنه يجب تسمية *الفاسق* أيضاً *كافراً*[٤٤]، حتى أن أبا عمار تعجب من سبب عدم ارتباط الخلود في عذاب النار بالكفر كما يفترض المعتزلة بالنسبة *للفاسق* أيضاً[٤٥]. وعنده كان *الكافر والفاسق* وكذلك *الضَال والظالم والفاجر* في المعنى سواء، مثل اتفاق معنى *المنعم والمسلم والمهتدي* وما إليه[٤٦]. إلا أن مصطلح «*كافر*» قد استُثني من بين المرادفات الأخرى.

حتماً لم تبق المشكلة هكذا ببساطة دون معالجة، فالمعتزلة كان لديهم سبباً لإنهاء الصراع القديم على المصطلحات بإدخال كلمة غير مستخدمة، لأن المسألة لم تكن مسألة مصطلحات فقط بل مسألة تعريف لتلك المصطلحات، وإنه ليقرأ من خلال المصادر كيف كان الإباضية يعاقبون بسبب التزامهم. ورغم أننا يمكن أن نفترض أن السِمَة التنظيمية لكتب التصنيفات قد تجنبت بعض الاختلافات التاريخية والجغرافية[٤٧]. بيد أن الإباضية حاولوا بالفعل عمل نظام من كل هذا وكان عليهم تحمل مواطن ضعفه. وكان الاختلاف مع زملائهم من الخوارج الصفرية غير ممكن إزالته، لأن الصفرية أصروا على التطابق القديم بين *الكُفر والشِرك*. ولم يكن هذا مؤدياً للوضوح بصفة خاصة بالنظر إلى العلاقة العملية مع «الكفار» أو إلى الزواج المختلط بغير المسلمين أو قبول الميراث أو ما شابه[٤٨]. غير أن الأمر لم يظل حتى على الأقل في منطقة وسط. ففي الواقع كان هناك شك داخل فرقة الإباضية فيما إذا

---

(٤٣) انظر ٢-٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٤) قارن ترتيب الورجلاني، متحف .Rhodes Housē Afr ص ٣، ورقة رقم ٢٢٢ b والتي تليها.

(٤٥) *الموجز*، المجلد الثاني ١٢٣، ٤ - ٦. وفيها يوجد الفرق عندما يتحدث أبو عبيدة التميمي - ربما بلا هوادة على الإطلاق - عن مرتكب الكبيرة باعتباره فاسقا (*كتاب الزكاة* ٢١،السطر الأخير).

(٤٦) المرجع السابق ١٢٦، ٤ - ٦.

(٤٧) قارن ٢-٢-٥-٧ في هذا الجزء من الكتاب عن *التوحيد والنفاق*.

(٤٨) *الموجز*، المجلد الثاني ١١٦، ١٣ - ١٥ و١١٩، ٥ - ٧.

كان يمكن تصوّر *النفاق* بدون *شِرك* طالما أنه ليس عبارة عن «حالة بينة» (= منزلة بين المنزلتين) حقيقية ؛ وإذا كان هذا يعني عدم انتماء *المنافقين* إلى هؤلاء (*المؤمنين*) أو هؤلاء (*المشركين*)، فإن هذا لا يعني سوى أن المنافقين عندهم من الفريقين شيئاً، أي أنهم لهم نصيب من *الشِرك* كذلك(٤٩). ولذلك كان المؤلفون المتأخرون يتكلمون عما يُسمَّى « *الشِرك الجُزئي*»(٥٠).

علاوة على ذلك فإن *النفاق والتوحيد* كما يؤكد البعض لا يتفقان، فالنفاق مناقض التوحيد مثله مثل *الشِرك*(٥١). وهذا لا بد وأنه كان له أساس في التفسير بتطابقه التاريخي مع مصطلح «*المنافقين*» المذكور في القرآن. وذلك لأننا نسمع أن الفريق الآخر الذي أصر على الفصل الحاسم بين النفاق *والشرك* كان قد قال قولا محددا بأن كافة *المنافقين* الذين كان يتعامل معهم النبي كانوا «مُوحِّدين» ووصفهم بوصف «*منافق*» يعود إلى واقعهم بأنهم كانوا يعيشون مرتكبين إثما كبيرا(٥٢). وهذه النظرية كان من الصعب أن تحتمل تحليلا تاريخيا. وقد أراد آخرون لذلك قصر استخدام المفردات المختلفة على السياق القرآني(٥٣). وكان ذلك مساويا للمعنى مع الاعتراف بأن المرء لا بد أن يتخلى عن التعامل مع هذا المصطلح باعتباره مصطلحا من مصطلحات علم الكلام. وهكذا كان ما دلل عليه كثير من غير الإباضية مثل بعض المتكلمين من ذوي الاتجاهات المرجئة(٥٤). وعندما لم يكن يوجد استعداد لهذا التنازل لم يكن من الممكن تجنب إدخال شيء في معنى المصطلح لا يتفق مع النص

---

(٤٩) التوحيدي، *البصائر*، ٤؛ ٢٥٤، ٦ - ٧ / ٤؛ ٢؛ ٢١٦ رقم ٧٨٥ عن الكعبي؛ القول نفسه من حيث المبدأ قال به قتادة (الطبري، *تفسير*، ٩؛ ٣؛ ٣٣٤، السطر ٦ - ٨ رقم ١٠٧٣٢). يُنسب إلى الحسن البصري تفريقه بين «*نِفاق التكذيب لمحمد*» و«*نِفاق الخطايا والذنوب*»؛ الأول لا يُغتفر بينما الثاني يُرتجى غفرانه (الطبري، *تهذيب الآثار*، مُسند ابن عباس ٦٤٠ رقم ٩٥٦).

(٥٠) قارن: Cuperly، Professions de foi، المجلد الثاني ٧، هامش، اقتبسا من عبد الله بن حميد السالمي (توفي ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤).

(٥١) *مقالات* ١٠٥، ١١ - ١٢ = نشوان، *الحور* ١٧٤، ١ (كلاهما عن الكعبي) > البغدادي، *الفرق* ٩٥، ٨ - ٩ (في تحقيق عبد الحميد سقط ما بعد ١٠٦، ٦)

(٥٢) مقالات ١٠٥، السطر الأخير والسطران السابقان له. عن ابن حزم، *الفِصَل*، المجلد الرابع ١٩١، ١٧ - ١٩، يرجع هذا الرأي إلى أحد أتباع الحارث بن مزيد.

(٥٣) مقالات ١٠٥، ١٢ - ١٤ > *الفرق* ٨٥، ٨ - ١٠٦/١١٠، ٧ - ٩. سالم بن ذكوان اعتبر هذا موقفا من مواقف الأزارقة (Cook، Dogma ٩٦).

(٥٤) قارن على سبيل المثال: أبو مطيع، رد ٧٠، ٣ - ٥.

القرآني، سواء كانت ترجمته بمعنى «نفاق» أو مهما يكن[٥٥].

كذلك لم يكن الأمر بالنسبة لمصطلح «شِرك» سهلاً ميسراً، عند الرجوع مرة أخرى إلى المعنى القرآني للكلمة. فقد كان النبي يصف الوثنيين بأنهم مُشركون، كما ظل على الدوام معنى التضاد بين *الشرك* و*التوحيد* موجوداً. وفي الاصطلاح الكلامي المتأخر عند الإباضية استخدم مصطلح «الشرك» لوصف غير المسلمين بمختلف أنواعهم وكذلك لوصف بعض من كانوا موحدين. بالإضافة إلى ذلك كان هناك اعتبار للاثم بأنه «جحود»، أي إهمال مقصود لنعمة من نعم الله. وطبقاً لهذا الموقف كان يجب وصف أي نصراني لم يسمع عن الإسلام بأنه مُسلم - كما فعل ذلك أبو عبيدة. وقد نتج من ذلك - كما رأينا في موضع آخر[٥٦] - جدال حول إثبات «معرفة» الله. فهل التوحيد هو موقف فكري عقلي ممنوح لا يمكن أن يحرر الله منه أحداً - مقارنة بفكرة الإله الطبيعية التي قال بها فيلهيلم شميدت Wilhelm Schmidt المتخصص في علم الأعراق [الاثنولوجيا] - أم أن التوحيد يكتسب من خلال المعرفة، أي من خلال الوحي؟[٥٧] وهل «الشرك» هو كل نوع من إنكار وجود الله، أي «جَحْد» أم أنه ينبغي أن يكون هناك إشراك إله آخر في العبادة بجوار الله بالفعل؟[٥٨]. وكيف هو الحال بالنسبة للنصارى الذين يدعون بأنهم موحدون؟ هل على المرء أن يقول إنهم مشركون بقلوبهم أم على المرء أن يصدق قولهم؟[٥٩] وكيف يكون الأمر بالنسبة لليهود؟ أليسوا في الواقع أفضل من المشبهة الذين يجوز قتلهم وسجنهم لأنهم يحتقرون *التوحيد* هكذا؟[٦٠] وبهذه الطريقة كان:

---

(٥٥) قارن في هذا الصدد ملحوظات Cuperly : Professions de foi، المجلد الثاني ٩، هامش ١٧.

(٥٦) ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥٧) *مقالات* ١٠٦، ٥ - ٧ = نشوان، *الحور* ١٧٤، ٢ - ٤ (عن الكعبي) > البغدادي، *الفرق* ٨٥، ٤ - ٦ / ١٠٦، ١٤ - ١٥.

(٥٨) للاطلاع على اختلاف الآراء حول هذا الأمر قارن *مقالات* ١٠٧، ٨ - ١٠؛ وحول معنى «جَحَدَ» قارن سورة العنكبوت آية ٤٧، سورة فصلت، آية ٢٨ وما إليه. وحول مقابلة معنى « *كُفر جَحْد*» و« *كُفر نِعْمَة*» قارن: ابن عقيل، *فنون* ٤٢٠.

(٥٩) *مقالات* ١٠٦، ١٦ - ١٧ = نشوان ١٧٤، ١٢ - ١٣. قارن لذلك الرأي المتحرر لعيسى بن عُمير (المجلد الأول ٤١٤).

(٦٠) *مقالات* ١٠٩، ١٠ - ١٢ >*الفرق* ٨٦، السطر الأخير والسطران السابقان له/١٠٧، ١٤ - ١٦؛ وباختصار انظر: نشوان، *الحور* ١٧٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له. وهنا يتساءل المرء ما إذا كانت *التوبة* ممكنة عند الوقوع في التشبيه (قارن الرواية المذكورة عند أبي زكريا، ترجمة .Revue Afr، ١٠٥/١٩٦١/٣٣٦).

حَفْص بن أبي مِقْدام

يرى بالنسبة لغير المسلمين الذين ربطوا شهادة التوحيد بالإيمان بأنبيائهم والوحي المرسل معهم بأنهم أصحاب حالة خاصة[٦١]. ولم يتضح في ذلك أنه يرى تصنيفا يقسم الناس إلى أربع مجموعات؛ بخلاف ذلك فإن المسلمين الذين «قتلوا نفساً أو استحلوا الزنا أو زنا المحارم» أي الذين يرتكبون الكبيرة هم بالنسبة له «موحدون»[٦٢]. وقد استخدم فيما يبدو مصطلح «*التوحيد*» بدلاً من «*النفاق*»، وربما كان هو نفسه من ساق هذا المصطلح إلى جانب « *كُفر نِعمة*». غير أن وجهة نظره لم يؤخذ بها[٦٣].

ربما يكون هذا سبباً إلى جانب أسباب أخرى في عدم ذكره في مصادر الإباضية على الإطلاق. بيد أنه ربما قد ساهم في ذلك كونه غير معروف في البصرة. ولا نعلم أين كان. ومن الممكن احتمال كونه هو نفسه المتكلم والفقيه حفص بن أشيم الذي كان ينتمي إلى جماعة الإباضية التي كانت موجودة في ناحية الموصل في أعالي بلاد ما بين النهرين (انظر ٢-٤-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب). إلا أن ذلك الأخير يعطينا صورة مختلفة من خلال ما نعرفه عنه من معلومات قليلة. وأقرب ما يكون إليه هو إباضي آخر من إيران وهو يزيد بن أُنَيسَة (انظر ٣-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب). ففي غرب إيران حيث كانت الطائفة اليهودية إلى جانب الطائفة النصرانية تتمتع بقوة حقيقية من الممكن أن تكون القضية الكلامية المذكورة اتخذت مكانة هامة. وقد كان بالمناسبة يزيد بن أُنَيسَة على العكس من ابن أبي المِقدام يعتبر بعض الإباضية «مشركين» في ظروف معينة، وهي عندما يسقطون عقوبة الحد (الشهرستاني ١٠٢، ٥ - ٦/ ٢٤٩، ٣ - ٤).

٢-٢-٥-٨ التزمُّت والوَرَع

لا يحتاج إلى نوع من التدليل كون ذلك الموقف كله قد أدى إلى تزمت مضنٍ بعلم الفقه؛ فاعتبرت كل التعاليم الدينية ملزمة بشكل عام، ولم يعتبر شيئاً منها غير ملزم لكونه يشير إلى موقف خاص[١]. ولم تكن العقوبة وحدها كافية، فكانت تضاف إليها

---

(٦١) نص ٨؛ ٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب ، مع تعليق.
(٦٢) المرجع السابق، رقم b.
(٦٣) المرجع السابق، رقم d.
(١) الأشعري، *مقالات الإسلاميين* ١٠٦، ٣ - ٤.

العقوبة العامة. وعند ارتكاب كبيرة كان يعتبر ذلك مهما جداً، حتى أن البعض كان يطالب علاوة على تطبيق عقوبة *الحد* تطبيق عقوبة الموت، إذا رفضها مرتكبها[٢]. ولم يكن يتجنب الناس المحرم فقط، بل كثير من المباحات كذلك، لتجنب الوقوع في الإثم[٣]. وقد لاحظ غير التابعين لفرقة الإباضية تلك الأمور في مجال التعاليم الخاصة بالطهارة والطعام. وقد نقل ابن حزم أن إباضية الأندلس لم يكونوا يأكلون ذيول التيوس والكباش والثيران، كما كانوا يقولون بإعادة الصيام لمن نام واحتلم في نهار رمضان[٤]. وقد اكتسبت إحدى الفرق المغربية، وهي الفرطية، اسمها ذلك من أن مؤسسها أبا سليمان عمر بن يعقوب بن محمد بن أفلح، وهو أحد أحفاد الرستميين، كان يعتبر ذيول الأغنام نجسة[٥]. وحتى الآن يطلب الإباضية في مزاب ممن يمارس الجنس في ليل رمضان أن يغتسل قبل طلوع الشمس إذا كان يريد أن يصح صيامه في ذلك اليوم[٦]. وقد أدى هذا الخوف من كل نجاسة إلى نظافة مبالغ فيها من ناحية، كما يمكن أن يلاحظ في مزاب إلى يومنا هذا[٧]. وقد لفت انتباه إمام الرستميين أبي يقظان من خلال ذلك بالفعل أن يأمر بإزالة كل ما يلقيه سكان تاهرت من قمامة في الشوارع[٨]. غير أن ذلك من الممكن أنه قد أدى إلى خوف محدد من الاختلاط. فإباضية الأندلس الذين تحدث عنهم ابن حزم اعتبروا طعام غير المسلمين حرام[٩]. وقد روى أبو زكريا كيف أن أحد الإباضية الملتزمين من المغرب لم يكن

---

(٢) هكذا كان الحال عند بعض أتباع الحارث بن مزيد وابن حزم، *فصال*، المجلد الرابع ١٨٩، ٤ - ٥، ويعمم الأشعري بشكل شديد عندما يسحب ذلك على الإباضيين جميعاً في كتابه مقالات الإسلاميين ١٠٧، ٦ - ٧. فلم يكن يطبق عقوبة الموت سوى أولي الأمر. وفي مزاب يتم تخفيف عقوبة الحد لصالح الكفارة غالباً. (هالم Halm في: Religion und Moral ١٩٩- ٢٠٠).

(٣) حول مفهوم «*الورع*» انظر ١٩٧ و ٢١٣ من هذا المجلد؛ Cuperly: Introduction ٥٨ - ٥٩.

(٤) *فصال*، المجلد الرابع ١٨٩، ٦ - ٧.

(٥) عثمان بن خليفة، *بيان الفرق الإباضية* ٦٠، حيث ذكرت تعاليم أخرى متشددة؛ أنظر للاطلاع على ذلك: معمر، الإباضية ٣١٨ - ٣٢٠؛ وانظر أيضاً: خليفات، النظم الاجتماعية ١٠٧؛ انظر أيضاً Lewicki في Encyclopaedia of Islam, New Edition المجلد الثالث ٦٦٠ a، وكذلك SI، العدد ١٩٥٨/٩/ ٨١، حيث يبدو اسم المؤسس غير واضح.

(٦) Rubinacci في: Religion in the Middle East II ٣١٠، والمصدر نفسه La purità rituale secondo gli ibaditi في: AIUON، ٦/ ١٩٧٥/١ - ٣.

(٧) قارن Halm ١٩٦، قارن أيضاً Delheure: Faits et dires au Mzab ٣٧.

(٨) ابن صغير، Chronik ٤١، السطر الأخير والسطر السابق له/ ١٠٥ من الترجمة.

(٩) المرجع السابق، ١٨٩، ٩.

ليمد يده للسلام على زائريه قبل أن يكون قد أتم صلاته(١٠). وفي ديربا استمرت مثل تلك السلوكيات حتى عهد قريب، وذلك في أوساط الجماعية الإباضية واليهودية(١١).

إن أي نتائج يمكن أن نستنتجها من ذلك لفهم حياة الجماعة في البصرة لا بد أن تبقى عامة. وإن روبيناتشي Rubinacci سيكون عنده الحق كلية في رؤيته أن الإباضية في شمال أفريقيا احتفظوا بأشكال من السلوك الديني كما كانت في البصرة في القرن الثاني الهجري(١٢). غير أن المصادر لا تثبت إلا الاختلافات والسمات الخاصة. وما يمكن للمرء الرجوع إليه هو الاتجاه العام وليس التفاصيل بذاتها. إلا أن ما يميز تلك الفترة فيما يبدو هو الجدال حول تحريم الخمر. فقد حدث الجدل بصورة مكثفة في العراق في القرن الثاني الهجري على كل حال. ومما هو جدير بالذكر أن إياس بن معاوية قد اعتبر كل أنواع الكحول من المحرمات(١٣). إلا أنه من المثير أن هذا التعميم لم ينفذ في أوساط الإباضية في كل مكان رغم كل أشكال التزمت لديهم. إن الإباضية كانوا يستهجنون السكر وكذلك الخمر غير أن بعضهم كان يقولون بجواز تلك المشروبات التي لا تؤدي إلى السكر إلا عند الشرب الكثير منها(١٤).

مثال ذلك تجده كذلك في فرق الخوارج الأخرى. وعندنا على الأخص في إيران بعض المصادر المثيرة (انظر ٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب). فهناك اصطدم تعميم تحريم الخمر بمعارضة أشد بتأثير من الأحناف (قارن مثلا موقف البيهسية تحت ٣-١-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

والتردد في مصافحة الأغراب كان سائداً في محيط إباضية البصرة. فالحسن البصري كان كما روي يتوضأ إذا صافح أحداً من *أهل الكتاب* بهذه الطريقة (رواية عن قاسم ٩٠). وقد أسند ذلك عمر بن الرياح العبدي إلى حديث نبوي: إن جبريل لم يصافح النبي لأنه كان قد صافح يهودي قبله (عقيلي، ضعفاء، المجلد الثالث ١٦٠، -٧ - ٩ > ميزان رقم ٦١٠٩؛ بعد ذلك جولدتسيهر Goldzieher في RIJ ٢٨/ ١٨٩٤/ ٧٦ = Ges. Schr. III ٣٢٣). والشيعة كانوا يتصرفون حيال ذلك بنفس الطريقة (كشّي ٤٤٧، رقم ٨٤٠ لعبد الله بن خداش المهري البصري). وقد كانوا يتجنبون غالبا مثلهم مثل الإباضية من المسلمين

---

(١٠) قارن الترجمة في: .Revue Afr، ١٠٥/١٩٦١/٣٤٨.

(١١) Udovitch-Valensi, The Last Arab Jews ١٢.

(١٢) في: Trudy ٢٥. Kongressa, Moskva II ٧٢ - ٧٣.

(١٣) وكيع، *أخبار القضاة*، المجلد الأول ٣٤٩، ٨.

(١٤) مقالات، ١٠٩، ٩ - ١٠ = نشوان، حور ١٧٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له.

الذين لا يتبعون مذهبهم (انظر ٢-١-٣-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب). والزهاد الذين كانوا يرتدون بردة ما كانوا يصافحون أحدا (السهلكي، *كتاب روح الروح*، عند Vajda في: Arabica، ٢٩/ ١٩٨٢/ ٣١١). وإلى أي مدى كان يحدث ذلك يتعلق بالطبع بما إذا كانت التحية بالمصافحة باليد تحدث في الغالب (قارن الكوليني، كافي، المجلد الثاني ١٧٩، رقم ١ و١٨٠، رقم ٧). قارن حول الموضوع أيضاً مما صدر في العصر الحالي Kister في: JSAI، ١٢/ ١٩٨٩/ ٣٢٥ - ٣٢٦ و٣٣٠ - ٣٣١).

٢-٢-٦ بواكير المعتزلة

بدأ الاهتمام المنظَّم بالمسائل الكلامية في الإسلام طبقاً للتصور الساري مع ظهور المعتزلة. وقد رأى ابن ميمون هذا الرأي[1] واقتبسه منه هيجل في «*محاضرات عن تاريخ الفلسفة*»[2]. لكن هذه الصورة خاطئة، لأنها جاءت من عصر لم يكن معروفا فيه سوى الأشعرية والمعتزلة. في البداية تطور المعتزلة مثل الفرق الأخرى تطورا معتدلا. وعلى الرغم من أنها دخلت الساحة في أواخر عصر الأمويين إلا أنها وقفت حتى الربع الأخير من القرن الثاني الهجري على الهامش. وقد رأينا إلى أي مدى كان المرجئة والشيعة والإباضية قد أوصلوا التنافس فيما بينهم. كذلك فإن تركة الحسن البصري الذي انعزل واصل بن عطاء كما يقال عن مجلسه لم تكن وحدها سببا في نشأة المعتزلة بأي حال. والشيء نفسه هو شأن القدرية والبكرية و«الجيلانية». ولم يعد المعتزلة يعلمون فيما بعد عن مصدر تسميتها[3]؛ فذكرى الماضي كانت قد انقطعت. كذلك فإن البحث الحديث لم يستطع أيضاًح تلك النقطة حتى الآن. ولا يمكننا أن نتملص من تلك المشكلة، بل إنه من العقل أن نبحث أولا السيرة الذاتية للمؤسسين الأوائل لها.

٢-٢-٦-١ واصِل بن عَطَاء

إن الصورة التاريخية التي ذكرناها فيما سبق تثبت للمعتزلة اثنين من المؤسسين، هما:

---

(١) دلالات الحائرين ١٨٤، ٧ - ٩/ ترجمة Friedländer ١٠٨.

(٢) الجزء الثاني، الفقرة الأولى أ (المجلد الثالث، ٢٥ - ٢٦). انظر F. Niewöhner في Archiv für Begriffsgeschichte، ١٨/ ١٩٧٤/ ٢٤ - ٢٦.

(٣) انظر ٢-٢-٦-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. ويصح هذا عند عمل نوع من الربط الثانوي بين الاثنين مثل الربط بين «ماركس وإنجل» أو «جوته وشيلر». وقد كان كلاهما من العصر ذاته، غير أن عمرو بن عبيد كان متأخراً حيث أن واصل بن عطاء هو من «دعاه»، وهذا ما هو موجود على كل حال طبقاً للمصادر المعتزلية المتأخرة. وفي الحقيقة فإن الأمر كان أكثر تعقيداً[1]. فليس اسم المعتزلة وحده يعتبر غامضا، بل كذلك مرحلتها الأولى بكاملها. ولم يمنع ذلك كتاب السير من الكتابة عن واصل باستمرار وأحياناً عن عمرو. فقد كان الاثنان مشهورين. غير أن أساس المعلومات كان ضعيفاً. وفي الغالب لا يحدث إلا إعادة لترتيب طبقات مصادر المعلومات. وخصوصاً لأن الرواية تبدأ متأخرة كثيراً جداً. أما المصنفون فإنهم في المقابل أقل ذكراً لذلك، فالأشعري يذكر واصل بن عطاء في مؤلفه «*مقالات*» مرة واحدة فقط، وذلك في سياق قضية لا تخص المعتزلة كثيراً[2]. أما الشهرستاني فقد سمَّاه «مؤسس المذهب» ، إلا أن عرض الشهرستاني عمل تعليمي ومحل جدل إلى حد كبير[3]. وتراث كتابة السير يتعلق بابن النديم تعلقاً تاماً. وحتى ذلك التراث يدعو إلى الشك[4]. وما يقدمه لنا كتاب الفهرست من معلومات عن السيرة الذاتية معروف لنا من مصدر آخر.

إن أقدم الأخبار التي تتحدث عن واصل نجدها عند الجاحظ في بداية *كتاب البيان والتبيين*. بيد أن الجاحظ يورده باعتباره خطيباً وليس باعتباره مُتكلماً. وليس من السهولة أن نقرر ما إذا كان الجاحظ يتبع في ذلك منهج كتابه أو إذا ما كان لا يرى أن واصل معتزلي بالمعنى المفهوم فيما بعد. فالمادة التي جمعها تحت هذا الاتجاه لم يتم استكمالها تقريباً فيما بعد. كذلك فإن المبرد وهو الشاهد التالي لدينا لم يذكر في هذا الإطار ما هو أكثر، إلا أنه يذكر بعض الحكايات (*الكامل* ٩٢١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له ؛ أيضاً ٨٩١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له). ومع *كتاب المقالات* للكعبي يبدأ للمرة الأولى الاتجاه نحو أعمال الفلسفة الإلهية القديمة . إلا أن المؤلف اقتصر في الحقيقة على المعلومات التاريخية التي اعتمد فيها على

---

(١) انظر ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب.
(٢) لاحظ ذلك شتروتمان Strotmann (Der Islam ١٩/ ١٩٣١/ ٢٣١).
(٣) انظر ٢-٢-٦-١-٩ في هذا الجزء من الكتاب.
(٤) قارن قائمة المصادر رقم ٩.

الجاحظ (مقالات ٦٤، - ٤ - ٦). ومن المثير أنه يتناول واصل في كتابه مرة أخرى لكن باعتباره أول المعتزلة (المصدر السابق ٩٠، ٩ - ١١). وغالبا ينطلق من أن الفكر المعتزلي لم يكن آنذاك قد انتشر انتشاراً كبيراً. على العكس من ذلك ذكره أبو هلال العسكري في كتاب الأوائل (تم إملاء الكتاب عام ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م) لأنه اعتبره أول من كتب في علم الكلام (المجلد الثاني ١٣٤ - ١٣٦). ومثل سابقيه فقد سرد سردا أدبيا، إلا أنه يحفظ كذلك نصاً نظرياً هاماً (قارن نص رقم ٩؛ ٢٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب). هذا النص موجود مع روايات أخرى كثيرة ومنفردة في السيرة الذاتية الطويلة عند القاضي عبد الجبار (*فضل الاعتزال* ٢٣٤-٢٤١). غير أن مدى قِلَّة ما يُعرف عن واصل يرجع إلى أن المؤلف نفسه في كتابه «*المُغْني*» قلما يذكر واصل. والشريف المرتضى الذي يكتب باستقلال في كثير من الأمور كان قد كرس فصلاً طويلاً لواصل في كتابه *أمالي* (المجلد الأول ١٦٣ - ١٦٥). وأخيراً تعتبر أيضاً الرواية الواردة عند المؤلف الإباضي يوسف بن إبراهيم الورجلاني رواية مستقلة (توفي ٥٧٠ هـ/ ١١٧٤م) في *كتاب الدليل لأهل العقول*، بيد أنها في مضمونها دون قيمة (قارن لذلك نص٩؛ ٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

والمؤلفون المتأخرون لا يذكرون شيئاً جديدا. وهناك أخبار نجدها عند السمعاني (*الأنساب*١٣؛ ٢٦٥، ١٢ - ١٤)؛ نشوان الحميري (الحُور ٢٠٦ - ٢٠٨، نقلاً عن الكعبي)؛ ياقوت (*الإرشاد*٧؛ ٢٣٣ - ٢٣٥)؛ ابن خلكان (*وفيات* المجلد السادس، ٧ - ٩، نقلاً عن المبرد والسمعاني)؛ الذهبي (ميزان رقم ٩٣٢٤؛ *تاريخ*، المجلد الخامس، ٣١٠، ٦ - ٨)؛ الصفدي (*الوافي*، المجلد السابع والعشرين، انظر فيما بعد)؛ الكتبي (فوات، المجلد الثاني ٦٢٤ - ٦٢٥، رقم ٤٧٨، اقتباسا من ابن خلكان)؛ اليافعي (*مرآة الجنان*، المجلد الأول ٢٧٤، ٤ - ٦، رجوعاً بعض الشيء إلى المبرد والسمعاني)؛ المقريزي (*خطط*، المجلد الثاني ٣٤٥، -١١ - ١٣، رجوعاً بعض الشيء إلى الفهرست)؛ ابن حجر العسقلاني (*لسان الميزان*، المجلد الرابع ٢١٤ - ٢١٥، رجوعاً بعض الشيء إلى الميزان للذهبي)؛ ابن تغريبردي (*النجوم*، المجلد الأول ٣١٣، ١٥ - ١٧)؛ ابن العماد (*شذرات الذهب*، المجلد الأول ١٨٢، السطر الأخير والسطران السابقان له)؛ خوانساري (*روضات الجنات* ٧٣٨، ١ - ٣، متعلق بالشهرستاني تماما). وفي المصادر الأحدث يمكن الاطلاع على: الزركلي، *الأعلام*، المجلد التاسع ١٢١ - ١٢٢؛ كحّالة، معجم *المؤلفين*، المجلد الثالث عشر ١٥٩؛ *ريحانة الأدب*، المجلد الرابع ٢٣٢ - ٢٣٤، انظر تحت كلمة *غزّال* (!)؛ قارن أيضاً *Geschichte des arabischen Schrifttums* [سزكين، *تاريخ التراث*

العربي]، المجلد الأول ٥٩٦ وكذلك نيشيت شاجاتاي Neset çağatay في IA، المجلد الثالث عشر ٢١٩ - ٢٢١، انظر تحت *واصل بن عطاء Vāsil b. Atā*.
والعمل الوحيد المنفرد عن واصل بن العطاء والمتعلق بشدة أيضاً بنظرة المصادر السابقة هو لأبي الوفا التفتازاني: *واصل بن عطاء. حياته ومصنفاته* نجدها في: *دراسات فلسفية مهداة إلى إبراهيم مذكور* ٣٩ - ٤١.

٢-٢-٦-١-١ معلومات عن حياته - المنشأ والمهنة

واصِل بن عطاء من قلائل المعتزلة الأوائل الذين يُذكر تاريخ وفاتهم في المصادر بدقة وبدون اختلاف. وهذا مثير للدهشة. فالمعتزلة لم يكن لديها بوضوح ولفترة طويلة اهتمام بكتابة تاريخ فرقتهم. بيد أنه بالنسبة للعلم الذي ظهر فيه مثل ذلك الاهتمام بالتأريخ وهو علم الحديث لم يكن لواصل بن عطاء أي دور. وهنا يغلب الظن أنه عندما جمعت البيانات قد وقع حادث مهم يستنتج منه تاريخ وفاته. وهذا الربط يأتي لدى الخياط؛ ونحن على كل حال لا نتبعه بالرواية. والشريف المرتضى يستند إليه(١)، وإلى تلميذه أبي القاسم البلخي يستند مُؤلِّف *الفهرست*(٢). كذلك المسعودي الذي يؤكد تاريخ الوفاة(٣) من الجائز أنه استند إلى أحد الاثنين. والعام الذي يذكره الجميع هو عام ١٣١هـ/ ٧٤٨-٧٤٩م. والحدث الذي يسهل من تذكر ذلك التاريخ من المحتمل أن يكون «الطاعون» الذي انتشر في البصرة في ذلك العام؛ وقد استخدم ذلك في علم الحديث بعد ذلك باعتباره نقطة تاريخية ثابتة(٤). ويمكن استحضار الثورة العباسية إلى الذاكرة كذلك. بيد أن تلك الثورة مرتبطة أكثر بالعام ١٣٢هـ. علاوة على ذلك سوف تفترض تلك النظرية أن يكون واصل ابن عطاء نشطاً آنذاك ضد العباسيين أو الأمويين أو أي أحد آخر وهو قلما نجد دليلاً عليه(٥). فقد كان في ذلك

---

(١) *أمالي*، المجلد الأول ١٦٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ انظر أيضاً ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ٢٩، ٥.

(٢) *الفهرست* ٢٠٣، ٥ > ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، المجلد الرابع ١١، السطر الأخير.

(٣) مُروج، المجلد السابع ٢٣٤، ١ - ٢/المجلد الخامس ٢٢، ١١ - ١٢.

(٤) هكذا قال ابن حنبل، *العلل* ٣٧٣، ٤ - ٥. وقارن للاطلاع على هذا الحدث L. Conrad في SI ٥٤/ ١٩٨١/٥٣ -٥٥. والعدوى كانت قد تخطت البصرة وذكرت في المراجع البيزنطية (المرجع السابق ٥٩، هامش ١).

(٥) انظر ٢-٢-٦-١-٥ و ٢-٢-٦-٤ في هذا الجزء من الكتاب؛ ولا يساق ذكر الثورة العباسية عادة في كتب السير باعتبارها نقطة تاريخية ثابتة عند الإشارة إلى شخص ما ليس له علاقة بها. على =

الوقت في أفضل فترة عُمرية، وبالرغم من أننا ليس لدينا إلا فرضية واحدة تقريباً إذا كانت كل المصادر متوافقة في ذكر تاريخ مولده بالعام ٨٠هـ/ ٦٩٩م إلا أننا لسنا بمنأى كبير عن الواقع.

واصِل بن عطاء يشارك عمرو بن عبيد في نفس تاريخ مولده (انظر ٢-٢-٦-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب)؛ ، وبهذا فمن المحتمل أنه كان هناك ميل إلى إظهار نوع من التوافق بين كلا المؤسسين لمدرسة الاعتزال. وللاطلاع على الحقائق التي يمكن أن تناقض هذا التاريخ انظر ٢-٢-٦-١-٤ و ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب . وإذا كان صفوان الأنصاري يتحدث عن عمرو باعتباره واصل«*الغُلام*» (نص ١٢ ؛ ١ ؛ انظر ١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب) فليس المعني بذلك أنه كان أصغر سناً بل إنه كان انتهج نهج واصل الفكري من بعده. وكون الحجاج قد كتب إلى واصل وعمرو وكذلك إلى شيخهم الحسن البصري ليعلم رأيهم في مسألة القدر كما يزعم ابن طاووس (توفي ٦٦٤هـ/١٢٦٦م) في كتابه «*طرائف في معرفة مذهب الطوائف*»، فإن ذلك يستشف من «*رسالة*» الحسن البصري في القدر (انظر ٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب). والاتجاه في ذلك واضح أنهم جميعاً - ومعهم الشعبي - يستندون في إجابتهم إلى علي. والقاضي عبد الجبار يذكر في رواية عمر واصل «بحق» بأنه بلغ ٥١ سنة هجرية (فضل، الاعتزال ٢٣٩، المقطع قبل الأخير). بيد أن ذلك تم حسابه بعد ذلك بناءً على التواريخ المبينة.

وكون المدينة هي مسقط رأسه كما يَدَّعي الشهود ذاتهم[٦] يؤدي إلى شكوك معينة[٧]. وذلك مرجعه ربما إلى القصص التي تربطه بأبي هشام بن محمد بن الحنفية[٨]. ويذكر باسم *مولى* بني ضبة[٩]. لكن هؤلاء كانوا إلى حد كبير من قاطني البصرة[١٠]. لكنه

= العكس من ذلك سبق الطاعون في عام ١٣١ في أنه انتشرت معه سلسلة من الأمراض المعدية في أوائل العصر الإسلامي.

(٦) الخياط في: مرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٦٤، المقطع قبل الأخير؛ الكعبي، *مقالات* ٦٤، - ٤ > الفهرست ٢٠٣، ٤ - ٥ و ٢٠٢، -٧ > ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، المجلد السادس ١١، المقطع قبل الأخير.

(٧) [فيلفرد] مادلونج ،[الإمام] القاسم ٣٤ - ٣٥.

(٨) انظر ٢-٢-٦-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب..

(٩) *الفهرست* ٢٠٢، -٧ > ياقوت، *إرشاد*، المجلد السابع ٢٢٣، ٣ وكذلك ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، المجلد السادس ٧، ٣؛ ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* ٢٩، ١.

(١٠) Gaskel في: Encyclopaedia of Islam, New Edition (دائرة المعارف الإسلامية) المجلد الثاني، ٧١ - ٧٢؛ أيضاً: كحالة، *معجم القبائل* ٦٦١ - ٦٦٢.

من الممكن أن يكون قد دخل في علاقة الولاية تلك بعدها عند انتقاله إلى البصرة. وبعض ذلك يشير إلى أنه كان غريباً هناك[١١]. ويذكر ابن النديم إلى جانب بني ضبة بعد بعض الروايات المؤكدة بني مخزوم الذين نجدهم في الواقع في الحجاز ،لكن بالأحرى بمكة أكثر منه بالمدينة[١٢]. والكعبي يتحدث عن بني هاشم في علاقة مباشرة مع تلك الرواية[١٣]، ولكن ذلك ليس في السيرة الذاتية الفعلية لواصل[١٤]. وهذا في الحقيقة نوع من الابتداع، والسؤال هو فقط إلى أي مدى تأثرت الأخبار «الحجازية» بذلك. ومن المثير أيضاً وجود كنيتين لواصل؛ بالأحرى: أبو حذيفة المذكور باستمرار في كتب السير والمذكور في بيت شعري لبشار بن برد[١٥]، وكذلك أبو جعد الثابت كذلك في أحد الأبيات الشعرية[١٦].

إن الأدلة الواردة من الشعر هي الأقرب لواصل. فبهذه الطريقة نعلم أنه كانت له رقبة طويلة. ولذلك شبهه بشار بن برد بالزرافة[١٧]. ويستدل من الأدلة الشعرية أيضاً أنه كان يحمل لقب «الغَزَّال» ليس لأسباب جانبية بل لأنه كان بالفعل له علاقة بتجارة القماش التي كانت منتشرة. وقد مدحه أسبط ابن واصل الشيباني، وهو قدري كان قد ألف قصائد مديح في يزيد الثالث وتوفي[١٨] بعد واصل بسنوات قليلة في عام ١٣٨هـ/ ٧٥٥ في مرثية له قائلاً:

---

(١١) تقريباً مناظرته مع عمرو بن عبيد (انظر ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٢) *الفهرست*، الموضع سالف الذكر. وحول اسم قبيلة مخزوم قارن M. Hinds في Encyclopaedia of Islam, New Edition (دائرة المعاف الإسلامية)،المجلد الرابع ١٣٧ - ١٣٩؛ أيضاً: كحالة، معجم *القبائل* ١٠٥٨. وكان يوجد اسم قبيلة مخزوم آخر، غير أنها غير معروفة.

(١٣) *مقالات* ٩٠، المقطع قبل قبل الأخير؛ بعد ذلك عند ابن المرتضى، *الأمالي*، المجلد الأول ١٦٣، ٣؛ وكذلك ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* ٢٩، ١.

(١٤) حيث ذكر الأصل المدني فقط (*مقالات* ٦٤، - ٤).

(١٥) انظر ٢-٢-٦-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب؛ أيضاً في رسالة واصل إلى عمرو بن عبيد (انظر ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب)

(١٦) والذي كان في كل ما بقي موجها إلى بشار بن برد وضده (نص ١٢؛٢، انظر ٢٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(١٧) انظر ٢-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب. وقد استند إلى ذلك ابن النديم ٢٠٢، -٦. وكذلك روي عن عمرو بن عبيد سخريته من رقبة واصل وطلب منه بعد ذلك العفو (قارن نص ٩ ، ٢ b مع تعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(١٨) للتعرف عليه انظر ١-٢-٥-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

فما مسَّ ديناراً ولا صر درهماً ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه[١٩]

وفي هذه القصيدة تم التركيز على ذكر زهده وعدم اهتمامه بالدنيا وما فيها، إنه زهد فيما في هذه الدنيا - على أي حال فقد كان يقص الأثواب. غير أن ذلك رُئي مختلفا بعد ذلك بقليل، فأبو الطاروق الضَبّي[٢٠] الذي لا نعرف عنه أكثر من أنه كان مرتبطا بنفس القبيلة مثل واصل وأنه أثبت موهبته اللغوية في أحد الأبيات يطرح السؤال البلاغي، غالبا على المعارضين، سائلاً:

متى كان يباع الغزول مقدماً على كل حال في الرهان وسابق

متى اجتمع الشرق المنير وغربه ليباع غزل خامل الأصل مارق[٢١]

إن ذلك دليل غير منطقي، فلم يكن لواصل أن يتمكن من تأسيس حركة دينية معتبرة وجدت أتباعا لها من إيران إلى المغرب لو أنه كان مجرد بائع غزول بائس. لقد كان واصل أكبر من ذلك، كان تاجر قماش كما يتضح من بيت شعري لأسباط بن واصل. إن عبارة «بائع الغزول» كانت من تعبيرات الاتجاه المضاد - ومثلها كذلك عبارات «خامل الأصل» و«مارق». واللفظ الأخير «*مارِق*» ينعت الخوارج استناداً إلى حديث نبوي مشهور[٢٢]، وقد كان واصل في الحقيقة يعتبر من الخوارج[٢٣]. وهذا الهجوم عليه قديم، ويصل في أغلب الظن إلى زمن واصل نفسه. فنجده في سياق مماثل عند إسحاق بن سُويد العدوي، وهو محدث وفقيه بصري، مات بالطاعون مثل واصل[٢٤]. وقد قال في قصيدة يعبر فيها عن «حبه للنبي» وتوجهه «الأصولي» قائلا:

---

(١٩) العسكري، *الأوائل*، المجلد الثاني ١٣٨، ٢ - ٤؛ نسبة ذلك إلى أسبط بن واصل يرتبط ببعض المشاكل، وللاطلاع عليها قارن ١-٢-٥-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. [انظر هذا البيت في البيان والتبيين، ص ٤١ (مراجعة الترجمة)]

(٢٠) انظر ٢-٢-٦-٣-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢١) العسكري، *الأوائل* ١٣٨، -٥ - ٧.

(٢٢) قارن عملي: *K. an-Nakt des Nassam* [كتاب النكت نظّام]، ٨٤.

(٢٣) انظر ٢-٢-٦-١-٨ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٤) في عام١٣١هـ/ ٧٤٨م رجوعاً إلى *طبقات* ابن سعد ٥؛٢٥؛ ١١، ١٣ - ١٥ > ابن حجر العسقلاني، *تهذيب التهذيب*، المجلد الأول ٢٣٦؛ في سنة ١٣٢هـ/ ٧٤٩م رجوعاً إلى خليفة، *طبقات* ٥١٨ رقم ١٧٩٣. وقد كان في عام ٦٤ هـ/ ٦٨٤م نشطاً سياسياً في شبابه (الطبري، المجلد الثاني ٤٥٢، ١١ - ١٣ و٤٥٤، سطر ٦ - ٨؛ وكذلك *نقائض* ٧٣٠ - ٧٣٢ والبلاذري، الأنساب، المجلد الرابع ب ١٠٨، ١٤ - ١٦). ورجوعاً إلى المبرد أنه كان فقيها، *الكامل* ٩٢١، ٩ وعند اليعقوبي، *تاريخ*، المجلد الثاني ٤٣٦، ٦. انظر أيضاً Brentjes، Imamatslehren ٣٠، وكذلك Pellet في قائمة المسعودي، *مروج* ٧؛ ١٤٤.

برئت من الخَوارج لستُ منهم   من الغَزَال منهم وابن باب[٢٥]

وقد تواصل الجدل إذن في الجيل التالي. فقد كان بشَّار بن بُرد الذي كان في شبابه يوقر واصل بن عطاء، قد رجع فذمه بعد ذلك.[٢٦] ومثله معدان الشميطي في قصيدته عن الفرق الإسلامية[٢٧]. أما صفوان الأنصاري فإنه يكاد يلمس قمة النقد مثله مثل أبي الطروق[٢٨]. وقد كان وصل أغلب الظن ثريا، فطبقاً لرواية يوردها القاضي عبد الجبار قد ورث عن أبيه عشرين ألف درهم غير أنه لم يحتفظ بها لنفسه[٢٩]. ولا يمكن تصور حركته الدعوية التي نظمها دون أساس مالي[٣٠]. وما أضر بوجاهته لم يكن ثراؤه البرجوازي نفسه أكثر من الطريقة التي اكتسبه بها، حيث لم يكن اكتسابه له جراء خدمته في الحروب ولا بسبب الأوضاع السياسية مثله مثل أي عربي أصيل، بل من حرفة يدوية أو من التجارة مثل *الموالي*. ويتحدث ابن المقفع، وهو معاصر له، في رسالته لإصلاح الخليفة المنصور عن شخص «قضى جل حياته عاملاً بحرفة يدوية لم يبد أي نوع من الشجاعة في الحرب»، كما أنه يشدد على تغير غير أخلاقي لحياته[٣١]؛ وهو بذلك يرسم صورة مناقضة لبيان الفضيلة المعتبر لديه باعتباره من موظفي الدولة ومناقضة لصورة الشخص الموجهة إليه رسالة الإصلاح وهو الخليفة[٣٢].

---

(٢٥) الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ٢٣، ٤ - ٦ والمبرد، *الكامل* ٩٢١، ١١ - ١٣ ويليه ثلاثة أبيات أخرى (في الحالتين رجوعاً إلى *كتاب الاختيار* للأصمعي) > البغدادي، *الفرج* ٩٩، ٤ - ٦/ ١١٩، ٩ - ١١ واللالكائي، *شرح أصول اعتقاد أهل السُنَّة* ١٢٣٤، ١ - ٣؛ دون ذكر الاسم لدى ابن عبد ربه، *العقد*، المجلد الثاني ٤٠٥، ١٣- ١٥. والمقصود بابن باب هو عمرو بن عبيد. - للاطلاع على أبيات أخرى له انظر المسعودي، مروج، المجلد الثاني ١٤٢، ٦ - ٨/ المجلد الأول ٢٨٠، ٤ - ٦؛ وهو يفتخر فيها بعرب الشمال في مقابل مزاعم القحطانيين.

(٢٦) انظر ٢-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٧) *البيان*، المجلد الأول ٢٣، السطر الأخير؛ عن معدان انظر ج-٢-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٨) النص ١٢؛ ١، v. ١. في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٩) *الفضل* ٢٣٩، - ٥ - ٧.

(٣٠) انظر ٢-٢-٦-٣-١ و ٢-٢-٦-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) *رسالة في الصحابة* ٥٢ § ٤٧.

(٣٢) حول النظرة السيئة للتجار في المجتمع البدوي قارن [دراسة موللر لمُعلَّقة لبيد Müller, Ich bin Labid] ٨٦ - ٨٧؛ حول هذا الموضوع بوجه عام انظر ٥ - في الجزء الأول من هذا الكتاب.

بيد أن ذلك لا يوضح كل شيء؛ حيث أن الذين يهاجمون واصلاً هنا كانوا هم أنفسهم *موالي*(٣٣) وأغلبهم من أصحاب الحرف(٣٤). إنها في الحقيقة مهنة الغَزَّال التي كان المراد بها النيل من واصل بسبب صيتها السيئ. ولذلك ليس يبعدنا كثيراً أن واصل لم يكن غَزَّالاً على الإطلاق وأن الحرفة لها تسمية أخرى وهي «*حَائك*». ويبدو أن قطاع القماش بأكملة كان محتقراً، و«الإمساك بالمغزل في اليد» كان يعني «التشبه بسلوك النساء، والجبن». ونجد ذلك عند أحد شعراء القرن الثاني الهجري كان هو نفسه قريباً من المعتزلة(٣٥)، بيد أنه يبدو مائلاً لإصدار حكم مسبق مما عند البدو. وكان يطلق ذلك أيضاً على بعض العرب الأصلاء، فابن الأشعث الذي كان متمرداً على الحَجَّاج كان يُسخر منه بإطلاق لفظ «*حائك كِندة*»(٣٦)، وحتى أباه الأشعث بن قيس كان يسمى *حائك بن حائك*(٣٧). وقد كان أبوه قيس الأشج أحد الأسقف الذين كانوا يعيشون في كعبة نجران(٣٨)، وكانت نجران تستمد ثرائها كما هو معروف من إنتاج القماش، وخصوصاً الديباج(٣٩). وربما كان قد أيقظ الرصيد الاقتصادي لنجران حسد البدويين بصورة كبيرة فلم يستطيعوا مقابلة ذلك إلا باحتقارهم لعمل النساء الذي كانت نجران تعتمد عليه. وقد تلقف الفقهاء المسلمون ذلك الحكم المسبق فكان لهم شك بخصوص *عدالة* أهل نجران(٤٠)؛ وكان السندي بن شاهك، وهو أحد المخلصين لهارون الرشيد، في سنوات عمره الأخيرة وعندما كان يكلفه هارون بمهام خاصة(٤١)، لا يعتبر يمين الغزالين وكذلك البحارة وسائقي

---

(٣٣) كما هو مسلك ابن المقفع في مختلف الأمور.

(٣٤) على الأقل إذا انطلقنا من أن الأمر يدور حول أناس قريبين من *أصحاب الحديث* مثل إسحق بن سويد.

(٣٥) *الأغاني*، المجلد الثامن عشر ١٧١، ٩؛ للاطلاع على شخصية الشاعر محمد بن المناذر انظر ٢-٢-٨-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٦) الطبري، المجلد الثاني ١٤١٢، ٢؛ Crone, Roman Law ١٣١، هامش ٥٦.

(٣٧) *الأغاني*، المجلد الحادي والعشرين ١٥، ٦.

(٣٨) ر. سيد، *ابن الأشعث* ٧٤ - ٧٥.

(٣٩) Massignon, *Opera Minora*، الجزء الأول ٥٥٨؛ W. Schmucker في *Studien zum Minderheitenproblem*، الجزء الأول ٢٣٦ - ٢٣٨.

(٤٠) Encyclopaedia of Islam, New Eddition = دائرة المعارف الإسلامية، ملحق ٣٤١ b.

(٤١) قارن حول[السندي بن شاهك]: Justi, Namenbuch، ٣٠٢ وكذلك Pellat في Encyclopaedia of Islam, New Eddition = دائرة المعارف الإسلامية، الجزء الثالث، ص ٩٩٠ a؛ وكذلك Crone, *Slave on Horses*، ١٩٤ - ١٩٥ رقم ٤٣، وكذلك Kennedy in: Proc. V Congress =

الحمير يمينا نافذة[٤٢]. وفي حديث من أحاديث الاتجاه الكوفي روي أن علياً قال إنه إذا جمع غَزَّال العلم فعلى المرء أن يولّي منه الأدبار[٤٣]. والغَزَّال الذي أشار إليه كان من البصرة؛ ولعلّنا نكون قد وصلنا لأقرب ما يكون عن واصِل بن عطاء.

قارن كذلك الجاحظ، *حُجَج النبوة* في: رسائل، المجلد الثالث ٢٢٤، ١٠ - ١٢/ ترجمة Pellat-Müller, Arabische Geisteswelt، ٧١؛ وكذلك Goldzieher في: Globus ٦٦/ ١٨٩٤/ ٢٠٥ = Ges. Schr. III ٣١٨ Friedländer in: JAOS ٢٩/ ١٩٠٨/ ٩٦ وكذلك بالأخص Brunschvig في SI ١٦/ ١٩٦٢/ ٥٠-٦٢ = Etudes d'Islamologie المجلد الأول ١٥٤ - ١٥٦. وحول المهن المحتقرة بشكل عام قارن Sadan في SI ٦٢/ ١٩٨٥/ ٩٥، هامش ١٤٨، وكذلك Gerholm, Market, Mosque and Mafraj، ١٣١ - ١٣٢.

هذا المظهر السلبي تقريباً لم يتغير أبداً. حتى أن الرواية الشيعية تثبت بعد ذلك للإمام جعفر الصادق قوله أنه إذا لُعن الغَزَّال فإنه لا يقصد بذلك إلا شخص «يغزل الأكاذيب»[٤٤]. بيد أننا نلاحظ في حالة واصل بن عطاء أن اللقب هو دائماً ما يفسر تفسيراً مختلفاً، أي محاولة تجنب الوصمة وليس مهاجمة الحكم المسبق ابتداءً. فكما يروى أنه كان يذهب دائماً إلى سوق الغزالين ليبحث عن النساء الصالحات ويعطيهن صدقات[٤٥]. وكان المرء يتوقع بشكل عام أنه في حضرة الحرفيين والتجار ذوي السمعة السيئة تهيم النساء العاهرات. ومن كان يشعر أن ذلك فاضحاً كان يردد الرواية القائلة بأن واصل كان يحضر درس شخص يدعى أبا عبد الله الغَزَّال، أحد

= UEAI Edinburgh، ص ٣١. وكان هو الذي قام بالقبض على البرامكة؛ وباعتباره مكلفا من قبل والي سوريا قام بهدم أسوار دمشق في عام ١٧٦هـ/ ٧٩٢م (ابن منظور، *مختصر تاريخ دمشق*، المجلد العاشر ٢١٠، - ٦ - ٧). وقد مات يوم ٦ من رجب عام ٢٠٤ هـ، الموافق ٢٧ ديسمبر ٨١٩م (طيفور، *كتاب بغداد* ٣٤٩، ٢ - ٣/ ١٩١، ١٢ - ١٤) وللاطلاع على شخصية ابنه إبراهيم بن السندي انظر ج- ١-٣-٢ و ١-٤-٣-٢-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب. وللاطلاع على شخصية ابن آخر له اسمه حسين كان الشاعر كُشَاجِم حفيده (قارن سزكين، تاريخ التراث العربي Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums، ٢/ ٤٩٩، وكذلك Pellat في دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Eddition، ٥؛ ٥٢٥).

(٤٢) ابن قُتيبة، *عيون الأخبار*، المجلد الأول ٧٠، ١٧ - ١٩.

(٤٣) السيوطي، *الالئ [المصنوعة في الأحاديث الموضوعة]*، المجلد الأول ٢٠١، ٩ - ١١؛ قارن أيضاً الرواية عند Halm, *Ausbreitung der S?fitischen Rechtsschule*، ١٢١.

(٤٤) الكليني، *الكافي*، المجلد الثاني ٣٤٠، ١٠ -١١.

(٤٥) المبرد، *الكامل* ٩٢١، السطر الأخير؛ الفهرست ٢٠٢، - ٧ - ٨.

تلامذة قطن الهلالي[٤٦]، والذي كان أخاً له في الرضاعة واكتسب من خلال ذلك لقبه[٤٧]. وحتى إذا عرف ذلك المسمى أبي عبد الله - والذي يذكر في المصادر المتأخرة بعبد الله فقط[٤٨] - فلن يحتاج المرء كثيراً إلى الاستناد إلى هذا التوضيح.

٢-٢-٦-١-٢ واصِل خطيباً. خطبته أمام عبد الله بن عمر بن عبد العزيز

إذا كان هناك من يضع واصل في مكانة اجتماعية متدنية فإنه لم يذكر أن واصلاً كان له علاقة خاصة بالعامة من الناس. وهناك ملحوظة نقلها عنه الجاحظ تبين نوعاً من ميله لاجتناب العامة: «ما اجتمعوا إلا ضَرّوا»، وهو يقول ذلك عن العامة، بالإشارة في ذلك تقريباً إلى الاضطراب الاجتماعي، «وما تفرّقوا إلا نفعوا»، بكونهم - كما روي - يعود كل منهم إلى عمله[١]. ولم يكن يعني مثل المختار في زمنه إثارة السوقة ضد *الأشراف*. كما أن فرقته لم تنتهج هذا الهدف. لقد كان رجلاً وجيهاً، نطاسياً، كما شهد له صفوان الأنصاري بكلمات غير معهودة[٢]. وكان مشهوراً على وجه الخصوص بكونه *خطيبا*[٣]. ولم تكن تطلق صفة خطيب في ذلك الوقت على أي شخص يلفت الأنظار بإبراز ملكاته البلاغية أو أي متكلم على المنبر بل كان لذلك

---

(٤٦) من هذا الشخص؟ هل هو نفسه قَطَن بن حرب الهلالي الذي مات في نهاوند عام ١٣١ هـ (!) تابعاً للأمويين؟ (الطبري، المجلد الثالث ٧، ١٠)

(٤٧) الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ٣٣، ٩ - ١٠؛ مرتضى، *الأمالي*، المجلد الأول ١٦٣، ٥. أبسط من ذلك القاضي عبد الجبار، *فضل* ٢٣٩، - ٧: من المفترض أن واصل نفسه كان يلقي درسه في سوق القماش.

(٤٨) العسكري، *الأوائل*، المجلد الثاني ١٣٧، ٩ - ١٠.

(١) الجاحظ، *نفي التشبيه*، في: *رسائل*، المجلد الأول ٢٨٣، ١١ - ١٣.

(٢) *نِطاسي* (نص ١٢؛ ٢، .٧ ٢٣في الجزء الخامس من هذا الكتاب). ترجع الكلمة طبقاً لرأي المعجميين العرب إلى الكلمة اليونانية ?to?v? = nustas (لسان العرب، المجلد الرابع، b ٢٣٢، ٣؛ انظر Lane, Lexicon ٢٨١٠ b). وتلك الكلمة موثقة في العصر الجاهلي (هكذا عند أوس بن حجر، رقم ٣٨، GEYER = رقم ٤٤ NAÉM، انظر ٣) واستخدمت على وجه الخصوص صفة للطبيب (كما عند الكميت، قارن: *لسان العرب*، المجلد الرابع عشر ٤٤٨ a، ٩: الآسي النطاسي). غير ذلك تأتي كلمة نسطاس علما (قارن: العقيلي، *الضعفاء*، المجلد الأول ٩٨ رقم ١١٤، للاطلاع على اسم أحد محدثي المدينة).

(٣) قارن على سبيل المثال القاضي عبد الجبار، *فضل* ٢٣٥، ١١ - ١٣؛ العسكري، *أوائل*، المجلد الثاني ١٣٥، ٣؛ يمكن الاطلاع على ذلك حتى لدى عند ابن الدواداري، *كنز الدرر*، المجلد الرابع ٣١٢، ١٣.

اللفظ سمات جامعة[٤]. لقد كان غالباً يطلق على قاضي القبيلة[٥] وممثلها في الشؤون العامة. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يلقي الخليفة نفسه خطبة الجمعة في عاصمة الدولة، أو يلقيها الحاكم في إمارته. وإن قامت حرب كان عليه القيام بالمُفَاخَرة أمام الخصوم[٦].

لقد ورد إلينا عن طريق كثير من المصادر المعتمدة أن واصلاً كان يقوم بتلك المهام. ولدينا نص خطبة له ألقاها في عُرس، تقريباً ذات نص ثابت من المفروض أنه لا يذكر فيها سوى اسم الزوج ومبلغ المهر[٧]. ونعلم على الأخص أنه قد ألقى خطبة عصماء أمام عبد الله بن عمر بن عبد العزيز؛ ابن عمر الثاني، حيث كان أحد أعضاء وفد من البصرة، وكان ذلك غالباً في نهاية حياته، وذلك لأن عبد الله لم يوليه يزيد الثالث حاكماً على العراق إلا في عام ١٢٦هـ/ ٧٤٤م[٨]. وقد ظل كذلك مع بعض الاعتراضات المحددة حتى عام ١٢٩هـ/ ٧٤٦-٧٤٧م[٩]؛ بيد أننا يمكن أن نرتب الحدث زمنياً في بداية فترة ولايته عندما كان قد قدم عليه وفد البصرة لتحيته رسمياً في واسط[١٠]، ولا نعلم بأي صفة كان واصل بين ذلك الوفد، هل باعتباره

(٤) قارن بوجه عام: Goldzieher، في: WZKM ٦/ ١٨٩٢/ ٩٧ = مخطوطات شرقية Ges. Schr.، المجلد الثالث ٢٧ - ٢٩، والمراجع المذكورة تحت ٢-٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب (هامش).

(٥) الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ٤٧، ٣.

(٦) قارن Pedersen في: دائرة المعاف الإسلامية = EI2، المجلد الرابع ١١٠٩ b. وحول دور الإقناع كوسيلة للممارسة السياسية في المجتمعات اللامركزية التي ليس لها سلطة عليا قارن: St. C. Caton في: IJMES ١٩/ ١٩٨٧/ ٧٧-٧٩.

(٧) *فضل* ٢٣٨، سطر ١٦ - ١٨، رجوعاً إلى كتاب المصابيح لابن يزيد. والنص لا يحتوي إلا على سطور قليلة ويميزه نوع من السجع. والموضوع لم يكن كما نلاحظ عقد زواج؛ فعقد الزواج كانت تصاغ تفاصيله بشكل أدق وله بنية أخرى (قارن، الطحاوي، *الشروط الصغير* ٦٧١ - ٦٧٣؛ وللاطلاع على ذلك في عصور تالية انظر: W. Hoenerbach, Spanisch-islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos, Bonn ١٩٦٥). وهناك نص مشابه وأقصر من ذلك في سجع حُفظ عن الحسن البصري (الجاحظ، *البيان*، المجلد الثاني ١٠٠، ١٢ - ١٤).

(٨) خليفة، *تاريخ* ٥٥٩، ١٤ - ١٦ و ٥٧٨، ٣ - ٤؛ Zettersteen في: دائرة المعارف الإسلامية = EI2، المجلد الأول ٥٣ b.

(٩) قبل ذلك انضم إلى الضَحَّاك بن قيس (انظر ٢-٤-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب). وقد ت في عام ١٣٢ هـ/ ٧٤٩-٧٥٠م في السجن في حرَّان مصابا بوباء (الطبري، المجلد الثالث ٤٣، ٤ - ٦).

(١٠) حول هذه العادة انظر ٢-٢-٣-٤ في هذل الجزء من الكتابفيما سبق ١٥٧. لا يوجد في أي مرجع =

ممثلاً لقبيلته - وهو ما كان غير عادي بالمقارنة بوضعه العادي - أم باعتباره ممثلاً للتجار وطبقة البرجوازية أو حتى باعتباره زعيما للمعتزلة. وفي رواية عند البلاذري أن عمرو بن عبيد رفض المشاركة في ذلك[١١]. ويمكن افتراض أن المعتزلة كان لا بد من تمثيلها - حتى وإن كان المراد هنا هو توضيح سبب عدم وجود ممثل فعلي من البصرة من مؤسسي الفرقة، ألا وهو عمرو - عن مدينته.

تمت رواية تلك الملابسات، مع اختلافات طفيفة، بشكل متطابق في جوهرها. بيد أن معظم الروايات تعود تقريباً إلى المصدر نفسه، وهي أبيات لصفوان الأنصاري. ويسوق البلاذري بعض الاختلافات، وكذلك العالم اللغوي يونس بن حبيب (توفي ١٨٢هـ/٧٩٨م) الذي اعتمد عليه الجاحظ[١٢]. وقد تكلّم قبل واصل - كما يخبرنا صفوان [الأنصاري] - خُطَبَاء آخرون كانوا يشتهرون ببلاغتهم، وهم شبيب بن شيبة، وخالد بن صفوان، وفضل بن عيسى الرقاشي. إلا أن واصل تفوق عليهم جميعاً: لقد «أبدع قولاً ما له في الورى نِدّ» - وإبداعه لم يكن في مضمونه (لأنه لم يزد على التذكير بتقوى الله وذم «الدنيا»)، بل لصياغته:

فما نقصته *الرَّاء* إذ كان قادراً	على تركها، واللفظ مطرَّد سَرْد
ففضل عبد الله خطبة واصل	وضوعف في قسم الصِّلات له الشَّكد
فأقنع كل القوم شكر حبائهم	وقلل ذاك الضعف في عينه الزهد

حول هذا السياق قارن نص ١٢؛ ٣ [في الجزء الخامس من هذا الكتاب] المقتبس من الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ٣٢، ٩ - ١١. وقد أورد الجاحظ الرواية نثراً، مقتبسها اقتباساً غير حرفي من يونس بن حبيب، وتلك الصياغة تلقفها القاضي عبد الجبار (*فضل* ٢٣٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له). نفس الرواية ثابتة عند العسكري، *الأوائل*، المجلد الثاني ١٣٦، ١ - ٣،

= ما يفيد أن الاستقبال كان في واسط، وهو استنتاج خاص بي. وربما تناقض ذلك مع الرواية المدرجة تحت ٢-٢-٦-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١) أنساب، الناشر Reisülküttab ٥٩٨، تابع رقم ٩٠ a، - ٩ - ١١. هل يعتمد على كتاب المدائني «*خطبة واصل*»؟ (قارن نص ٩، رقم ٦ في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(١٢) انظر ٢-٢-٦-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب. ومن الجدير بالذكر في ذلك أن يونس بن حبيب كان من بين علماء اللغة البصريين القلائل الذين كانوا قريبين من المعتزلة (انظر ٢-٢-٢-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب). هو بمثابة أحد مصادر سيبويه الأساسية. قارن عنه سزكين، *تاريخ التراث العربي* = GAS، ٨ / ٥٧ - ٥٨، وكذلك ٩/ ٤٩ - ٥١.

بيد أنها ملفوفة بتنويعات في الرواية وبعض الرتوش. -لم يكن من علماء الكلام من بين الخطباء سوى فضل الرقاشي (انظر ٢-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب)، أما الاثنان الآخران وهما خالد بن صفوان وشبيب بن شيبة، فقد كانا من أعيان العرب. وقد كانا فيما خلا ذلك أقارب؛ فقد كانا ينتميان إلى قبيلة بني الأهتم من تميم. وكان هناك منصب *الخطيب* منتشراً بشكل كبير (الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول، ٣٥٥، ٥ - ٧؛ ابن حزم، *جمهرة* ٢١٧، ٧ - ٨)؛ لقد كان الاثنان علاوة على ذلك أحسن حَكَمين في بني تميم (الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ٤٧، ٣). توفي خالد بن صفوان في عام ١٣٥هـ/٧٥٢م؛ وقد كان له صلة بعمر الثاني. أما شبيب بن شيبة فقد كان أصغر سناً، ويستشهد على وجوده في عصر المهدي (الطبري، المجلد الثالث ٥٤٤، ١١ - ١٢) وكان خالد يعرف الحسن البصري بشكل جيد (*العقد*، المجلد الثاني ٢٣٠، ١ - ٣؛ التوحيدي، *بصائر*، المجلد الثاني ٤٥٥، ٤ - ٦ / ٢؛ ٨؛ ١١٠ رقم ٤١٩) حيث كان الحسن شاهداً عندما كتب والد خالد وصيته (ابن قتيبة، *معارف* ٤٠٣، ١٧). ولذلك كان هو وكذلك شبيب لديهم إجلال لعمرو بن عبيد. ومن المفترض أن يكون خالد قد عرض عليه مالاً (لتدعيم فرقته؟ فضل ٢٤٤، ١)؛ لقد روى شبيب عنه بعد وفاته بعض القصص (قارن، *فضل* ٢٤٨، ٧ - ٩). بالإضافة إلى ذلك كان شبيب يعرف ابن المقفع (البلاذري، *أنساب*، ناشر Reisülküttab ٥٩٨، تابع رقم ٤٩٢ a، ١ - ٣)؛ ابن المقفع كان قد عمل بالفعل لدى بني الأهتم (انظر ٢-٢-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب). وكان خالد متمكنا من ارتجال الخطبة (الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ٣٤٠، ١ - ٣)؛ أما شبيب فكان لا يستطيع الخطبة إلا بعد التحضير لها (*العقد*، المجلد الثاني ١٣٨، ٩ - ١٠). وقد كُتبت خُطب خالد وأقواله في وقت مبكر وتم نشرها على يد المدائني وعبد العزيز بن يحيى الجلودي (ابن النديم ١١٦، - ٦ و١٢٨، ١٠)؛ مادة الخُطب توجد في كل كتب الأدب، مثل كتب الجاحظ وكتاب *العقد* لابن عبد ربه. للتعرف عليه قارن أيضاً Pellat، في دائرة المعارف الإسلامية: EI2 IV ٩٢٧؛ وكذلك Balachére, ***Historie*** ٧٣٢، وكذلك Ritter, *Geheimnisse der Wortkunst* ١٨، هامش رقم ١. ولا بد من الالتفات في المصادر الجديدة إلى ما كتبه البلاذري في *الأنساب*، ناشر Reisülküttab، ص ٥٩٨، تابع رقم ٤٩٢ a، ١١ - ١٣؛ بعده بقليل فقرة عن شبيب بن شيبة (٤٩٢ b، ١٩ - ٢١).

لم يكن صفوان الأنصاري هو الأول الذي امتدح واصِل، فقد سبقه إليه بَشَّار بن بُرد، لأنه قد عاين الحدث عن قرب ولم يكن قد عادى المعتزلة بعد:

«تكلَّفوا القول والاقوام قد حفلوا وحبروا خطبا ناهيك من خُطب
فقام مرتجلا تغلي بداهته كمرجل القين[١٣] لما حُفَّ باللهب
وجانب الراء لم يَشْعُر به أحد قبل التصفُّح[١٤] والإغراق في الطلب»[١٥]

ويسوق بَشَّار هنا نوعاً من التقدير كان مهماً جداً بالنسبة له باعتباره شاعراً، وهو أن واصل كان يتكلم ببداهة وبتعبير «طبيعي»، أما منافسوه فقد كانوا مغرقين في «طلب» الكلام، بأسلوب *التكلُّف*[١٦]. بيد أنه يبدو هنا وكأنه يريد قول شيء آخر، وهو أن واصل لم يتكلم ببداهة فقط، بل وبدون تحضير للكلام كذلك. وقد كان أكثر إثارة للعجب أنه كان ماهراً في إخفاء نقيصته اللغوية. وقد بدا أنه لم يكن في الحسبان أن واصل الذي كان من *الموالي* سيملك زمام الكلمة. وقد كان هذا امتياز العرب، وقد طلب منه الوالي ضد ما هو متوقع - وربما يكون قد فعل ذلك - لأنه كان يبجل القدرية التي كان عليه أن يعتمد عليها باعتباره ممثلا ليزيد الثالث[١٧]. ويناسب ذلك أن يكون فضل الرقاشي كان حاضراً. فقد كان يمثل في الوقت نفسه فرقة من فرق قدرية البصرة. ويذكر البلاذري في صياغته للقصة [١٨] بشكل جدير بالذكر بدلاً منه شخص يدعى إسماعيل المكّي، المقصود به الشخص القدري صاحب هذا الاسم مرة ثانية[١٩]. أما بشار بن برد فلا يذكر في الأبيات التي ذكرناها أسماء المشاركين. إذن

---

(١٣) مرجل *القين*. الصورة مستوحاة من التورية التي تنتج عن مقابلة لفظ «مرجل» بلفظ «مُرتجلاً». وقد كان يؤذي قارئ العصور الوسطى كون القين (الحداد) لا بد له من مرجل. وهناك توضيح في المخطوط الوارد في كتاب *الأمالي* لمرتضى (١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب [هامش]) يريد تفسير *القين* بالصبّاغ. والصباغ يمكن أن يستخدم المرجل بطريقة أفضل. ولكن الأمر هنا هو نوع من التفسير العقلي المتأخر. كما أن التفسير يرد في المعاجم أن *القين* يمكن أن يطلع على كل «*صانع*».

(١٤) *قبل التصفُّح*. ربما أن في ذلك إشارة إلى أن الخُطبة كانت تُكتب عند إلقائها أو أنها كُتبت بعد إلقائها مباشرة.

(١٥) الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ٢٤، ٨ - ١٠؛ *الأغاني*، المجلد الثالث ٢٢٤، ٥ - ٧؛ *فضل* ٦٥، المقطع قبل قبل الأخير ؛ مرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٣٩، ٧ - ٩؛ ياقوت، *إرشاد*، المجلد السابع ٢٢٣، ١٣ - ١٥.

(١٦) وللتفريق قارن **W. Heinrichs, Arabische Dichtung und griechische Poetik**، ٥٢ - ٥٣؛ كذلك ج- ١-٤-٣-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٧) لا بد من الانتباه إلى أن انقلاب يزيد الثالث قوبل بمعارضة قوية في البصرة (انظر ٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٨) انظر ٢-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) للتعرف عليه انظر ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

فإنه ليس أمامنا سوى نص غير كامل. وكونه يعرفهم يستنتج من بيتين تاليين يذكرهم الجاحظ في موضع قريبا من الموضع الأول:

«أبا حُذيفة[٢٠] قد أوتيت مُعْجبة   من خطبة بدهت من غير تقدير[٢١]

وإن قولاً يروق الخالدين معاً   لمُسْكِت مُخْرِس عن كل تحبير»[٢٢]

أما كلا الخالدين بصيغة المثنى فهما خالد بن صفوان وشبيب بن شيبة[٢٣]. غير أنه لم يقل شيئاً واضحاً بأنهما كانا حاضرين عند الاستقبال. ومما يثير العجب قليلاً أنه إلى جانب الأستاذ الكبير كان من المفروض أن يلقي منافسه الأصغر سناً خطبة كذلك، ممثلاً لنفس القبيلة، وذلك المنافس هو شبيب. ولا يمكننا أن نستبعد أن يكون صفوان الأنصاري الذي نعتمد عليه حتى الآن قد نشر رواية صبغها بالمفهوم المعتزلي. ويبين البلاذري أن الرواية ليست واحدة. فبغض النظر عن أن الأسماء فيها ليست متطابقة فإنه لا يبين فيها انتصار واصل بهذه القوة. وما يغيب عن الرواية هو على وجه الخصوص أية إشارة إلى *لثغته*، أي عدم قدرته على نطق حرف الراء، ومهارته في تجنبه في الخطب الاحتفالية. علاوة على ذلك يضيف في النهاية أن واصل رفض عطية الوالي وهو ما رواه الجاحظ عن يونس بن حبيب، أنه دفع الوالي بدلاً من ذلك «لشق هذا القيض (أو *النهر*) لأهل تلك البلد (مصر)». [٢٤] وفي الواقع لقد وجد عبد الله بن عمر بن عبد العزيز بالرغم من كل أخطار زمانه فرصة لشق نهر ابن عمر في البصرة[٢٥]. غير أن ذلك يثير شكاً قوياً بأن الدعاية المعتزلية المتأخرة فقط هي من تقحم واصل في ذلك. وحتى أبيات صفوان الأنصاري لا تقول عن ذلك شيئاً.

لاريب في حقيقة أن أبا هلال العسكري يعطي للطلب مضموناً آخر يعني «نبش *القيض* لأهل هذا *البلد*» (*الأوائل*، المجلد الثاني ١٣٦، ٩ - ١٠). وهو يعتمد أيضاً على المصدر نفسه، أي على يونس بن حبيب. والاختلافات في الرواية

---

(٢٠) كُنية واصل (انظر ٢-٢-٦-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(٢١) من غير *تقدير*.

(٢٢) *البيان*، المجلد الأول ٢٤، ٤ - ٥؛ الكعبي، *مقالات* ٦٦، ٤ - ٦؛ نشوان، حور ٢٠٨، ١ - ٣؛ ياقوت، *إرشاد*، المجلد السابع ٢٣٣، ١٠ - ١١.

(٢٣) هكذا ورد أيضاً في ملحوظة في مخطوط يدوي *للبيان* (٣-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٢٤) فضل ٢٣٨، ٦ - ٧.

(٢٥) ياقوت، معجم *البلدان*، انظر تحت تلك الكلمة في الفهرست.

تتضح في الاجتهاد للالتفات إلى *لثغة* واصل ووضع كلمات ليس بها حرف *الراء* : *بلد* بمعنى *مصر*، ونبش بمعنى *حفر*، وقيض بمعنى *نهر* أو *بئر*. قارن الترادف في: العماد، *شذرات الذهب*، المجلد الأول ١٨٣، ٢ - ٤.

٢-٢-٦-١-٣ أخطاء واصِل اللُغَويَّة

لم يُغال في تفسير *لُثْغَة* واصل، فقد أشارات إليها أشعار كثيرة معاصرة له(١). بعد ذلك أصبحت أمراً مُسَلَّماً به. وقد أسهم في ذلك تقريباً *بيان* الجاحظ(٢). والظاهرة في نفسها كانت جديرة بالاهتمام؛ حيث تناولها الكندي في دراسة من وجهة نظر تشريحية، وعدد في ذلك الأسباب المختلفة للثغة اللسان(٣). غير أن تخيل رواة التاريخ يثير العجب، سواء كان ذلك لاختلاق المواقف التي ينتج بسببها عمليات تبديل مضحكة، أو لتوليف النصوص التي كانت تخبر عن التحكم في تلك اللثغة. والمرء يتصور أن واصلاً كان قادراً - في موقف خطير حيث كان في مقدمة الجيش عندما هجم العدو على المعسكر - على إعطاء أوامر بلغة محكمة ليس فيها حرف *الراء*(٤)، كما أنه يُقال بأن واصل كان يُغيّر الاستشهادات القرآنية الصعبة دون تحضير(٥). وكذلك عندما يتمسَّك بالوثء اللغوي شديد التعقيد ليلعن بَشَّار بن بُرد،

---

(١) قارن إلى جانب البيت المذكور فيما سبق *لبَشَّار بن بُرد* وكذلك الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول، ٢١، السطر الأخير والسطر السابق له (عن ضرار بن عمرو) > مرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٣٩، ١١ - ١٢ = الكعبي، *مقالات* ٦٥، ٦ - ٨ = المبرد، *الكامل* ٩٢٣، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له < ابن خلكان، المجلد السادس ٨، ١ - ٢ = ياقوت، *إرشاد*، المجلد السابع، ٢٢٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له؛ بالإضافة إلى *البيان*، المجلد الأول ١٥، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له = المبرد، *الكامل* ٩٢٣، - ٤ > ابن خلكان، المجلد السادس ٧، ٨ - ١٠ = *إرشاد*، المجلد السابع ٢٢٣، السطر الأخير والسطر السابق له (حول مشكلة نسبة الأبيات [إلى قائليها] انظر ٢-٢-٦-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب). كذلك روي أن فضل الرقاشي قد عبر عن إعجابه (العسكري، *أوائل*، المجلد الثاني ١٣٥، - ٥ - ٧).

(٢) قارن المادة التي جمعها ابن خلكان، المجلد السادس ٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٣) قارن تحقيق وترجمة G. Celentano في AIUON ٣٩/ ١٩٧٩، ملحق ١٨، ٤٧ - ٤٩؛ وكذلك محمد حسان التوحيدي في: RAAD ٦٠/ ١٩٨٥، ٥١٥ - ٥١٧.

(٤) العسكري، *أوائل*، المجلد الثاني ١٣٦ - ٥ - ٧؛ غير ذلك مرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٦٤، ١٦ - ١٨؛ في كتاب *أخبار سيبويه* ٥٦، - ٦- ٨ ؛ ورد ذلك مع الرواية عن خُطبته أمام الوالي ابن زولاق.

(٥) قارن هارون، *نوادر المخطوطات*، المجلد الأول ١٢٦، ٢ - ٤، نقلاً عن الكتبي، *عيون التواريخ*، انظر أيضاً ١٣١.

فإن ذلك في حد ذاته أمر حسن = ben trovato. ونحن لا ندري أبداً ما إذا كان قد وصل الأمر إلى إطلاق اللعنات، لأنه لا ينعكس فيها سوى الخلاف المتأخر بين الشاعر وبين مدرسة واصل[٦]. بيد أنه لو كان فعلها فلا بد وأنه قد وضِع أمام اختبار مثير بسبب اسم الشاعر.

وهو يخاطبه بلقب *المُكنّى بأبي مُعاذ* ويستبدل *المرَعَّث بالمشَنَّف*، وكافر بملحد، وفِراش بمضجع وما إليه. قارن الروايات المختلفة قليلا عند الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ١٦، ١٠ - ١٢ > *الفهرست* ٢٠٢، -٤- ٥ والمبرد، *الكامل* ٩٢٤، ١ - ٣ > ابن خلكان، المجلد السادس ٨، ٣ - ٥؛ الأغاني، المجلد الثالث ١٤٦، ١ - ٣ > مرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٤٠، ١ - ٣ وياقوت، *إرشاد*، المجلد السابع ٢٢٤، ٢ - ٤؛ العسكري، *الأوائل*، المجلد الثاني ١٣٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. والرواية تعود كما يقول الجاحظ إلى عمر بن أبي عثمان الشِمَّزي، تلميذ عمرو بن عبيد (قارن للتعرف عليه ٢-٢-٦-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب؛الاسم غير سليم في تحقيق *البيان*).

ما نحن بصدده هو في الحقيقة عمليات تلاعب من خلال حذف أحرف كانت دائماً ما تبنى في العصور والبيئات التي كانت تواجه بلاغة الكلام بنوع من الانفتاح[٧]. وهي توجد في الشعر[٨] وفي النثر. فقد ألف أحمد بن علي بن الزيات المالقي الأندلسي المالكي (توفي ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) خطبة لم يرد فيها حرف الألف[٩]. أما في القرن

---

(٦) انظر ٢-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) هكذا ورد في أدب عصر الباروك وممثليه، قارن Alfred Liede, Dichtung als Spiel, Studien der Unsinnpoesie an den Grenzen der Sprache (Berlin 1963)، المجلد الثاني ٩٠ - ٩١؛ (في نطاق كتابة نص بكل حروف الأبجدية دون واحد منهم فقط = Lipo-gramm) توجد أمثلة كثيرة بخصوص حذف حرف الراء، Ernst Schulz-Besser [شعر ألماني دون حرف الراء] *Deutsche Dichtung ohne den Buchstaben R* في: Zeitschrift für Bücherfreunde، N. F. ١/١/١٩٠٩- ١٠ ٣٨٢ - ٣٨٤). وهناك مثال بارز وهو رواية [توأمان] Die Zwillinge لمؤلفها Franz Rittler (الطبعة الثالثة، فيينا، ١٩٢٠).

(٨) قارن الأمثلة في معجم *Haft Qulzum* ، كتبه قَبول محمد (١٢٣٠هـ/ ١٨١٥م) وترجمة فريدريش روكرت F. Rückert في *Grammatik, Poetik, Rhetorik der Perser* (جوتا ١٨٧٤)، ١٦٣ - ١٦٥.

(٩) ابن الخطيب، *الإحاطة في تاريخ غرناطة*، تحقيق: عنان، المجلد الأول ٢٩٠، ٤ - ٦.

الثاني الهجري فقد كان ذلك النوع من اللعب بالألفاظ طبقاً للظروف نادراً(١٠). ولم يكن واصل يستطيع أن يغاير طبيعته تماماً. ولا بد وأن النحوي قُطْرُب سأل عثمان بن مِقْسَم البُرّي القدري (توفي ١٧٣هـ/ ٧٨٩-٧٩٠م)(١١) كيف كان يتصرف الشيخ مع الأرقام أو أسماء الأشهر التي بها حرف *الراء*. ولم يدر هذا إجابة سوى أن تمثل بيت شعر مديح صفوان الأنصاري لواصل(١٢). كما أن هناك قصيدة منسوبة لواصل لم تراعِ تلك الصعوبات(١٣).

من المفيد الآن أن نستفسر عن كون النصوص التي تم تناولها وتفتقر إلى حرف *الراء* تعود في الأصل لواصل. ويمكن قبول ذلك في الخُطَب التي كان يلقيها في عقود الزواج(١٤)؛ فالموقف كان يمكن تصور مجراه، ولأن بهجة ذلك الاحتفال يمكن أن تضطرب لو أنه لم يكن متوقعاً ما يحدث فيه. لكن الموقف مختلف في موقف *خُطبة* أمام الوالي. فهو في الحقيقة قد تجنب اللثغة هنا، وهذا ما امتدحه بشار في ذلك الموقف. لكن هذا لا يعني أن النص الأصلي قد تم حفظه. إن لدينا روايتين مختلفتين تماما لا يمكن إثبات أن إحداهما صحيحة أو منحولة. الأولى موجودة في جمهرة *الإسلام* لمسلم بن محمود الشيزري، وهي الأشمل في الروايتين. وربما أنها قد حفظت في اليمن لأن الشيزري كان قد أهدى كتابه لأحد الأيوبيين(١٥)، وهو الملك المسعود (حكم من ٦١٢هـ/ ١٢١٥م إلى ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م)، وهو أحد أبناء الملك الكامل. والرواية الأخرى توجد في *كتاب أحكام صناعة الكلام* لمحمد بن عبد الغفور الكلاعي، الذي عاش في إسبانيا في عصر دولة المرابطين في الأندلس في

---

(١٠) الأمثلة القليلة، عند ابن هَرْمَة تقريباً جمعها ف. [فهد] أبو خضرة في: Arabica ٣٣/١٩٨٦، ص ٧٦ - ٧٨.

(١١) للتعرف عليه انظر ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول، ٢٢، ٢ - ٤ > ياقوت، *إرشاد*، المجلد السابع ٢٢٤، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(١٣) *فضل* ٢٤٠، سطر ٥ - ٧؛ الشيء نفسه بالنسبة للمرزباني: *نور القَبَس* ١١٨، ٨ - ٩.

(١٤) انظر ٢-٢-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٥) للتعرف عليه انظر بروكلمان، *تاريخ الأدب العربي* GAL2 ١/ ٣٠٢ S ١/ ٤٦٠. النص نشره Daiber، وعلق عليه: (Wāsil ibn Atā als Prediger und Theologe. Ein neuer Text aus dem ¡Á Jahrhundert v. Chr. Leiden 1988)؛ قارن أيضاً تقريره في: Actas XI Congresso UEAI, Evora، ص ٣٨٣ - ٣٨٥. والعمل بكامله يمكن الاطلاع عليه في مكتبة مخطوطات الفاكسميلي في جامعة ليدن (هولندا) والذي طبعه ف. سزكين F. Sezigen (فرانكفورت ١٤٠٧/١٩٨٦). انظر هناك ١٧٤ - ١٧٦

القرن السادس الهجري، الحادي عشر الميلادي[١٦]. وقد ظهرت بعد ذلك بوقت ليس بالكثير في ورقة إضافية لناشر *البيان* للجاحظ، وهو فيزالله [Feyzullah] عام ١٨٥٠، وهي ورقة أضافها كاتب المخطوطة محمد بن يوسف اللخمي؛ الذي من المفروض أنه قد قرأ *الخطبة* عند شيخه أبو ذر الخشني الذي عَلَّق على *كتاب البيان* والذي سُمع عنده الكتاب أيضاً. وهذه النسخة كان قد نشرها عبد السلام محمد هارون[١٧]؛ حيث أوردها في تلك النسخة - المتطابقة في جوهرها - التي حفظها فضل الله العمري (توفي ٧٤٩هـ/ ١٣٤٩م) في كتابه *مسالك الأبصار*[١٨]. وقد سجل سزكين Sezgin مخطوطات أخرى عديدة[١٩].

هذا يعني أن مجمل الرواية لذلك النص متأخرة، بل الأكثر من ذلك أن *الفهرست* يذكر لنا أن الخطبة قد شاعت منفردة. وقد كتبها المدائني[٢٠]. وفي أوساط المعتزلة نقلت عن طريق ابن يزيد في *كتاب المصابيح*[٢١]. ولا ندري أي صياغة كانت مشهورة للخطبة في ذلك الوقت. ومن المؤكد أن النص قد أولى اهتماماً في ذلك الوقت *للثغة* واصل. لأن ذلك مشترك بين كلتا الروايتين. وفي رواية الكعبي تغيرت بعض العبارات الدينية لأجل تلك الضرورة، فغيرت بسم *الله الرحمن الرحيم* إلى بسم *الله الفتَّاح المنَّان*[٢٢]. ولم يرد في الخطبة شيء من القرآن سوى سورة الإخلاص، فليس بها حرف الراء[٢٣]. كما توجد مواطن مشابهة للقرآن باستمرار وتكرار. لكنها جميعاً كانت تخضع القانون نفسه (على سبيل المثال دائماً «*الله السميع العليم*» وليس

---

(١٦) كان أبوه وزيرا عند المعتمد في سيفيليا (٤٦١هـ/ ١٠٦٩م-٤٨٤هـ/ ١٠٩١م). قارن تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت ١٩٦٦؛ هناك ١٧٢، السطر الأخير والسطران السابقان له (مترجم في نص ٩؛ ١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(١٧) *نوادر المخطوطات*، المجلد الأول ١٣٤ - ١٣٦.

(١٨) هناك بيانات أكثر عن المخطوط عند الكلاعي ١٧٢، هامش ١.

(١٩) سزكين، *تاريخ التراث العربي* GAS ١/ ٥٩٦. طبع هذا النص لأول مرة بدون بيانات في كتاب *مِفتاح الأفكار [في النثر المُختار]* للعالم المصري أحمد مِفتاح (القاهرة ١٣١٤ هـ/ ١٨٩٦م، وهناك ٢٧٠ - ٢٧١). ومنه أخذه أحمد زكي صفوت في *جمهرة خُطب العرب* (المجلد الأول ٤٨٢ - ٤٨٤).

(٢٠) *الفهرست* ١١٧، ٥ . وقد ذُكرت الخُطبة في إحدى قائمتي أعمال واصِل التي احتفظ لنا بها ابن النديم، بيد أنه قد نقلها عن المدائني (٢٠٣، هامش ١، سطر ٥).

(٢١) *فضل* ٢٣٨، ١٦.

(٢٢) نص ٩، ١، k. في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٣) المرجع السابق.

«*الله سميع بصير*»). وكون واصل كان يتجنب الاقتباسات القرآنية التي تبين علته يتضح من قصة وردت في *أمالي* الشريف المرتضى[٢٤]. وقد نتج من ذلك كما رأينا[٢٥] أنه تدخل بنفسه في إعادة صياغتها. ولم يكن ذلك المقصود به التملق؛ فقد استنتج الذهبي من ذلك أن واصل كان يعتبر *القراءة بالمعنى* جائزة[٢٦]:

حول مضمون *الخُطبة* قارن نص ٩؛ ١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب. النثر في هذه الصياغة مبني بشكل إيقاعي ومزين *بالسجع*، خاصة في بدايته ونهايته. وحمد الله والثناء على الرسل يحتلان مكانا كبيرا في الجزء الرئيسي (a - d). ولا توجد في الخطبة أقوال كلامية معروفة ومباشرة. بيد أن التوحيد ذي السمة البلاغية يركز على لا محدودية الله وأبديته (a)؛ حيث يُستبعد تشبيهه بأي مخلوق أو بشر (d). كما أن فكرة الخلق من العدم creation ex nihilo قد تم التعبير عنها بكلمة *إبتداع* (a). ولا تذكر صفة قدرة الله، وكذلك عدله؛ وبدلاً من ذلك يذكر حلمه وجوده (b). والجزء الأكبر من الخطبة يركز على الوعظ؛ حيث ينوّع الكاتب في موضوع *التقوى*. وهو يضعها في مواجهة حب الناس للدنيا (e-f)؛ حيث *الحياة الدنيا* ما هي إلا لهو. وزوالها يتم عرضه في الموضوع المعروف: أين مَنْ كانوا قبلنا؟ = Ubi sunt qui ante nos؛ ولأن الخطبة موجهة لأحد الولاة فلا بد من ضرب الأمثلة بالملوك (g). بعد ذلك يذكر المؤلف من جديد فكرة أن تقوى الله هي «زاد الطريق» (قارن e). وأحسن ما يصل بالمرء للتقوى هو كتاب الله (i). وفي هذا السياق يرجع إلى سورة الإخلاص، وهي تبدو هنا حاملة للشهادة. وبالنسبة لواصل فإنه من الممكن أنها تمثل *التوحيد* بمفهوم المعتزلة. - وللرجوع إلى نسخة الخطبة عند الشَيْزَري قارن ترجمة Daiber والنقد التفصيلي لـ Radtke في: Der Islam ٦٧/ ١٩٩٠، ٣٢٢ - ٣٢٤. وقد ذكر الشيزري نص الخطبة في *كتاب الزُهد* على سبيل الرواية. وقد أبدل خطأً في كلمته التقديمية اسم عبد الله بن عمر بن عبد العزيز باسم أبيه عمر بن عبد العزيز.

---

(٢٤) المجلد الأول ١٦٤، ١ - ٣، عن أبي الحسن البرذني المعتزلي (للتعرف عليه انظر ج-٧- ٤ في الجزء الرابع من هذا الكتاب).

(٢٥) هارون، *نوادر المخطوطات*.

(٢٦) *تاريخ*، المجلد الخامس ٣١١، ٣ - ٥. ونذكر هنا بالرواية القائلة بأن عمرو بن عبيد كان يريد شطب آية من القرآن (انظر ٢-٢-٦-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب).

٢-٢-٦-١-٤ علاقات واصِل بآل علي [بن أبي طالب] في المدينة

في رواية الخطبة التي اعتمدنا عليها يظهر أن الصلاة على النبي شملها أيضاً الصلاة على آله[١]. وبهذا يطرح السؤال نفسه عن مدى صحة الأخبار القائلة بميول واصل لآل علي. إن كثير مما هو هذا الصدد ما هو سوى محض افتراضات؛ حيث ساند جزءٌ من المعتزلة النفسَ الزكية فيما بعد وكان عليهم أن يثبتوا ضد مقاومة صدرت من داخل صفوفهم اعتمدت على الموقف المتواني لعمرو بن عُبيد[٢]. على الجانب الآخر هناك دلائل تحذر منذ البداية من تصنيف ذلك في مجال الخرافة. ويبين رأي واصل في مشكلة *الإمامة* ميول معينة لآل علي[٣]. وعندما طارد الأمويين أتباع واصل في اليمن عام ١٣٠هـ/٧٤٧م حدث ذلك لأنهم اتُهموا بأنهم شيعة[٤]. إدريس بن عبد الله وجد بعد أن تحتم عليه الفرار بعد هزيمة «فخ» في عام ١٦٩هـ/ ٧٨٦م ملجأً عند بني عوربة في المغرب. الذين كانوا قد تمت إمالتهم من خلال مبادرة واصل للمعتزلة[٥]. ولم يقم واصل في البصرة باستمرار. وعندما زار المنصور المدينة سرا لم يتصل بواصل بل اتصل بعمرو بن عبيد[٦]. وليس من المؤكد على الإطلاق كون واصل من البصرة أصلا[٧].

يجب أن يتم تفسير الأخبار المختلفة في سياق صورتها التاريخية. ونحن نسمع على سبيل المثال أن وفداً بصرياً كان من بين أفراده واصل وعمرو بن عبيد قد بحثوا في سويقة بالقرب من المدينة عن عبد الله ابن الحسن، أبي النفس الزكية؛ الذي أرسل لهم أخاه إبراهيم - وهو الشخص الذي تجهز بعد ذلك للثورة في البصرة،

---

(١) نص ٩؛ ١، dفي الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢) انظر ٢-٢-٦-٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣) انظر ٢-٢-٦-١-٨ و ٢-٢-٦-٢-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) انظر ج-٧-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٥) انظر ٢-٢-٦-٣-١-١في هذا الجزء من الكتاب و ج-٧-٧-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب. بيد أن ذلك قد وقع بعد سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م عندما كان أبناء بشير الرَحّال - الذين حاربوا مع إبراهيم بن عبد الله في البصرة - ما زالوا في المغرب (انظر ٢-٢-٦-٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٦) انظر ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب. قارن على النقيض من ذلك *فضل* ٢٣٩، السطر الأخير والسطران السابقان له حيث اشتكى واصل عند المنصور من نقص الدعم *لدُعاته*.

(٧) انظر ٢-٢-٦-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

وأخذ البيعة ممثلاً لمحمد[٨]. وهذا غير ممكن من الناحية التأريخية؛ فالدعاية لـ«مهدي» محمد بن عبد الله كانت قد تم التجهيز لها عبر زمن طويل على يد أبيه[٩]. بيد أنه على الجانب الآخر تثير الرواية التصور كما لو كان قد تم تحديد عمرو بن عبيد هنا لامتثال التبعية لإبراهيم، تبعية لم يحافظ عليها فيما بعد[١٠]. وفي الحقيقة يرد في النص ذاته قبل ذلك بقليل أن واصل ناصر النفس الزكية ضد عمرو في البصرة؛ حيث رأى عمرو أن الأوضاع تطالب بالتغيير لكنه لم يكن يريد أداء البيعة[١١]. ولم يعترف بالنفس الزكية باعتبارة المهدي أبداً[١٢]. وربما لم يتفق واصِل ذاته مع هذا؛ لأنه طبقاً لرواية أخرى فقد بحث داعيه في الحجاز عن النفس الزكية وأدخله في مذهب واصل[١٣].

مما هو جدير بالملاحظة أن اكتسابه كان للدخول في نهج واصل وليس لمبايعته. وكان من الواضح وجود تصور عند آل علي وتصور معتزلي للأمور. وعند المعتزلة أيضاً أصبح ذلك *الداعي* هو واصل نفسه، الذي يجوز أنه، أثناء دعوته في مكّة والمدينة إلى الحَج، قد قام مع أخية إبراهيم باعادة النفس الزكية إلى *القول بالعدل*[١٤]. وهذا يُستبعد مرة أخرى بشكل مثير، ففي رواية للقاضي عبد الجبار[١٥] ورد أن واصل لم يأت لآل علي بل هم منحوه شرف الزيارة، وكما تقول الرواية إنه قد نزل في بيت إبراهيم بن أبي يحيى[١٦]. علاوة على ذلك فقد كانوا في الحقيقة أكثر

---

(٨) أبو الفرج، *مَقاتل الطالبيين* ٢٩٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ انظر أيضاً Veccia-Vaglieri في: دائرة المعارف الإسلامية EI2، المجلد الثالث ٩٨٥ a.

(٩) انظر ٢-١-٣-٣-٨ في الجزء الأول من هذا الكتاب و ٢-٢-٦-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٠) للاطلاع على ذلك بالتفصيل انظر ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١) مَقاتل ٢٩٣، ٣ - ٥. من الجدير بالذكر أنه من المفروض أن الاثنين قد التقيا في بيت أحد أفراد عائلة حجازية.

(١٢) انظر ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٣) [الأصفهاني،] *مَقَاتل [الطالبيين]* ٢٣٨، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له ، للتعرف عليه انظر ٢-٢-٦-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٤) المرتضى، *الأمالي*، المجلد الأول، ١٦٩، ١ - ٢؛ يرى ابن عِنَبة أن الاثنين كانا من المعتزلة (عُمدة الطّالب ١٠٣، المقطع قبل الأخير و١٠٨، - ٥)، وطبقاً لمصدر أقدم كان كذلك النفس الزكية على الأقل (علي بن أبي الغنائم، مجدي ٣٨، ٢). من الرواية الواردة عند الكعبي ١٦٩، ٣ - ٥ يتضح أنه كان ذا آراء قدرية على كل حال.

(١٥) *فضل* ٢٣٩، ١ - ٣ > ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* ٣٣، ٣ - ٥.

(١٦) عند ابن المرتضى بدلاً منه *إبراهيم بن يحيى*. بيد أن المقصود هو إبراهيم بن أبي يحيى المدني، =

عدداً؛ فإلى جانب عبد الله بن الحسن وإخوته يظهر في الرواية زيد بن علي وابنه يحيى، والمحدث والفقيه محمد بن عجلان[١٧] وشخص يدعى أبو عَبَّاد اللهبي[١٨]؛ حتى جعفر الصادق طالب أتباعه بالذهاب معه. وفي مجرى الحديث هُوجم واصل من قِبل هؤلاء، وطالبوه بالامتثال للآية القرآنية: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّه» (الأنفال، آية ٧٥). فأجاب واصل بخطبة ذَكَر فيها عدل الله ورفض فيها ضمنياً أي تحديد كما قصد بتلك الآية. وزعم أنه يمثل دين النبي ومنهج الخلفاء الأربعة، ومما هو جدير بالذكر أنه فعل ذلك كله دون اللجوء ولو مرة واحدة إلى *النطق بالراء*[١٩]. وزيد بن علي اتهم جعفر بعدم اتباع واصل جراء الحسد تجاهه ليس إلا. وقد روي ذلك انطلاقاً من روح التحالف التي حدثت فيما بعد بين الزيدية والمعتزلة[٢٠]. كما انتقد ادعاء الإمامية بأنه ليس أبو بكر وعمر بل *أولو أرحام* النبي هم من كانوا أولى بالخلافة. وقد ذكر واصل الخلفاء «الراشدين» الأربعة، ولم يذكر شيئاً عن تفضيله لعلي، ولم يكن زيد بن علي عنده ما يعترض عليه على دعوة واصل بعدل الله بالرغم من أنه كان - كما نعلم - قدرياً هو واتباعه المباشرين. وقد رجع عبد الله بن الحسن؛ حيث لم يكن قد لعب دوراً قبل انتفاضة زيد بن علي على كل حال. والتأريخ نفسه يجعل هذا الموقف محلاً للشك؛ فاللقاء لا بد وأن يكون قد وقع قبل عام ١٢٢هـ/ ٧٤٠م. وإبراهيم بن يحيى، وهو مضيف واصل، لم يمت إلا عام ١٨٤هـ/ ٨٠٠م[٢١].

لقد تتابع ذلك الخط؛ فمن الواضح أن الحاجة كانت كبيرة إلى توضيح العلاقات المتأخرة من خلال العصر الأول للمعتزلة توضيحاً يصب في المصلحة. والإمامية يورثون بعضهم رواية مفادها أن واصل وعمرو بن عبيد وبشير الرحال قد زاروا محمد الباقر (الذي كان قد مات عام ١١٣هـ/ ٧٣١م) وحاولوا التأثير عليه بمراوغة جدلية

= وهو قدري ومن المحتمل أن يكون تلميذاً لعمرو بن عبيد الذي كان يتمتع بوجاهة كبيرة في تلك المدينة باعتباره من كبار العلماء (انظر ٤-١-٢-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٧) عنه انظر ٤-١-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٨) عند ابن المرتضى بدلاً منه *الليثي*. هل هو نفسه القاسم بن العباس اللهبي القدري المدني. (انظر ١-٤-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب) ؟

(١٩) لذلك يَرِد أبو بكر باسم ابن أبي قحافة، وعمر باسم ابن الخطاب.

(٢٠) انظر ٢-١-٣-٢-٢ و ٢-١-٣-٢-٢-١ في الجزء الأول من هذا العمل.

(٢١) انظر ٤-١-٢-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

عندما كان متأهباً للقول بأن كل «شيء» له «حد»، أي أن كل شيء يحدد ذاته[٢٢].
وعلى الجانب الآخر توجد لدى الزيدية رواية تقول بأن هناك *رسالة في الإمامة* وجهها زيد إلى واصل، وهي ما زالت محفوظة؛ حيث تتضمن أن زيداً يوضح موقفه من الخلفاء الأربعة بناء على سؤال واصل. وليس بالنص ما يميزه من حيث المضمون؛ حيث لم يتم التعرض لوجهة نظر واصل [٢٣]. ولم يكن له أن يتخذ موقفاً حيال ذلك طبقاً لرأي المؤلف، لأنه (أي واصل) في موقف المتعلم. والمراد بذلك هو القول طبقاً لرأي الزيدية بأن موقف واصل من مسألة الإمامة - التي لم يلتزم بها زملاء مذهبه غالباً - يتفق مع رأي زيد بن علي.

لم يُنكر المعتزلة، كما رأينا، تلك العلاقات، بل حاولوا إضعاف دورها بأنهم أبرزوا العلاقات مع آل علي في الحجاز التي تصل إلى زيد بن علي ومحمد الباقر، وذلك بطريق محمد بن الحنفية. وكان واصل، كما ورد في الرواية، قد ربَّاه محمد بن الحنفية وذهب مع ابنه أبي هشام إلى المدرسة. وانضم بعد ذلك إلى الأخير أيضاً لوقت طويل[٢٤]. وهذا يمكن أن يصح فقط في حالة ما إذا اعتبرنا تاريخ ميلاد واصل (٨٠هـ/ ٧٠٠م) خطأ؛ وذلك لأن محمد بن الحنفية توفي عام ٨١هـ/ ٧٠١م. وفي الواقع فقد لاحظ هذا التناقض مرتضى أولا وبعد ذلك حاكم الجشمي[٢٥]. وعلى العكس من ذلك يقول ابن النديم الذي ذكر تاريخ الميلاد أن واصل «قابل» أبا هشام فقط[٢٦]. ومن المحتمل أن يكون كل ذلك محض أساطير؛ حيث تترك مصادر المعتزلة الأولى تلك العلاقة دون ذكر على الإطلاق[٢٧]. وقد تم تبني ذلك لأنه من

---

(٢٢) البرقي، *محاسن* ٣٦١، -٥ -٧. وراء ذلك يُحتمل أن تكمن فكرة أن الله أيضاً بوصفه شيء لا بد أن يكون قد وضح حدوداً لذاته كما افترض الشيعة ذلك في مسألة التشبيه. والرواية نفسها لا تقول بشيء مشابه، بل تسهل الإجابة على محمد الباقر.

(٢٣) قارن شروحاتي في WO ١٠/ ١٩٧٩، ٥٩ - ٦٠ لدى Vehbi (ناشر)، ٤٥٧، مخطوط b٧٧-b٧٨.

(٢٤) الكعبي ٦٤، - ٤ - ٦؛ كذلك *فضل* ٢١٥، ١ - ٣ و ٤ > ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* ١٧، ٤ - ٥؛ القاضي عبد الجبار، *المغني*، ٢٠؛ ٢؛ ١٣٧، ٧؛ العسكري، *أوائل*، المجلد الثاني ١٣٥، سطر ٣ - ٤. وأضعف من ذلك بعض الشيء هو قول أبي هشام عند ابن المرتض ١٦، ٤ - ٥ : «إذا أردتم أن تعلموا ذلك (بكلمة أخرى: مدى تأثير أبي محمد بن الحنفية) فانظروا إلى أثره في حياة واصل».

(٢٥) *أمالي*، المجلد الأول ١٦٥؛ وحول ذلك أيضاً Madelung: *Qasim* ٣٤.

(٢٦) *الفهرست* ٢٠٣، ٢.

(٢٧) قارن الأمثلة عند ماديلونج Madelung: *Qasim* ٣٤.

هذا الطريق يمكن إرجاع «الإسناد» الخاص بمذهبهم إلى النبي؛ وبذلك لم تعد المعتزلة «ابتداعاً» [(٢٨)]. وأبو الهذال يرجع هذا الخط إلى المَلَك جبريل نفسه[(٢٩)]. وكونهم اختاروا لذلك آل محمد بن الحنفية فيمكن أن يكون سبب ذلك هو كون هؤلاء على عكس آل علي الذين يعتمد عليهم الزيدية والإمامية قد انقطع نسبهم ولا يمكن أن يكونوا سبباً في أية التزامات غير مرجوة. وعلاوة على ذلك فقد اقتربوا من العباسيين الذين استندوا زمناً طويلاً إلى وصية أبي هاشم[(٣٠)]. وقد وضح تلك الظروف ف. ماديلونج W. Madelung كل على حدة[(٣١)]. فقد أشار إلى أن إشارة متعجلة من شبيب بن شيبة في حضرة الخليفة المهدي تكفلت بدفع ذلك الأمر أو على الأقل بمساندته[(٣٢)]:

> إذا كان قد ورد عند القاضي عبد الجبار أن واصِل كان خالا لأبي هاشم (*فضل* ٢٣٤، ٤ - ٥ : *كان خالاً لأبي هاشم*)، فمن المحتمل أن يعود هذا إلى خطأ قراءة ما ورد لدى الكعبي *كان خال لأبي هاشم* أو *بأبي هاشم* في كتاب *مقالات* ٩٠، ١٤ - ١٥؛ حيث تغيرت عند القاضي عبد الجبار حالة المخطوط اليدوي بالتوازي بعد ذلك مع الطباعة. [الصحيح أن يُقال: أخذ واصِل العلم من أبي هاشم بن محمد بن الحَنَفيَّة. انظر طبقات المعتزلة ٢٣٤. (مراجعة الترجمة)] وعلاقة نسب كتلك من الصعب التفكير فيها من الناحية التاريخية. ونحن لا نعلم عن أم أبي هاشم، التي من المفروض أن تكون أخت واصل، إلا أنها كانت *أم ولد* اسمها نائلة (الزبيري، نسب *قريش* ٧٥، ١٢ - ١٣).

في بنية تلك الروايات حول علاقات واصل بالحجاز يمكن التعرف على اتجاهات مختلفة ومراحل متعددة. ووضع ذلك عند هذه النقطة يمكن منه توضيح قضية أن الأمر ليس متعلقاً بواصل بل بمذهبه. لقد كان المعتزلة في الأعوام التي تهاوى فيها حكم الأمويين قوة سياسية وقد أصبحت هكذا أيضاً بعد ذلك عند تمرّد البصرة في عام ١٤٥هـ/ ٧٦٢م لوقت قصير. عندئذ كان هناك رغبة في معرفة أي وضع اتخذته. وبما

---

(٢٨) الكعبي ٦٨، ١ - ٣ >*فضل* ١٦٤، ١٦ - ١٨ > ابن المرتضى ٧، ١ - ٣.

(٢٩) ابن النديم، *الفهرست* ٢٠٢، ٥ - ٧.

(٣٠) للاطلاق على ذلك أكثر انظر ج-١-٢-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٣١) قارن Qasim ٣١ - ٣٣، حيث لم يكن كتاب *المقالات* للكعبي قد عُرِف بعد، ولهذا فمن المفروض تعديل بعض الملاحظات التنقدية الخاصة بالمصادر.

(٣٢) Qasim ٣٣.

أن *لكل شيء أساس* ، فيمكن أن يبدأ الفكر في لقاء الهاشميين في الأبواء. لقد اجتمع عند قبر آمنة على طريق مكة إلى المدينة[٣٣] اجتمع ممثلون من آل بيت النبي والمعتزلة - كما يقول الطبري - بعد مقتل الوليد الثاني للتشاور في من ستؤول إليه الخلافة بعد الاضطراب. وقد بدا عبد الله بن الحسن أنه قدم ابنه محمداً باعتباره المهدي[٣٤]. وهناك رواية مذهبية عند الإمامية تزعم بأن «رؤوس المعتزلة»، واصل وعمرو بن عبيد وتلميذ واصل حفص بن سالم قد ساندوا مشاركة جعفر الصادق[٣٥]. وعلى العكس من ذلك لا يذكر الطبري أية أسماء. وعلى الأقل بالنسبة لعمرو بن عبيد فيمكن الشك في مشاركته[٣٦]. كذلك بالنسبة لواصل فلا بد وأنه كان مشغولاً في مكان آخر بسبب إلقاء الخطب الذي كان حاصلاً عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز. وأهم ما في الأمر أنه قد مات في الفترة المضطربة قبل نجاح ثورة العباسيين مباشرة. وهذا يمكن أن يساهم في شل حركة أتباعه. واعتباره زعيماً للمذهب يرجع إلى أنه محل مديح وتمجيد في القصائد المعاصرة له، وهذا ما لم يحدث لعمرو بن عبيد.

٢-٢-٦-١-٥ صورة شخصية واصِل

إن الصورة التي تكونت عن شخصية واصل تتميز بالزهد والوسطية في ترك الدنيا. ويشير البيت المذكور في *مَرثيَّة* أسباط بن واصِل إلى ذلك[١] كما تبين ذلك ملاحظة صفوان الأنصاري الختامية عن سلوك واصل بعد خطبته[٢] ويضاف إليهما مضمون الخطبة ذاتها. فالحكم التي روي عنه قولها لها نفس تلك النغمة الأساسية: «المؤمن إذا جاع صبر وإذا شبع شكر»[٣]، أو قوله «لأن يقول الله لى يوم القيامة: هَلاّ قلت:

---

(٣٣) Encyclopaedia of Islam, New Eddition = دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول ١٦٩ a.

(٣٤) الطبري، المجلد الثالث ١٤٣، ١٥ - ١٧ و ١٥٢، ١١ - ١٣/ ترجمة. Muth, Der Kalif al-Mansur ٦٣ و ٧٢. للاطلاع على هذه الأحداث، قارن: Arendock, Opkomst ٤١ - ٤٣، Veccia-Valgieri في: A Francesco Gabrieli ٣٢٤، وكذلك: Nagel في: Der Islam ٤٦/ ١٩٧٠/٢٥٨-٢٦٠.

(٣٥) الطبري، *احتجاج*، المجلد الثاني ١١٨، ٧ - ٩ > بحار، المجلد ٤٧، ٢١٣ - ٢١٥ رقم ٢. ويعود كون الرواية مغلوطة إلى *بحار* ٢١٤، ٦ - ٨.

(٣٦) انظر ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١) انظر ٢-٢-٦-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢) انظر ٢-٢-٦-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب، وفيها يرد لفظ «الزهد» مباشرة.

(٣) الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ١٦٩، ٣.

أحب إلي، من أن يقول لي: لِمَ قُلت ؟ لأنه إذا قال لي : لِمَ قُلت ؟ طالبني بالبرهان، وإذا قال لي: هلاّ قُلت! فليس ذلك يريد»[٤]. وهكذا يُفترض أن يكون هو من أشار إلى الجدل المذكور فيما بعد بكثرة عن الفرق بين *الصبر والشكر*[٥] أو عن قيمة الصمت[٦]. وفي الأخير ما يثير الانتباه، فقد كان واصل *مُتكلماً*، لكن *الكلام* لا يعني «الثرثرة» بأي شكل. ومن المفترض أن واصل كان يتحلى بالصبر عندما كان يتطاول عليه أحد في الحوار[٧]. ومن المفترض أنه كان متواضعاً تواضعاً يجعله يكتب الحديث عن صبي - هو في الحقيقة أحد تلامذته - «ليذيقه كأس *الرياسة*»[٨]. ويروى عن زوجته أم يوسف، أخت عمرو بن عبيد، أنه كان يقرأ القرآن بالليل ويجد عند ذلك أحسن البراهين[٩].

بلا شك هناك في ذلك نوع من المبالغة. حتى كونه قد تزوَّج أوجب القول أنه تزوَّج أخت عمرو تلبية لرغبة أخيها ذاته ، أما هو فلم تكن لديه رغبة في معاشرة النساء[١٠]، فلا هو ولا عمرو قد روي أنهما كانت لهما ذُريَّة[١١]. والحقيقة أبسط من ذلك، فالمهنة التي هي مهنة المواطنين البسطاء وتفضيل الاشتغال بالكلام، هو نوع

---

(٤) ابن أبي حديد، *شرح نهج البلاغة*، المجلد السابع ٩٢، ٨ - ٩؛ التوحيدي، *بصائر*، ٧؛ ٢؛ ١٧٨ رقم ٥٥٥ مع أمثلة مشابهة في الملحق.

(٥) قارن: Reinert, Tawakkul، ١٧٥ - ١٧٦؛ كذلك ١١٢ - ١١٤؛ وكذلك الفهرست تحت لفظتي Dank وGeduld (= «الشكر» و«الصبر»)

(٦) قارن أيضاً *Gedankengut des Muhasibi*، ١٠٧ - ١٠٩. وكذلك في دائرة أبناء الحسن من المفترض أن يكون واصل قد لفت الانتباه إليه من خلال صمته (انظر في هذا الصدد ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب).

(٧) فضل، *الاعتزال* ٢٣٥، ١٤ - ١٦.

(٨) المرجع السابق ٢٤١، - ٥ - ٧؛ أيضاً *شرح نهج البلاغة*، المجلد العشرون ٢٤٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له وابن أبي عون، *الأجوبة المُسْكِتة* ٥٨ رقم ٣٤٥.

(٩) المرجع السابق ٢٣٦، ٦ > ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* ٣١، السطر الأخير والسطر السابق له.

(١٠) المرجع السابق ٢٣٥، ٩ - ١٠. يبدو أنه قد اتخذ عامر بن عبد القيس قدوة له (ابن سعد، *طبقات*، المجلد السابع ٧٩، ١٨ - ٢٠، في حالة ما إذا كان هو واصل المذكور هناك)؛ حول هذا الشخص انظر ٢-٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١) المرجع السابق ٢٣٤، ١٣. لم نسمع إلا عن ابن أخت اسمه جعفر (الجاحظ، *الحيوان*، المجلد السابع، المقطع قبل الأخير و *البخلاء* ١٤٥، ٢)، ورد في المرتين باعتباره شخص يعتمد الجاحظ على صحة أقواله). بيد أن هو وعمرو رُويت لكل منهما *كُنيتان* (انظر ٢-٢-٦-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب)؛ وأحسن طريق لتوضيح ذلك أنه كان هناك أبناء ماتوا في أعمار مبكرة.

من التفوق الثقافي. والعلم والعمل لا ينفصلان. وقد كان واصل يحذر من *العَالِم الفَاسِق* وكذلك من المُتديّن الجاهل[١٢]. كما أن الصمت يعتبر أحياناً نوع من الحذر، وقد قيل أنه قرض بيتين قال فيهما أن الذكي عليه أن يبدي السذاجة بين السذج ولا يبين ذكائه، لأن الذكي يلحقه الأذى بسبب ذكائه مثل الغبي بسبب جهله[١٣]. ولا ينبغي على المرء أن يحمل نفسه أكثر من طاقتها، فـ«تركيز العين على نقطة يتعبها، والعين أضعف من القلب»[١٤].

يأتي الاتجاه إلى الزهد في الروايات الواردة عن عمرو بن عبيد أقوى منه في الروايات الواردة عن واصل. فربما دعا واصل إلىَ الزهد، بيد أنه كان خطيباً، ومتكلماً. وتلك السمتين تتراجعان بالنسبة لعمرو بن عبيد بشدة[١٥]. وقد صار الزهد نموذج حياة عندما كان هناك اضطرار للهجرة الداخلية بعد تثبيت حكم العباسيين. وفيما يبدو فقد شارك عمرو بن عبيد في ذلك، إن لم يكن قد شجع عليه بنفسه، أما واصل فلم يفعل. وعلى سبيل الذكر فقد كان عمرو كما أورد الكعبي هو مَن بيَّن زُهد واصل[١٦]. وربما يضاف إلى ذلك شيء آخر. فالزهد كان ظاهرة منشأُها البصرة على وجه الخصوص. ومن الممكن أن يكون واصل غريبا في البصرة. وقد كان كذلك على كل حال في دائرة تلاميذ الحسن البصري. وهناك كان لعمرو بن عبيد مكانة سيادية أكبر. وقد استطاع واصل، كما يروى، في اجتذاب أتباع له فقط بعد إقناع عمرو بن عبيد بآرائه[١٧]. وسوف نبحث فيما يلي كيف نجح في ذلك.

٢-٢-٦-١-٦ علاقته بكل من عمرو بن عُبيد والحسن البصري

إن تحوّل واصل لا بد وأن يكون قد تم من خلال موقف جدلي غُلِب فيه عمرو. والمصادر تتحدث كثيراً عن ذلك، ويمكننا أن نجمع أوصال صورة الأحداث التي شاعت بين الناس في تفصيلات مُجْمَلة. تعارف واصل وعمرو في حلقة الحسن، بيد أنه لا بد وأن واصلاً ظل ملتزما الصمت لمدة أربع سنوات. ولذلك فقد روي أن

---

(١٢) التوحيدي، *بصائر*، المجلد الأول ٢٩٩، ٦ - ٢/١١؛ ١؛ ٧، ٤ - ٦.

(١٣) ياقوت، *إرشاد*، المجلد السابع ٢٥٥،٧ - ٨.

(١٤) الجاحظ، *نفي التشبيه*، في: *رسائل*، المجلد الأول ٢٩٠، ٤ - ٥.

(١٥) انظر ٢-٢-٦-٢-٤ و ٢-٢-٦-٢-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٦) *مقالات* ٦٧، - ٤ .

(١٧) قارن إلى حد ما الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٦٦، ٨ - ٩.

الناس اعتقدوا أنه أصم[١]. كان واصل يلتقي في ذلك الوقت بدوائر الخوارج. ومن المفترض أن يكون عمرو هو من بدأ العلاقة به عندما سمع كيف يتغلب على خصومه هناك ببراعة[٢]. ولكن الكلام ليس هنا عن أي نوع من التأثير. فكلاهما كانا ما زالا صغيرين ولم ينشئ واصل نظريته عن «*منزلة بين المنزلتين*» إلا فيما بعد. ولم يحدث هذا في البصرة، أو على أية حال في دوائر تلاميذ الحسن. لأن غير الأتباع الذين سمعوا عن أفكاره الجديدة لا بد وأن يكونوا قد جمعوا بينه وبين عمرو الذي كان فيما يبدو بعد موت قتادة في عام ١١٧هـ/ ٧٣٥م[٣] يقود حلقة الحسن[٤]. وفي تلك المناسبة حدث ذلك النقاش. وقد دافع عمرو ابتداءً عن موقف الحسن غير أنه غُلب واتخذ من رأي واصل مذهباً. وهذا يعني أنه لا بد وأن يكون قد اعترف بهزيمته بلا حسد أو ضغينة[٥]. لم يكن عمرو كما يقال مجادلاً جيداً[٦] ولم يكن له ميل كبير إلى *الكلام*، غير أنه بدأ من اللحظة يرسل تلاميذه إلى حلقة واصل، لأنها - كما روي - أكثر فائدة من حلقته هو نفسه[٧].

يبدو أن المراد هو القول أنه كان لا يزال له الدرجة الأعلى. وقد زوج واصل من أخته وقد بدا ملفتاً للنظر عندما كان يعاتبه واصل[٨]. غير أنه كان يبجله لفنه باعتباره *خطيباً*[٩]، ولا بد وأنه كان يراه بالنسبة للخلافة جديرا[١٠]. ولا نعلم ما إذا كان

---

(١) الفهرست ٢٠٣، ٢ - ٣ > العسكري، *الأوائل*، المجلد الثاني، ١٣٥، ٤ - ٥؛ كذلك *فضل* ٢٣٥، ٤ - ٦.

(٢) المرجع السابق ٢٣٥، ٨ - ٩.

(٣) انظر ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) نص ٩؛ ٢، a في الجزء الخامس من هذا الكتاب. رجوعاً إلى الملطي، تنبيه ٣٠، ٣٨/١٦، ٥، كان واصل قد جلب تعاليم مذهبه من المدينة؛ غير أن ذلك ربما يكون قد تم استنتاجه من روايات أخرى.

(٥) المرجع السابق ١؛ نص ٣ - ٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب ، وكذلك *فضل* ٢٤٥، ١٠ - ١٢.

(٦) انظر ٢-٢-٦-٣-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) *فضل* ٢٣٦، ١٣ - ١٥.

(٨) المرتضى، *أمالي*، المجلد الأول، ١٦٤، ١ - ٢؛ غير أن قصة لُثغة واصل تعاودنا من جديد.

(٩) فضل ٢٣٥، ١١ - ١٣؛ عقيلي، *ضعفاء*، المجلد الثالث ٢٨٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٧٥، ١٢ - ١٤، وهذا في كل مكان طبقاً لرواية أبي عوانة (ت ١٧٦ هـ/ ٧٩٢م)؛ عنه انظر ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب. وما يشبه تلك الرواية أيضاً انظر عقيلي، ص ٢٨٥، ١٠ - ١٢.

(١٠) عقيلي، المجلد الثالث ٢٨٥، ١٤ - ١٦ >*ميزان*، المجلد الثالث ٢٧٥، ٩ - ١٠ عن إسماعيل =

المقصود أكثر من مجرد مبالغة في الكلام؛ حيث أن التعبير لا بد وأن يُنظر إليه على أية حال أمام خلفية الاضطراب في نهاية حكم الأمويين. عندما عوتب عمرو بعد ذلك بأنه لم يجرؤ على الثورة في البصرة في أيام يزيد الثالث(١١)، رُوي أنه قد اعتذر بأنه قد كان بإمكانه الاعتماد على شخص بعينه، ألا وهو واصل(١٢). وبعد موت واصل بفترة طويلة عبر أحد أتباعه عن رأيه في عمرو بأنه ما كان إلا بمثابة *الذيل* وواصل بمنزلة «الرأس»، الذي مات مبكرا جداً. وقد روي أن عمرو قد أقر بأنه عاش مع واصل عشرين سنة وفي رواية أخرى ثلاثين ولم ير منه خطيئة واحدة(١٣).

لا ينبغي أن ينخدع المرء بترابط تلك الصورة. وليس علينا أن نعتمد كثيرا على أن مانكديم، وهو أحد شُراح القاضي عبد الجبار، قد قال بأن عمرو قد جادل الحسن البصري نفسه حول *مسألة المُنَافِق*(١٤). فتلك ليست سوى رواية جانبية لاحقة. غير أنها تبرهن على الأقل أنه لم يكن يصدق حكاية واصل هذه. لأن «الهداية» لم يكن هناك حاجة إليها. وكون الهداية تتم عن طريق حدوث نقاش فقد كان ذلك على أية حال ابتداءً صورة أدبية ثابتة. هكذا كان الأمر متصورا؛ بيد أنه في الواقع لم يكن يحدث كثيراً لأسباب مفهومة(١٥). كانت رؤية عمرو العاقلة تُذكر دوماً بكونها ميزة خاصة يتمتع بها. وعلينا أن نعتقد بأن الأمر هنا له صورة نمطية تماما مثله كذلك مثل الرواية الواردة عن الجدال الذي حدث بينهما. ورغم أن الحدث تقريباً قد تم ذكره في احدى المراجع الأولى في « *كتاب ما جرى بينه* (يعني واصل) *وبين عمرو بن عبيد*»(١٦)، إلا أنه قد تم في المادة العلمية التي ما زالت بين أيدينا عرض إدخال

= بن إبراهيم بن علية (ت ١٩٣هـ/ ٨٠٩م؛ للاطلاع على سيرتها انظر ٢-٢-٨-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب). ومن خلال سياق تلك الرواية وصل نايبرج Nyberg إلى استنتاج - ليس له سند آخر - بأن الرواية تخبر عن لقاء بين واصل وعمرو بن عُليّة (Classicisme et decline culturel ١٢٧).

(١١) انظر ٢-٢-٦-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) *فضل* ٢٥٠، ١٥. - ١٧ (فسدت وتم تحسينها طبقاً للجشمي؛ ذكر واصل ما هو إلا نوع من السخرية). والساخر هنا هو أبو عمرو الزعفراني (عن سيرته انظر ٢-٢-٦-٣-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب). قارن أيضاً النص الموازي في المرجع السابق ٢٥٠، ٦ - ٨.

(١٣) الكعبي ٦٧، ١٥ - ١٧، وأقصر من ذلك أيضاً ٩٠، ١٠ - ١٢؛مرة أخرى أكثر اختصارا وفي هذه المرة برجع ذلك إلى أبي هذيل في كتاب *فضل الاعتزال* ٢٤٣، ١٥ - ١٧. لقراءة مصطلحات مثل «الرأس» و«الذيل» انظر ٢-١-١-٧-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٤) نص ١٠؛٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٥) قارن المادة الموجودة في REI ١٩٧٦/٤٤ ، ٤٥ - ٤٧.

(١٦) قائمة الأعمال رقم IX، رقم ٩.

عمرو بين عبيد في مذهب المعتزلة عرضاً مختلفاً. أقل تلك الروايات تصوراً هي الرواية التي وردت في كتاب من كتب الإباضية المتأخرة، وهو كتاب *الدليل لأهل العقول* للورجلاني[17]. في هذا الكتاب لم يقل عمرو في الحوار شيئاً بل تأثر بهجوم واصل اللاذع على القدريين - خاصة في منطقة اتخذها على الوجه الأكثر احتمالاً مقر إقامة له منذ ذلك الحين[18]. وإدخال عمرو في المذهب هو آخر تأكيد بأن مذهب الاعتزال هو «دين القيِّمة» طبقاً للمعنى الوارد في سورة البيّنة، آية رقم ٥. غير أن الرأيين المحفوظين في الروايات المعتزلية[19] يكادان لا يعيدانا إلى الحدث الأصلي. فالنقاط التي اعتمدوا عليها غير مترابطة ولا يمكن أن تكون نتاج *مُنَاظَرة* واحدة بأي حال من الأحوال. كما أن محاولات ابن المرتضى - أو أحد مصادره - ربط الاثنين بعضهما بعضا يجب اعتبارها محاولات فاشلة[20].

في إحدى الروايتين أُلزِم عمرو بنظرية أن مرتكب الكبيرة - *منافقاً* طبقاً لاصطلاح الحسن البصري - ليست لديه معرفة بالله[21]. وفي الرواية الأخرى يدور الأمر حول البرهنة على أن كلمة *مُنَافق* ليست مصطلحاً عاماً لمرتكبي الكبائر بل إن مصلح *فَاسِق* يجب أن يفضل عليه[22]. في الرواية الأولى يجب طرح السؤال عما إذا كان الحسن البصري كان يمثل ذلك المذهب أصلاً كي ينضم عمرو إليه في رأيه[23]. ومن الملفت للنظر في الرواية الثانية أن مبدأ *منزلة بين المنزلتين* الذي إذا ما أرادنا أن نصدق القصة قد أدى إلى حدوث النقاش ولم يتم البرهنة عليه في الجدأل إطلاقاً بل تم افتراضه فقط. إن الجدل لم يحدث في الواقع إلا حول المصطلحات فقط. وربما أن ذلك التجديد الحاسم يكمن في هذا الذي حدث. غير أن ذلك لا يغير من انطباعنا بأننا نتعامل هنا مع موقف مؤكد كان مختلفاً فيه باستمرار في هذه النقطة. إن واصل - كما يبدو - قلَّما كان يرتبط مباشرة بالميراث الفكري للحسن البصري. فبالنسبة له كانت

---

(١٧) نص ٩؛ ٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٨) انظر ٢-٢-٦-٢-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) يؤكد ابن المرتضى أنه كان هناك العديد منها (*طبقات* ٣٦، ١٢).

(٢٠) ضد رأي ماديلونج Madelung انظر *قاسم* ١٢، هامش ٢٠؛ قارن التعليق على النص رقم ٣ في الجزء الخامس منهذا الكتاب.

(٢١) نص ٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب

(٢٢) نص ٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب، وسوف يقتبس منه على مراحل فيما يلي.

(٢٣) قارن ٢-٢-٦-١-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

مدرسة الحسن البصري *فِرقة* بين الفرق الأخرى[٢٤]. فإذا ما ربطنا هذه الأدلة بالسمة النموذجية لكلتا الروايتين فإن سياقة الدليل ليست موجهة ضد عمرو بن عبيد إذن، بل ضد أتباع الحسن البصري المتأخرين الذين تمسكوا بمصطلحاته وثبتوها بشكل مُتَصَلِّب، وهؤلاء هم البكرية[٢٥]. وكلا النصين يمكن نسبتهما إلى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وفي هذا الوقت بالتحديد يمكن أن يكون قد كتب كتاب «*ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد*». وبهذا تتضح بعض السمات التالية، وهي: أن القصة استخدمت قولاً ثابتاً لتوضيح مصطلح *اعتزال*، وأن مصطلح *كافر نعمة* ربما قد استخدام استخداماً زمنياً خاطئاً[٢٦].

ليس هناك ما يدعونا للشك بأن واصل كان تلميذاً لدى الحسن البصري. وقد بقي الحكم المصبوغ بالاحترام الذي أصدره الحسن على واصل محفوظا لنا في الرواية[٢٧]. في كثير من النقاط اعتمد واصل على أفكار الحسن[٢٨]. غير أنه يبدو من غير الواضح ما إذا كان واصل قد استمر بتدريس *تفسير* الحسن للقرآن مثلما كان يفعل عمرو بن عبيد كما ورد في بعض المواضع المختلفة[٢٩]. وربما يدور الأمر حول نوع من التعميم قام به المعتزلة فيما بعد. بيد أنه يبدو من المبالغ فيه كون واصل قد استمر في *حلقة* أستاذه أربع سنوات دون أن ينطق بكلمة. وربما أُريد بذلك توضيح سبب عدم انتباه الحسن بنفسه لرفض واصل لمصطلح *مُنافق*. فالرواية تعود إلى عبد الوارث بن سعيد، أحد تلامذة عمرو بن عبيد المتأخرين، الذي لم يشهد الموقف بنفسه[٣٠]. وعلى الجانب الآخر فإن ما يقال بأن واصل قد عزله الحسن البصري أو أنه قد طرده من مجلسه هو بالتأكيد قول من أقوال معارضي مذهب الاعتزال[٣١].

ليس من الواضح تماماً إذا كان واصل قد كانت له تلك الصلات بالحسن البصري في البصرة. في وثيقة مثيرة، غير أنها منفردة تماما، عند ابن عبد ربه يفترض أنه كان في محيطه عندما كان الحسن قد قدم إلى المدينة تملؤه مشاعر اقتراب منيته

---

(٢٤) هذا ما قيل بوضوح في النص ٢، k، في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٥) انظر ٢-٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٦) قارن التعليق على نص ٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٧) التوحيدي، *بصائر*، المجلد الأول ٢٦٩، ٤ - ٥ / ٢؛ ١؛ ٢٢٢ رقم ٦٩١.

(٢٨) انظر ٢-٢-٦-١-٩ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٩) نحو *ذلك فضل* ٢٥٣، ٢.

(٣٠) المرجع السابق ٢٣٥، ٤ - ٦؛ عنه انظر ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) انظر ٢-٢-٦-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

وألقى درساً في مبنى ملحق بالمسجد النبوي[٣٢]. وهذا النص يضعنا أمام بعض الألغاز. يبدو أن الحسن البصري في نهاية حياته قد قام برحلة الحج للمرة الثانية؛ وربما أنه قد أقام بمكة لبعض الوقت. ولا بد أن مجاهد كان من بين مستمعيه. وقد نربط ذلك بعام ١٠٤هـ/ ٧٢٢م[٣٣]. وربما أنه قد زار المدينة في ذلك الوقت وربما يكون واصل - لو كان في الحقيقة من المدينة - قد التقى بالحسن هناك. لكنه كان يجلس في المقدمة لا يفصله عن الحسن إلا عمرو[٣٤]. وكان كلاهما على كل حال صغيرا جداً بالعمر إذا ما صحت تواريخ ميلادهم الواردة بالروايات. غير أن ما يبدو أن ابن عبد ربه قد حدد النص تحديداً خاطئاً. فقد ذكره باعتباره رسالة كتبها واصل إلى عمرو. غير أن واصل مذكور فيها بضمير المفرد الغائب، حتى أنه أيضاً مذكوراً بكنيته، وهكذا لا يتكلم المرء من تلقاء نفسه.

كان طه الحاجري قد أشار إلى هذه الحقيقة ونفى نسبة ذلك إلى واصل (الجاحظ، *البخلاء*، ٤١٠، ٤ - ٦). وقد ذكر أبو الوفا التفتازاني ذلك النص في دراسته التي أعدها عن واصل (في : *دراسات فلسفية مهداة إلى إبراهيم* مدكور ٧٤) دون التعرف على المشكلة. وهو يرى أنه يتعامل مع *كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد*.

على العكس من ذلك فمن المؤكد أن الخطاب لم يكن موجهاً إلى عمرو. غير أننا مندهشون من أنه مذكور فيه؛ حيث «حبه للجدآل» (b) كان قد ذُكر من باب الذم ومن باب«مذهبه السيء» (c). وقد روي أنهما ما كان يحتملهما أحد في مجلس واصل، وأن الحسن نفسه قد قال عنهما أشد عبارات التوجس (g). والآن وبعد موت شيخه الحسن قد اتضح - كما هو متضمن في الرسالة - أنه يفسر نصوص الوحي بطريقته (i)؛ حيث يتبين هذا من كتبه (k). ونحن لا ندري بالضبط ما هي النقطة التي يدور حولها الحديث؛ فهناك شيء غير واضح في الحديث عن ابتداعات «*ما ابتدعت*» أو عن «*تنقيص المعاني وتفريق المباني*». وربما كان المقصود بذلك هو تحالف عمرو مع واصل. عندئذ يمكن فهم الملاحظة بأنه جلس بجانبه مباشرة عندما رآه كاتب الرسالة في ذلك الحين لآخر مرة في المدينة (h) باعتبار تلك الملاحظة إشارة إلى

---

(٣٢) نص ٥ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣٣) ابن سعد، طبقات، المجلد السابع، ١١٥، ٨ - ١٠؛ وللاطلاع على سيرة مجاهد انظر ٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٤) نص ٥، h في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

تأثيره السيء[٣٥]. وربما أنه كان لا بد من مهاجمة الموقف القدري لعمرو. وذلك لأنه لم يفسر القرآن وحده بطريقة مغايرة، بل والأحاديث أيضاً، وقد اتهم بذلك في الإشارة إلى أحاديث النبي ذات المضمون الجبري[٣٦]. ونحن لا ندري من كتب هذه الرسالة. ولا بد أن يكون من كتبها هو أحد العلماء أو أحد الصالحين الكبار في زمانه، كان يعيش خارج البصرة، أي في الحجاز، وكان يقف موقفا معارضا من ظهور المعتزلة أو القدرية، وكان له أتباع في مجلس الحسن البصري أو أنه أرسل منهم من أرسل إلى هناك (c). والرسالة تثير شكاً ما؛ بيد أن المرء لا يحتاج إلى احتمال عدم صحتها مؤقتا. وعلينا أن نؤرخ لهذه الرسالة فيما بين عامي ١٢٠ و١٢٥ هجرية.

مثلما يُهَاجم عمرو هنا مثلما تُذكر وجاهته أيضاً. ففي المدينة كان الأقرب جلوساً من شيخه الحسن البصري (h)؛ بيد أنه هنا كان له سُلطة (*طَوْل*) وكان المرء احتراماً له يخفض عينيه إلى الأرض (l). وهذا ما هو إلا «وهماً وسمعة». غير أنه لا يُثار شك في أن عمرو قد تلقف تركة الحسن البصري. والرسالة تتهمه بأنه يتعامل مع تلك التركة بطريقة خطأ. ويتضح من بيت من الأبيات الشعرية لإسحاق بن سويد الذي كتب في حياة واصل أن عمرو بن عبيد كان مساوياً لواصل منذ اتحادهما حتى وإن كان أقل نشاطاً بالمقارنة بواصل[٣٧]. كذلك في تاريخ *دائرة علم الكلام* في البصرة التي كان ينتمي إليها أناس مثل صالح بن عبد القدوس وبشار بن برد وابن أبي العَوجَة[٣٨] فإن ذلك الأمر مفترض.

وما رأينا من علاقة الإثنين معا فإنه قليلاً ما يتعلق الأمر بالموقف الخاص. ولكون عمرو قد عاش بعد واصل طويلاً فإنه قد اكتسب أهمية خاصة. على الجانب الآخر كان على المعتزلة الذين لم يكونوا متفهمين لسياسته[٣٩] وخاصة في نهاية حياته أن يميلوا إلى الاستناد إلى واصل مرة بعد مرة. يتحدث صفوان الأنصاري عن واصل

---

(٣٥) كما أن عبارته التي تدل على تعلّقه في تفسيره بمن سبقوه [: وقد بلغني كبر ما حملته نفسك، و[(قلّدته عُنقك)]، من تفسير التنزيل] تبدو صحيحة؛ حيث تدل كلمة *تقليد* على أنه أخذه من غيره. [مراجعة الترجمة]

(٣٦) انظر ٢-٢-٦-٢-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٧) انظر ٢-٢-٦-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٨) انظر ٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٩) انظر ٢-٢-٦-٢-٢-١.

باعتباره غُلام (تلميذ) واصل ويركز بذلك على تبعيته بقوة. ويرى معدان الشميطي في واصل أصل المعتزلة(٤٠). أما المشايخ الذين كانوا من دائرة *أصحاب الحديث* فإنهم يذكرون عمرو باعتباره مؤسس المذهب وليس واصل، ومن هؤلاء ابن قتيبة في عمله *كتاب المعارف*(٤١)، أو ابن بطة في كتابه *الإبانة الصغرى*. أما أبو هذيل فإنه يبدي تقديراً أكبر لواصل. أما بشر بن المعتمر فإنه يستند على العكس من ذلك إلى عمرو(٤٢). وكان هناك جدال - كتب أيضاً - حول الذي كانت له منهما درجة أرفع(٤٣). في وعي الأجيال التالية كان كلاهما المكانة نفسها. في قصيدة مدح لهشام الفوطي ورد أنه اتبع واصل وعمرو(٤٤). بيد أن الكعبي يضم أحياناً غيلان الدمشقي إلى قائمة مؤسسي المذهب(٤٥). ويحصل هذا على وضع عند مقارنة تعاليم مذهب الاثنين معاً.

٢-٢-٦-١-٧ مذهب «منزلة بين المنزلتين»

قام واصل بتأليف كتاب عن «*منزلة بين المنزلتين*»(١)؛ ولم يرد عن عمرو عنوان كتاب مثل ذلك العنوان. ولقد كانت المسألة بالنسبة له في الحقيقة لها أهميتها. الأمر إذن ينحصر في مرجع هذا القول. وبذلك يرتبط الشرح المتناول للمصادر بالنقد مسألة ما إذا كان كتاب واصل قد ترك آثاراً ذات شأن في أمور أخرى. ويمكن أن يكون ذلك في أجزاء من حكاية *المناظرة* المشهورة حتى الآن. وتلك الفرضية في العمل(٢) تكتسب احتمال حدوثها من خلال وجود النصف الإيجابي لطريقة واصل في طرح

---

(٤٠) الحاجظ، *البيان*، المجلد الثالث ٣٥٦، ١١؛كذلك Oriens ١٦/ ١٩٦٣/ ١٠٨.

(٤١) قارن Watt : *Formative Period*، ١٠٩.

(٤٢) قارن نص ١٧؛ انظر ٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب. غير أنه كان قد تعلَّم على يد تلميذين من تلامذة واصل (انظر ٢-٢-٦-٣-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٤٣) الجاحظ، *الحيوان*، المجلد السابع ٧، ٧. هل يمكن أن يستنتج من هذا الموضع أن أتباع أبي هذيل والنَّظَّام اختلفوا في هذه المسألة؟ ربما أن المدافعين عن عمرو كانوا قد أيدوا الزعم بأنه هو الذي جادل الحسن البصري. (انظر ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب).

(٤٤) ابن المرتضى ٦١، ٨. حتى أبو هذيل قد ورد عنه أنه تكلم عن *أصحاب واصل وعمرو* (المرجع السابق، ٧١ ، ٣ - ٤).

(٤٥) *مقالات* ٨٤، ١٠: *مذهب غيلان وواصل وعمرو*.

(١) قائمة الأعمال رقم ١.

(٢) للاطلاع على سيرتها انظر مقالي المنشور في ZDMG ١٣٥/ ١٩٨٥/ ٢٢-٢٤.

الدليل[٣]، وذلك في إسهام نظري نقله حياة في *كتاب الانتصار* لنظرية واصل[٤]. بيد أنه توجد رواية موازية أقدم لذلك لدى الجاحظ لم يذكر فيها واصل أصلاً وتم استبدال الحسن البصري فيها بالبكرية[٥]. والإسهامات النظرية هي إذن مثلها تقريباً مثل الروايات الواردة عن النقاش قد تم تكييفها مع الموقف المعني بها.

الأفضل هنا هو الانطلاق من رأي حياة. فهو يرد كعادته على هجوم لابن الراوندي، الذي أظهر معيار الأصلانية، بالطبع بصورة سلبية، كما تتطابق مع روح العصر وبمصطلحات استخدمت في ذلك الوقت، فيقول: لقد أزال واصل - حسب رأيه - بنظريته «*منزلة بين المنزلتين*» إجماع الأمة. أما حياة فقد أشار على العكس من ذلك أن الإجماع قد بقي بالنسبة لمصطلح «*فاسق*»، وهو المصطلح «الجديد» الذي قال به واصل. فلم يكن هذا المصطلح قد وصل إلى الإدراك بعد وكان مختفياً بسبب الجدل على المصطلحات[٦]. لقد كان الأمر هو المنزلة وكذلك وضع مرتكب الكبيرة وتسميته كما كان يقال آنذاك. لقد كان الخوارج يسمونه كافراً، والمرجئة يسمونه مؤمناً، والحسن البصري كان يسميه *مُنافقا*؛ أما واصل فقد وضع في مقابل أولئك مصطلح «*فاسق*»[٧]. لم يكن يريد واصل كما قيل في كل النصوص التي استخدمناها[٨] أن يؤسس لفريق رابع بل كان يريد أن يضع أساسا مشتركا للجميع. ولذلك لم ينطلق في دليله من القرآن، بل اعتمد على استخدام لغوي مشترك موجود مسبقاً. لقد كان يريد أن يحول كلمة مستخدمة استخداماً عادياً إلى مصطلح. ومن الطبيعي أن يشير إلى أن هذه الكلمة موجودة في القرآن وحتى أنها مستخدمة فيه للإشارة إلى مرتكب الكبيرة، أو بمعنى أفضل فإنها تحديداً قد أشير بها إلى مرتكب للكبيرة وهو *قاذف* (مرتكب كبيرة قذف المحصنات)[٩]؛ وإذا كان يريد عمرو بن عبيد

---

(٣) نص ٢، h-k في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٤) نص ٦ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٥) نص رقم ٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٦) من المثير أنه إلى جانب مصطلح «*فاسق*» قد ذكر حياة أيضاً مصطلح «*فاجر*» (نص ٦، f-h في الجزء الخامس من هذا الكتاب). وهذا المصطلح لم يعد يلعب دوراً في النقاش ولا في المصادر الكلامية اللاحقة؛ غير أنه ربما يكون هنا بقية باقية من القضية الأصلية.

(٧) هكذا دائما؛ قارن على سبيل المثال *فضل* ١٦٦، - ٨ - ١٠.

(٨) قارن نص ٢، k مع نص ٦، g-h في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٩) سورة النور، آية ٤. ؛ في هذا الصدد نص ٦، h في الجزء الخامس من هذا الكتاب. والمقصود هو القذف فيما يخص كبيرة الزنا (قارن دائرة المعارف الإسلامية Enycylopaedia of Islam, New =

في النقاش المذكور أن يدافع عن الحسن البصري[١٠] فربما كان ذلك معتقداً في مفهوم المعتزلة - أي في مفهوم الراوي المعتزلي[١١]. غير أنه لا يمكن التدليل على المصطلح من القرآن وحده، ولم يكن ذلك معنياً كذلك.

من المؤكد أنه لم يكن الموضوع هو مُجرّد إزالة الخلاف على المصطلح . فخلف ذلك كانت تكمن مسألة التقييم. وقد كانت تلك هي النقطة التي يقدم لنا فيها كتاب حياة حول رواية هذا النقاش معلومة جديدة[١٢]. لقد كان الموضوع هو ما جمع بعد ذلك تحت عنوان *الأسماء والأحكام*. فمن سمى مرتكب الكبيرة مؤمناً أو مشركاً، أو *منافقاً*، كان يربط بذلك أحكاماً معينة. وطبقاً لما روى حياة فإن واصل قد بين أنه لم تكن هناك رغبة أو إمكانية في وضع كل الأحكام، ولذلك فإنه من الأكثر معقولية أن نعتمد على مصطلح أقل خلافاً. وهذا الدافع قد لعب دوراً بالتأكيد. غير أن المرء لا بد أن يسأل مجدداً إلى أي مدى يُصنِّف حياة هذا الأمر بمفهوم المتكلمين المتأخرين.

لقد ورد أسهل سياق للأدلة لدى الخوارج، حيث روي أن واصل قد جادلهم في شبابه باستمرار[١٣]. لن يفكر أحد - كما ينقل حياة أفكار واصل - في جدية محاربة مرتكب الكبيرة الذي يبقى على إسلامه - كما يجب أن نضيف - ولا يفارق الجماعة من الناحية السياسية، كما لم يفكر أحد في جدية منع دفن مرتكب الكبيرة في مقابر المسلمين؛ كما أن ميراثه يحب أن يحصل عليه أي شخص، وهو ما لا يسمح به في حالة أتباع أي ديانة من الديانات الأخرى[١٤]. غير أن حياة يسكت عن

= Edition، المجلد الرابع، تحت مصطلح « *قذف*»). كما أن مصطلح « *قذف*» أو« *قاذف*» لم يرد في هذه الآية على الإطلاق؛ بيد أن عقاب الزنا قد تحدد في ثمانين جلدة. كما سجّل الجاحظ أن المعتزلة تناولوا هذا الأمر.

(١٠) نص ٢، e في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١١) يفترض في نص ٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب أن واصل قد وضع من تلقاء نفسه نموذج المغتاب لعمرو.

(١٢) قارن أيضاً الشروح المتشابهة والمرتبطة ببعضها ارتباطا أقوى لدى الجاحظ، (نص ٦ b-d في الجزء الخامس من هذا الكتاب)، وعند القاضي عبد الجبار في كتاب (فضل، *الاعتزال* ٢٣٥، ١ - ٣) وعند حكيم الجُشمي، *الرسالة في نصيحة العامة* (نشرها ١٠ - ,Ambrosiana C5 fol. 58b 8)؛ غير ذلك لكن بشكل مبالغ فيه عند القاضي بن إبراهيم *كتاب العدل والتوحيد* (في: *رسائل العدل والتوحيد*، تحقيق: عمارة، المجلد الأول، ١٢٥، ٤ - ٦) والبغدادي (*الفرق* ٩٧، ١ - ٣ / ١١٦، ٤ - ٦). في هذا الصدد Madilung, *Qasim* ١٠ - ١١.

(١٣) انظر ٢-٢-٦-١-٦ و ٢-٢-٦-١-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٤) نص ٦ i - l في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

أن هناك من الخوارج من حكم بذلك بالتحديد، كالأزارقة على سبيل المثال[١٥].
وكان على واصل أن يفكر على الأرجح في الإباضية البصريين، لو كانت برهنته على القضية ينبغي أن تحتوي على رؤية. غير أن الإباضية كان لهم موقفهم الخاص كما قيل في رواية موازية[١٦]، وكان واصل يهتم بموقفهم اهتماماً خاصاً. إذن فقد بَسَّط حياة من قدر المسألة. غير أن هذا يعني أيضاً أن دليله بهذا الشكل لا فائدة منه بالنسبة لواصل.

في الاختلاف مع المرجئة تعلق الأمر برمته بمصطلح الإيمان؛ حيث ليس من قبيل الصدفة أن تركز النصوص القليلة التي تتحدث عن علاقة المعتزلة الأوائل بالمرجئة على هذه النقطة[١٧]. وهذا ما لم يذكره حياة ذكرا حقيقيا. فواصل لم يقف أبدا في عرضه عند سلوك المرء كما هو الحال فيما سبق مع الخوارج، بل وقف عند رؤية الله كما وردت في القرآن: إن الله يحب المؤمنين ويعدهم بالجنة، ويلعن مرتكبي الكبيرة ويريد عقابهم. فكيف إذن يمكن أن يسمى مرتكب الكبيرة مؤمناً؟[١٨].
وربما يكون واصل قد اتخذ هذا الموقف في الواقع، ففي سورة السجدة، آية ١٨ ورد بوضوح « أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون». إذن فقد يكون واصل قد أدرك أن الموقف انطلاقاً من البشر ليس مجدياً من الناحية الجدلية، فالمرجئة أنفسهم كانوا يجدون أن العلاقة مع مرتكبي الإثم، وخصوصاً الحكام الظالمين، علاقة مشكلة، ولهذا لم يمنحوا ذلك العفو لكل شخص[١٩].

مما يلفت النظر في نقد موقف الحسن البصري[٢٠] أن حياة لم يعتمد على أية

---

(١٥) فيما يخص مختلف النقاط، قارن Cook, Dogma ٩٦ - ٩٧.

(١٦) عند الكعبي (انظر ٢-٢-٦-١-٧ في هذا الجزء من الكتاب) ،دون ذكر أسماء عند الجاحظ (نص ٧، a في الجزء الخامس من هذا الكتاب). وهناك بعض مواقف للخوارج تم ذكرها في شرح البغدادي المذكور فيما سبق. إلا أنها نقاط علمية بحتة؛ فهي تفترض أن واصل قد ظهر في أيام عبد الملك عندما كان الأزارقة يمارسون شرهم في البصرة والحجاز، وتصب تلك الرواية في *قصة الاعتزال* الأصولي.

(١٧) قارن نص XI ١١، ونص II ٦ - ٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب ؛ وانظر في هذا الشأن ٢-٢-٦-١-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٨) نص ٦، n في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٩) قارن إلى حد ما ٢-١-١-٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب بخصوص *سيرة سالم بن ذكوان*؛ وكذلك بالنسبة للغيلانية البصرية المرجع السابق ١٣١ - ١٣٢.

(٢٠) نص ٦، m في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

آيات قرآنية. وهو نفس الأمر عند إخباره عن الحوار مع عمرو بن عبيد على الرغم من أن تعاليم الحسن كانت مستهدفة هناك بصورة أوضح. حتى في تلك المدرسة كان عمرو وحده هو من يعتمد على القرآن بينما كان واصل يقتصر على هدم هذا الأساس المنهجي وإظهار منهج عمرو التفسيري بكونه منهجاً ضعيفاً[٢١]. فجوهر التدليل مكانه ليس في ذلك المنهج. وكما يقول حياة فإن *المنافق* يمكن مطالبته بالتوبة إذا عرف بكونه منافقاً، فإن رفض يُقتل. أما مع مرتكب الكبيرة فلا يطبق هذا، بغض النظر عن حالة الردة التي تعتبر اتجاها لعدم الإيمان. وحياة يعتبر أن *المنافق* كافر موجود سِراً في قلب الأمة، أما مرتكب الكبيرة الذي يشهد كبيرته الكثيرون وتجب عليه طبقاً لذلك العقوبة فهو ليس كذلك، بل يعاقب على كبيرته طبقاً للشريعة المعمول بها عند المسلمين. وهناك شكوك كذلك في أن يكون واصل قد رأى هذا الرأي. وبالنسبة لحياة فإن مدرسة الحسن البصري كانت ماض بعيد، أما واصل فقد كان يعرف هذه المدرسة جيداً. فلم يستطع الابتعاد كثيراً عن أن الحسن البصري قد أخذ كلمة *منافق* من التأملات القرآنية. لقد احتفظ واصل بالمعنى، فقد كان المنافق عنده هو من يسلم ظاهراً ولا يأخذ الإسلام على محمل الجد[٢٢]. وقد كان هذا هو نفس التعريف عند حياة، ولكنه كان يعنى به شيئاً آخر. فأخذ الإسلام أخذاً ليس على محمل الجد يعني عنده عدم «العيش» بالإسلام، وعدم القيام به حياتيا؛ وقد كان الزهاد المعاصرين للمعتزلة يفهمون هذا المعنى أيضاً.

لقد كان أمراً محسوماً لدى الحسن البصري أن *المنافق* سوف يعاقب بالخلود في عذاب النار، ولا أهمية لمعاملته في الدنيا بكونه مؤمناً أو غير مؤمن. ولا يختلف واصل ولا المعتزلة المتأخرين معه في ذلك، وكذلك فإن *الفاسق* سوف يخلد في عذاب النار، إلا أن المعتزلة سلكوا في رأي آخر مسالك مختلفة، وهي أنه عند الحسن وعند البكرية كانت *التوبة* أمام الله غير ممكنة عند ارتكاب إثم معين، وهو ارتكاب كبيرة قتل المسلم[٢٣]؛ أما *الفاسق* فإنه يمكن أن يتوب أمام الله من كل شيء. وربما كان ذلك هو السبب الذي جعل حياة يركز على القول بأنه لابد من

---

(٢١) قارن نص ٢، f مع التعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٢) قارن ريتر ٤٤ - ٤٦ Ritter: Der Islam ٢١/ ١٩٣٣/ ؛ في هذا الصدد ٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٣) انظر ٢-٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

استتابة *المنافق*. إن هذا الأمر يكمن خلفه جدل كامن - وربما يكون جدلاً غير ملموس. عند البكرية هناك رأي في مسألة أخرى[٢٤]؛ فهم يقولون أن المرء لا بد أن يتوب من كل إثم على حدة[٢٥]. أما المعتزلة فيقولون بأن المرء يمكن أن يعمل أعمالاً صالحة في مقابل الآثام التي يرتكبها[٢٦]. وقد وضع واصل مؤلفاً بعنوان «*كتاب في التوبة*»[٢٧]. وربما قد ذهب إلى هذه النقطة في ذلك الكتاب.

كان المعتزلة أخف وطأة وأوسع بالا في موقفهم من البكرية، التي لم تكن طريقة زهاد فقط، بل لم تكن قد أصبحت بالدرجة الأولى كذلك. وقد ذكر الجاحظ أن *المنافق* عند البكرية يعاقب بعقوبة أكبر من عقوبة الكافر[٢٨]. لقد كان شأن واصل هو وضع حل وسط وتوحيد الجماعة وقد تمكن من ذلك بوضع مصطلح جديد وتحديد المصطلحات الموجودة حتى ذلك الحين بصورة دقيقة. وقد كان المصطلح الجديد مصطلحاً قرآنيا. وقد قال عنه الجاحظ إنه لم يكن مستخدماً في عصر ما قبل الإسلام[٢٩]. غير أنه مع ذلك المصطلح قد أتى من أجل ذلك الحل الوسط تعريف جديد لغفران ذنب مرتكب الكبيرة. في هذا التعريف تم التفريق بين «*الاسم*» و«*الحكم*» الشرعي، أي بين المصطلح نفسه وبين القرآن أو - إلى حد ما - التعاليم الواردة في *السُنَّة* وأحاديث المغفرة المرتبطة بذلك. ويمكننا أن نتابع هذا عند أبي حنيفة[٣٠] ومنذ وجود ما يعرف *بالأصول الخمسة* كان يفضل الكلام عن «*باب في الأسماء والأحكام*» عن مُسمَّى «*منزلة بين المنزلتين*». ويظل من غير الواضح ما إذا كان واصل قد ربط بين الاثنين. إن موضوع الأسماء والأحوال لم يكن مرضياً للموقف الأصلي تماماً وهذا ليس فقط في الرواية الواردة عن سيرة عمرو بن عبيد بل

---

(٢٤) ربما أن ذلك يعود كذلك إلى الحسن البصري. غير أننا لا نستطيع البرهنة على ذلك.

(٢٥) انظر ٢-٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٦) بخصوص جعفر بن مُبَشِّر انظر ٤-٢-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٧) قائمة المراجع رقم ٥.

(٢٨) نص ٦، a في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ يشبه أيضاً ما ورد بعد ذلك عند البغدادي، *الفرق* ٩٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ ١١٨، ٦ - ٧. انظر كذلك ٢-٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٩) *الحيوان*، المجلد الخامس ٢٨٠، ٩ - ١٠؛ بخصوص مصطلحات القرآن قارن: Izutsu, Etico-Religious Concepts in the Qur'an، ١٥٦ - ١٥٨.

(٣٠) انظر ٢-١-١-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. بخصوص ترجمة كلمة «حُكم» انظر أيضاً Gemaret, *Ash'ari*، ٤٨٧، هامش ١.

إنه لم يرد كذلك في نصوص المعتزلة الأخرى التي تروي تاريخ هذا الوقت حول المجادلات مع المرجئة[٣١].

كيف إذن أدخل واصل إلى فكره مصطلح «*منزلة بين المنزلتين*» الذي تناوله في إحدى مؤلفاته؟ أولا لا بد من ذكر أن المصطلح لا يناسب ما نورده هنا تماماً. *فالفاسق* ليس في منزلة بين المنزلتين، وهما منزلتي الإيمان والكفر، بل إنه في الحقيقة بين ثلاث *منازل*. وبهذا يتزايد الاقتناع بأن هذا الطرح ينبع من موقف متأخر[٣٢]. في نفس الوقت يلح علينا السؤال ما إذا كان واصل لم يبتكر هذا المصطلح. ففي الحديث يرد في مواضع متفرقة الكلام عن « *المنزلة*» باعتبارها «منزلة عفو»[٣٣]. وهناك يمكن أن نرى خاصة كيف وصل هذا المعنى. ففي الأصل لم يكن المقصود منزلة «الإيمان» و«الكفر»، بل الجنة والنار، أي الأماكن التي سوف «ينزلها» المؤمنون والكافرون. وقد ورد في مُسند ابن حنبل: «*من كان الله خلقه لواحدة من المنزلتين يهيئه لعملها*»[٣٤]. كما أن يزيد الرقاشي قد روى عنه استخدامه لهذه الكلمة في قوله: «*ليس بين الجنة والنار منزلة*»[٣٥]. يتبع ذلك أيضاً الفعل المشتق منها في السؤال الذي ورد عن نافع بن الأزرق: «*أين تُنزِل الكفار في الآخرة؟*». وقد روى ذلك في دوائر المرجئة[٣٦]، وفي «*كتاب العَالِم والمُتعلِّم*»[٣٧] هناك فكرة موازية لفكرة «*منزلة بين المنزلتين*» عند المعتزلة: «المنزلة الثالثة للموحِّدين [الأعراف] نقف عليهم فلا نشهد أنهم من أهل النار ولا من أهل الجنة، ولكنا نرجو لهم ونخاف عليهم» والمعني بذلك هم عامة المسلمين، أولئك الذين هم من أهل النار هم الكافرون (وردت بكلمة «مشركون»)، أما *أهل الجنة* فهم على العكس من ذلك هم الأنبياء وقليل آخرون بشرهم الأنبياء بالجنة. إلا أن أبا حنيفة يرى أن أولئك الذين يعتبرون مسلماً لا مؤمن

---

(٣١) نص ١١، ونص II ٦-٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣٢) في الحقيقة لا يجوز أن نبالغ في الاهتمام بالمثنى؛ فالتركيز ليس على العدد ولكل على البينية. ويذكر أبو معين النسفي بدلاً من ذلك *مسألة بين البين* (*بحر الكلام* ٧٥، - ٤ و ٧٧، ٢).

(٣٣) متقي الهندي، *كنز العمال*، المجلد الأول ٢٨، رقم ٥١٩.

(٣٤) المجلد الرابع ٤٣٨ ، - ٧. بالنسبة للحديث بكامله قارن فان أس، *بين الحديث والكلام* HT، ٤٧ - ٤٩.

(٣٥) في حوار مع عمر بن عبد العزيز (ابن عبد الحكم ، *سيرة عمر بن عبد العزيز* ٩٠، ٩).

(٣٦) في رواية لأبي حنيفة في ملحق لـ «*رسالة إلى عثمان البتي*» (انظر ٢-١-١-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٣٧) ٢٠، ٤ - ٦؛ في هذا الشأن أيضاً Oriens ١٧/ ١٩٦٤/ ١١١.

ولا غير مؤمن بأنهم مبتدعة[٣٨]. وذلك بحجة جيدة، عند أبي حنيفة يعتبر الموحدون مؤمنين، فهو يرى أن المذنب *مؤمن ضال*[٣٩].

بالنسبة للجدل الأصل لا يساعدنا ذلك في شيء؛ حيث أن كل مصادر المرجئة المذكورة تم تأليفها بعد موت واصل. غير أنه ربما يورد الكعبي تقدماً عندما يستكمل في نص[٤٠] محفوظ لدى ابن النديم الفرق الثلاث المعروفة حتى الآن بفرقة أخرى، حيث يتحدث عن الزيدية والإباضية الذين يعتقدون أن مرتكبي الكبيرة *كُفَّار نِعمة*، وليسوا مشركين ولا مؤمنين. وذلك لأن *المشركين* كانت تُطلق على الوثنيين عند الإباضية وكانوا يعطون في الحقيقة لمرتكبي الكبيرة عندهم، أي المسلمين من غير الإباضية، منزلة بينية[٤١]. يقول بذلك الشماخي بكل وضوح في كتابه «*أصول الديانات*»[٤٢]. وهناك مصادر قديمة أخرى لم نطلع لها على بيانات للأسف ترى الشيء نفسه[٤٣]. ويستخدم سالم بن ذكوان لفظة «*منزلة*» بمعنى استعاري[٤٤]. ويسبب الزيدية الذين ذكرهم الكعبي إلى جانب الإباضية بعض الصعوبات. فإنهم رغم قولهم بأفكار مشابهة[٤٥]، إلا أنهم ربما قد يكونوا قد أثروا على فكر واصل في المرحلة المتأخرة. وقد اجترأ ماديلونج بقوله بأن مصطلح «*كفر نعمة*» قد استخدمته دوائر الشيعة الذين انسلخت منهم الزيدية[٤٦]. كما أن عبد الله بن يعفور، وهو أحد الإمامية العراقيين القريبين من الزيدية، قد قال بوجود نوع من المنزلة البينية لأولئك الذين لا يعرفون الإمام، أي الذين لا ينتمون للشيعة[٤٧]. أم أن واصل قد جلب

---

(٣٨) نص II ٥، o في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ انظر ٢-١-١-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣٩) انظر ٢-١-١-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٠) *الفهرست* ٢٠١، ٩ - ١١.

(٤١) انظر ٢-٢-٥-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٢) Cuperly, *Introduction*، ٣٣٣. خالف أبو عمار المذهب المعتزلي إلا أنه قال إن المعتزلة أقرب للإباضية في هذه النقطة من المرجئة (موجز، المجلد الثاني ١٢٣/ ١ - ٣ والمقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له).

(٤٣) الأشعري، *مقالات* ١١٦، ٥ - ٦.

(٤٤) Cook, *Dogma* ٩٤؛ في هذا الصدد نص ٢؛ ٢، r-s في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٤٥) Madelung, Qasim ٦٠ - ٦١.

(٤٦) المرجع السابق ١٣ استناداً على نص ٩ ٢، k في الجزء الخامس من هذا الكتاب، حيث ذكرت الزيدية (أو الشيعة) دون ذكر الإباضية. وهناك اتفاق بين المعتزلة والزيدية الأوائل في أن مرتكب الكبيرة ملعون لعناً أبدياً (*مقالات* ٧٤، ٣ - ٤).

(٤٧) انظر المرجع السابق، المجلد الأول ٣٢٠.

الفكرة من شيعة المدينة؟ فقد زعم ذلك مانكديم. غير أنه يهز ثقتنا عندما يرى أن أبا هاشم هو مبتكر تلك الفكرة[٤٨].

إننا لن نحصل تقريباً على إجابة شافية لهذه المسألة، إلا أنه يمكننا القول إن واصل بفكرته لم يبتعد كثيرا عن سابقيه بأكثر من كونه قد تمم الاتجاهات الموجودة بالفعل. فالحسن البصري نفسه قد خطا خطوة لذلك التقسيم الثلاثي بقوله عن المنافق[٤٩]. أي أن واصل بطريقة ما قد غير مصطلحا مستخدماً عند الحسن البصري، كما يقول أبو هلال العسكري بأن «واصل كان يرى أن الفاسق منافق على مذهب الحسن»[٥٠]. وقد فعل ذلك لأن مصطلح «*مُنَافِق*» قد بدا له أنه أُسرف في تفسيره. كما أن الإباضية قد قالوا في وقت ما إن التفسير وعلم الكلام قد أعاقوا بعضهما بعضاً[٥١]. وقد أراد واصل منذ البداية استبعاد التفسير القرآني. ولذلك لم تترك اختياراته لكلماته أثراً في كتب التفسير[٥٢]. في الأساس كان ما يهمه كما كان الأمر عند الحسن البصري حول آلية مخالفة تم بها تخطي التناقض الناشئ بين المرجئة والخوارج (*المتشددين*). ولهذا كان له ربما أن يتكلم عن منزلة بين المنزلتين[٥٣]. ولذلك كان من السهل عليه استمالة عمرو بن عبيد.

لم يتم تسجيل كونه أول من افترض لمرتكب الكبيرة *منزلة بين المنزلتين* في بادئ الأمر، هذا إذا ما جاز لنا تصديق الحوار الذي دار بينه وبين عمرو بن عبيد. وقد كان

---

(٤٨) شرح [منبع] أصول الحكم ١٣٧، السطر الأخير والسطر السابق له.

(٤٩) قارن على الأخص النص المقتبس من أبي نعيم في: Der Islam ٢١/ ١٩٣٣/ ٤٤.

(٥٠) الأوائل، المجلد الثاني ١٣٥، - ١٠.

(٥١) انظر المرجع السابق ٢٣٠.

(٥٢) يشتمل مجال معنى الكلمة في القرآن عند مقاتل بن سليمان على الكفر (الذي كان المنافقون يمارسونه في معاملتهم مع النبي) والشرك وحتى الآثام والسيئات التي لا تؤثر على حالة الأيمان. وليس الحديث عن النتيجة الحتمية لذلك بالخلود في النار (*الوجوه والنظائر* ٢٢٨، - ٤ - ٥). يتناول أبو عبيدة مصطلح « *الفِسْق*» في سورة الكهف، آية ٥٠ (مجاز القرآن، المجلد الأول ٤٠٦، - ٢)، وكذلك الفراء في كتابه «معاني القرآن» (المجلد الثاني، ١٤٧، - ٦ : فاسق = الخارج عن طاعة ربه). ولا يدخل الإثنان في تفاصيل تفسير الآية ٤ من سورة النور، وهي آية اللعن، التي تعتبر بمثابة شاهد ملك لدى المعتزلة. وقد اعتمد ابن قتيبة على الفراء في كتابة «غريب *الحديث*» (المجلد الأول ٢٤٩، - ١ -٢). بيد أن ابن قتيبة لم يفصل شيئاً في لفظة منافق سوى تفه يلاً لغوياً (المرجع السابق، ٢٤٩، - ٩ - ١١).

(٥٣) يعرض ذلك أحياناً في نصوص متأخرة (قارن مثلاً: القاضي عبد الجبار، *فضل* ١٦١ ، - ١١ - ١٢). بيد أنه ليس إلا تبسيط لاحق.

الرأي بصفة عامة يسير في هذا الاتجاه عند الحسن وعند الإباضية وفيما يبدو كذلك عند الزيدية. بيد إنه عندما تأسس بسبب رأيه الوسطي ذلك مذهب جديد وتحتم وضع جبهات ضده تم التراجع خوفاً من تلك النتيجة. في الخلافات التالية، كان للبكرية الدور الأكبر. فقد وضعت ميراث الحسن البصري في خلاف دائم مع المعتزلة وأجبرتهم ليس فقط بالابتعاد عن كلا الطرفين المتناقضين أي المنزلتين المتناقضتين، التي لم يكن لها سوى أتباع قليلون في البصرة، بل أجبرتهم كذلك على رفض حل الأمر من خلال مصطلح «*منافق*» تماماً. ولم يظل ذلك دون عواقب بالنسبة للروايات الواردة للحوار المحتمل المروي بين واصل وعمرو بن عبيد أو للشروح التي تتحدث عن تقسيم ثلاثي والتي ذكرت فيها وجود ثلاثة مواقف وأحياناً أربعة مواقف مخالفة تم نبذها. مع مرور الوقت تعود الناس على وضع الأسماء للأحكام المطابقة لها في موازاة فقهية. ومن المحتمل أن يكون هذا المبدأ قد تطور في الجدل حول مصطلح *الإيمان*[٥٤]. بيد أنه بات يطبقه المعتزلة أيضاً على قضيتهم[٥٥]. بذلك استقلت المسألة نهائياً.

٢-٢-٦-١-٧-١ الذنب والتوبة

أشار إ. جريف E. Gräf في موضوع *المنزلة بين المنزلتين* إلى فكرة موازية في أسلوب التوبة المسيحي قائلاً: كذلك الذي رُفِضَت مشاركته في العشاء الأخير لم يكن يعتبر مسيحياً ولا غير مسيحي[١]. وهذا شيء جدير بالتفكير، ففي فجر الإسلام ارتبطت مسألة منزلة العفو بمنزلة التوبة. والخلاف حول المصطلحات هو في الحقيقة خلاف حول منازل التوبة - «وهو أمر نفسي مفهوم عند المتمسكين بالتعاليم»، كما يقول شتروتمان Strothmann[٢]. غير أننا لا ندري في الوقت الحاضر ما إذا كان المسلمون في العراق قد تمكنوا من معرفة هذا التصنيف المسيحي. من الأحرى أن

---

(٥٤) انظر فيما سبق المجلد الأول ١٩٤ عن أبي حنيفة.

(٥٥) هناك فكرة مطابقة توجد مرة واحدة في نص راجع إلى واصل (١٤، b-c). بيد أن هذا النص يبدو أنه تم تعديله (انظر فيما يلي تحت ٢-٢-٦-١-٨).

(١) OLZ/55/1960/397 حسب ما ورد عند كارل هول Karl Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchentum (Leipzig 1989) ٢٣٩؛ Gerhard Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche (2Freiburg 1910) ١٩٦ - ١٩٨.

(٢) Der Islam ١٩/ ١٩٣١/ ٢١٥.

نبحث الآن المصادر المتضمنة لرأي واصل في مسألة الذنب والتوبة مرة أخرى.

للأسف لا يعطينا ما رُوي إلينا عن هذا الموضوع صورة كاملة. فقد رُوي عن واصل، كما يذكر مانكديم(٣)، أنه لم يكن يرى قبول التوبة التي تختص ببعض الذنوب فقط. فكان مفهوم التوبة عنده ليس سوى إقلاع تام عن الذنوب. من الممكن أن يكون واصل قد تعلم ذلك من دروس الحسن، غير أنه يقف هنا نفس موقف آخرين من المعتزلة المتأخرين(٤)، بالإضافة إلى أنه شاهد في خلاف حسمه الجبائي وأبي هاشم. لهذا لا بد من الحذر، لكننا نسمع إلى جانب ذلك أنه كان يرى أن الأمر بالنسبة للكبيرة يسري على الإثم الذي يخلد فاعله في النار، وهذا يبدو شيئاً من التشدد والتزمت. بالإضافة إلى واصل كان هذا الرأي مرتبطاً بأبي الهذيل والجبائي وأحياناً بهم وحدهم حتى أنه أحياناً ينتج عن ذلك اشتباه في النقل(٥). ويزعم ابن الراوندي العكس ولا يمكننا أن نقرر ما إذا كان حياة معه حق في معارضته لذلك(٦).

يُعتبر الشخص المسؤول عند واصل هو الشخص الذي يرتكب الكبيرة في سن البلوغ. فالأطفال لا يحاسبهم الله وسيدخلون الجنة. وهذا الأمر يبدو موثوقاً به. وهو يشارك الحسن البصري وكذلك دوائر الملتزمين بتعاليم الدين في عصره في هذا الرأي. بالإضافة إلى ذلك جاء الرأي الذي طُرح باعتباره مشكلة في البداية، وهو النظر إلى أطفال الكافرين بالإسلام الذين يحاربون ويقتلون هم وبنيهم في الحرب(٧).

- استنادا إلى الأية ١٧٤ من سورة البقرة يشدد واصل وكذلك الحسن البصري بقولهما إن الله في يوم القيامة لا يكلم الملعونين، بل يخاطب المحسنين دون غيرهم(٨).

---

(٣) قارن شرح أصول الحكم ٧٩٧، ٣ - ٤ مع ٧٩٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له وكذلك ٢٩٦، - ١٠ - ١١؛ ابن المرتضى، *البحر الزخار*، المجلد الأول ١٤٩، - ٥ - ٧ (حيث لم يتم ذكر واصل).

(٤) بشر بن المعتمر (قارن ١-٤-٣-١-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب) وجعفر بن مبشر (قارن ٤-٢-١- ٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٥) نص ٩ ونص ٢١؛ ١٥٦ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٦) نص ٨ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٧) نص ١٠، تقريباً عند الكعبي؛ بالنسبة لعرض هذه المسألة انظر ٣- في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٨) الطوسي، *تبيان*، المجلد الثاني ٨٩، سطر ١٣ - ١٥؛ غير ذلك الطبري، *تفسير*، ٣؛ ٣؛ ٣٣٠، ١-٢، الذي افترض هنا وجود حذف: إن الله لا يكلم المذنبين كلاماً حسناً.

٢-٢-٦-١-٧-٢ علاقة واصِل بالخوارج والمرجئة

إن الروايات المتقطعة لا تسمح باستنتاجات عن مذهب واصل في مسألة «*منزلة بين المنزلتين*». كما أن نتيجة البحث فيما تقوله المصادر عن علاقته بالخوارج والمرجئة لا تأتي بشيء ذي بال. فقد صنف واصل المرجئة إلى أصناف متعددة[١]. غير أننا لم نقرأ أبداً أنه يعد فضل الرقاشي الذي ربما قد اجتمع معه أمام عبد الله بن عمر بن عبد العزيز من المرجئة. لكننا حصلنا على نص مقدمة الحوار الذي ورد أنه أعطاه لتلميذه حفص بن سالم عندما ناظر الجهم بن صفوان في ترمذ[٢]. وعلينا أن نتأكد أن النص من كتاب كان يستخدمه التلاميذ، ربما «*كتاب السبيل إلى معارف الحق*» أو «*كتاب في الدعوة*»[٣]. غير أن سمته النموذجية تثير الشك في أصليته؛ حيث يتذكر المرء هنا الجدل الذي ورد أن عمر الشمزي قد أجراه مع أبي حنيفة[٤]. في كلتا الحالتين كان هناك انتقاد لمفهوم الإيمان الناقص لدى المرجئة بالقول أن الإيمان لا يمكن أن يوجد بالشهادة وحدها، بل لا بد من أن يُثبت بالعمل[٥]. طبقاً لذلك لا بد أن واصل وعمرو قد استنتجا من الآية ١٤٣ من سورة البقرة بأن الصلاة من أركان الإيمان. في هذا المقام ورد في سياق تحويل القبلة أنه «ما كان الله» لـ«يضيع إيمانكم» (حتى ذلك الوقت، طالما أنهم ما زالوا يصلّون تجاه بيت المقدس)[٦]. وقد فهم قتادة ذلك أيضاً[٧]، أي أن ذلك لم يكن رأياً خاصاً بالمعتزلة. إن الأمر يخص المعتزلة دون غيرهم إذا ما وردت مسألة اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمن أو غير مؤمن[٨].

في الرواية تم ذكر العلاقة بالجهم بن صفوان. ولا يمكن أن ننكر أن الاثنين لم

---

(١) قارن عنوان الكتاب في قائمة المراجع رقم ٤.

(٢) نص رقم ١١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣) قائمة المراجع رقم ١٠ و١١.

(٤) نص ٢؛ ٦ b-e، ونص ٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب. انظر ٢-١-١-٧-٣-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب، و ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥) طبقاً لما قال به الزيدي المتأخر الموفق الجرجاني وهو أحد تلاميذ القاضي عبد الجبار فإن الإيمان عند واصل هو أداء الطاعات والبعد عن الكبائر. ولا بد أنه قد ساوى بين مصطلحات *الإيمان* و *الإسلام* و*الدين* في استخدامه (*الإحاطة*، مخطوط ٢١٣؛ أ Ms. Leiden Or. 840، ٤ - ٥). بيد أن واصل يعتبر هنا مؤسس المعتزلة.

(٦) الطوسي، *تبيان*، المجلد الثاني ١٢، ٥ - ٧.

(٧) المرجع السابق

(٨) فسر الطبري *الإيمان* هنا *بالصلاة* (تفسير، ٣؛ ٣؛ ١٦٧، ٢ والأحاديث التالية).

يلتقيا أبداً. غير أنه يمكننا تصور أنهما قد تراسلا. فقد روي أن الجهم في مناظرة مع أتباع الديانات الأخرى لم يدرِ ما يقول وتوجه لذلك إلى واصل طلباً للنصيحة. وعندما علم الأشخاص المختصين بهذه المناظرة ذلك رحلوا إلى البصرة وتابوا على يد واصل. هذه القصة مثل سابقتها وردت في كتاب المشايخ لأبي الحسن بن فرزويا الذي كان تلميذاً للجبائي (انظر ماديلونج Madelung in GAP II ٣٣٠). ومن ذلك الكتاب أخذها القاضي عبد الجبار. غير أن هناك إلى جانب ذلك روايات غير معتزلية تبدو أكثر صحة بعض الشيء. قارن هذا بالتفصيل في ٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

أما ما يخص الخوارج فإننا لسنا راضين بما في أيدينا. فالنصوص الجدلية الآخذة في الجدية غير موجودة بالمرة. والحكاية الطريفة التي تقول إن واصل قد استطاع بموهبته الجدلية من إيقاف مجموعة من الخوارج، تقريباً من الأزارقة، من قتله هو وأصحابه، ما هي إلا نوع من الأدب المحض. فتلك الرواية لا تريد سوى أن تبين طرافته وحضوره الفكري(٩). ويُنسِب ابن حوقل تلك الرواية إلى بعض أتباع واصل وليس إلى واصل نفسه. هكذا يتم قص الحكاية في المغرب حيث كانت الواصلية ما زالت موجودة لفترة طويلة(١٠). ونفس الصورة الأسطورية(١١) تسري على ما تذكره مصادر الإباضية عن حكاية غير أكيدة عن هزيمة واصل أمام أبي عبيدة التميمي؛ في مناظرة حول *مسألة القَدَر*(١٢). كما أنه لا توجد عناوين كتب واضحة في ذلك(١٣). وهذا شيء مدهش إلى حد بعيد عندما تدّعي مصادر المعتزلة بأنه قد ناظر الخوارج في مسجد *أصحاب الساج* عندما كان لا يزال تلميذاً للحسن البصري(١٤). لكن ذلك

---

(٩) قارن الروايات الواردة عند المبرد، *الكامل* ٨٩١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له > مرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٦٨، ١٤ - ١٦؛ ابن قتيبة، عيون، المجلد الأول ١٩٦، ٩ - ١١؛ المدائني؛ القاضي عبد الجبار، *فضل* ٢٣٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ التنوخي، *نشوار المحاضرة*، المجلد الثاني ٢٠٥ - ٢٠٦؛ ابن الجوزي، *أذكياء* ١٢٦، سطر ٨ - ١٠ اقتباسا من ابن بهلول (توفي عام ٣١٨هـ/ ٩٣٠م)؛ راغب الإصفهاني، *محاضرات الأدباء*، المجلد الثاني، ٨٣.

(١٠) *صورة الأرض* ١٠٣، ٢ - ٤، Kramers.

(١١) انظر ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) الدرجيني، *طبقات* ٢٤٦، ٩ - ١١؛ خميس بن سعيد، منهج، المجلد الأول ٤٣٠، - ٥ - ٧.

(١٣) بالطبع قد ورد بعد ذلك أن واصل قد نقض آراء المرجئة والخوارج والجهم بن صفوان (*فضل* ١٦٣، - ٦ - ٧)؛ بيد أن ذلك ما هو إلا تعميم واضح.

(١٤) *فضل* ٢٣٥، ٦ - ٨؛ وكذلك ٢٣٥، ١٤ - ١٦. في هذا السياق يرد زعم أبي عمر الباهلي (توفي =

يمكن أن يكون زعما من أجل الحماية. وتبين قصائد ذلك العصر أنه قد اجتمع - مثل عمرو بن عبيد - مع الخوارج بهدف المناظرة [١٥]. وقد روى البغدادي أن المعتزلة الأوائل أُطلق عليهم اسم *مخانيث الخوارج*[+] لأنهم تحدثوا عن خلود مرتكب الكبيرة في النار إلا أنهم لم يعتبروه كافراً ولم يريدوا أن يحكموا عليه بحد القتل[١٦]. إن نظام «*الدعاة*» وكذلك تعايش كلا الفرقتين جنباً إلى جنب في المغرب يؤدي إلى استنتاج بوجود نوع من التقارب[١٧].

هل يمكن أن يكون واصل الخارجي (واصل الشاري)، طبقاً لما رواه سُفيان الثوري، قد أتى إلى الكوفة ليطالب أبا حنيفة بالتوبة وطرده أتباع المنصور، هو نفسه واصل بن عطاء؟ (الكوثري، *تأنيب الخطيب* ٩٧، - ٧ - ٩؛ ربما يعني بأتباع المنصور هم أنصار العباسيين). في تراث الأحناف الخاص بمسألة التكفير يتم ضم المعتزلة تحت المرجئة كما عند أبي مطيع النسفي (رد ٧٧، ١١ - ١٣، حيث تسمية «*معتزلية*»)، وكذلك في الكتاب المتأخر *تذكرة المذاهب* ضمن IIED) ٢/ ١٩٧٥/ ١٢٦، ٦ - ٨). ولا يذكر أبو مطيع سوى مذهبهم السياسي، وقد فعل الشيء نفسه كذلك ابن الجوزي أيضاً (*تلبيس إبليس* ١٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له). أما كتاب *التذكرة* فإنه يضع - ربما بشكل ثانوي - نتيجة كاملة للمذهب الاعتزالي. ويمكن أن يلعب المرء بالأفكار ويقول إن المعتزلة بشكل ما كانت هي جناح اليسار للإباضية أي اشتملت على أولئك القدرية الذين انسلخوا عن الإباضية ببطء (أو أنها قدَّمت لهم مأوى). وهناك بعض الأدلة على ذلك من التطور الحادث في القرن الثاني الهجري، بيد أن تلك الأدلة لا تكون سوى فرضية للعمل. وحول هذه المسألة قارن W. M. Watt, *Was Wāsel a Khārijite* ؟، ضمن: Festschrift Meier، ٣٠٦ - ٣٠٨.

= ٣٠٠هـ/ ٩١٣م) بأن واصل كان قد انتهى من نقض آراء كل مخالفيه في سن ثلاثين سنة - أي عام ١١٠ في زمن وفاة الحسن (*فضل* ٢٤١، ١٦ - ١٧).

(١٥) انظر ٢-٢-٦-١-١ في هذا الجزء من الكتاب للاطلاع على أبيات اسحق بن سويد العدوي وأبي الطُرق الضبي.

(+) «المُخنَّث» عند القدماء هو مَنْ اجتمعت فيه الذكورة والأنوثة. انظر *تاج العروس* للأزهري. (مراجعة الترجمة)

(١٦) *الفرق* ٩٩، ١ - ٣/ ١١٩، ٥ - ٧. للأسف لا نعرف كتاب البغدادي وربما أن ذلك هو قول للأشعري (قارن Gimaret, *Ash'ari* ٤٨٥، هامش ٢١ رجوعاً إلى السمناني).

(١٧) انظر ٢-٢-٦-٤ في هذا الجزء من الكتاب و ج-٧-٧-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

٢-٢-٦-١-٨ رؤى واصِل السياسية

تربط المصادر المتأخرة، انطلاقاً من رأي البغدادي (الذي ربما يعتمد بدوره على ابن الراوندي) ، مذهب واصل المتمثل في منزلة بين المنزلتين بفتواه فيما يخص الحروب الأهلية الأولى أو بالأحرى بصحابة النبي الذين اشتركوا فيها. وهذا بالتأكيد خطأ[١]؛ حيث ليس من السهل استنتاج موقف واصل الحقيقي. فالمعتزلة المتأخرون يحبون الاستناد إليه؛ لكن لأن مدرسة الاعتزال لم تتوصل يوما إلى اتفاق حول المسائل السياسية، فقد اختلفت صورته على مدار التاريخ. حتى عمرو بن عبيد لم يتفق معه في كل شيء. فقد كان عمرو سائراً على خطى الحسن البصري. وكان عمرو بصرياً مثل الحسن البصري، كما كان مثله *عُثمانياً*. أما واصل فقد كان يفضِّل علياً[٢]؛ حيث كانت له علاقات بالعلويين في المدينة. ولكي لا يلفت إليه الأنظار في البصرة لم يتحدث بسوء عن خلافة عثمان. فنتج عن ذلك قوله بأنه ليس بالضرورة - أوليس حالاً - أن يتولى الأفضل الحكم؛ مما جعل ذلك يحمل

في النظام المتأخر تسمية *إمامة المفضول*. فكان الحاسم في هذا فيما ذهب إليه هو البيعة؛ حيث لا يجوز لمن يعين للخلافة أن يكون سيء السمعة وكان لا بد من معرفته لقدر معين من العلم الشرعي ولكنه ليس عليه أن يفوق كل الآخرين في كل شيء. وقد أُجتهِد في البرهنة على ذلك من فعل النبي[٣]. وقد سلكت مدرسة المعتزلة هذا المنهج في بغداد[٤] بدرجة جعلت من غير المحتمل أن يكون واصل قد جمّل موقفه السابق من تأييد علي بتلك التفسيرات. فليس هناك كتاب نظري بهذا المحتوى بين عناوين الكتب وبتركيزه على موضوع البيعة لم يكن هناك في العصر الذي قام فيه واصل بدعايته في عصر الفتنة قبل ثورة العباسيين الكثير مما يمكن أن يفعل.

هناك أيضاً فقرة مُشكلة في كتاب *المُغني* للقاضي عبد الجبار تقول بأن واصل قد جمع البراهين على علو منزلة أبي بكر[٥]. يرى القاضي عبد الجبار في ذلك رداً على الجدل الشيعي، الرافضي تقريباً، الذي كان يوجد في زمن واصل وجوداً ممنهجاً.

---

(١) قارن نص ١٧ مع التعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢) نص ١٣ ، c-d، اقتباسا من الجبائي في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣) نص ١٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٤) انظر ٤-٢-١-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٥) نص ١٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب

وربما كانت تلك البراهين قد جمعتها فرقة البكرية التي كما رأينا ربما تكون قد نشأت من أجل أبي بكر[٦]؛ على كل حال ليس هناك ما ينفي أنها نشأت في البصرة حيث لم يكن هناك ما يبقى للشيعة. وفي احدى النقاط يبدو النص أصلياً: لقد روي أن واصل قام بتفسير مصطلح «أهل البيت» الوارد في سورة الأحزاب، آية ٣٣ التي تعود تقريباً إلى التفسير المدني، غير أنها لم يكن لها تأثير في الوقت اللاحق. كما أن ما جاء به من حُجج الضد = *argumentum e contrario* المفتقرة بعض الشيء إلى الحذاقة اتصفت بالاعتزال[٧]. إلاّ أن برهنته على رأيه كانت على أي حال غير شيعية - وهذا شيء عجيب بالنسبة لتفضيله لعلي.

يجب الآن أن يختلف تماماً تناول الاتيان بالبرهان على عدم جواز القول بأن أحد الصحابة *مُشرِك* أو *مُنافق*. لقد وردت في هذا الصدد آيات قرآنية عديدة[٨]. وربما يكمن في هذا التذكير بأن واصل أراد في الحقيقة أن يحمي شرف *صحابة* النبي. وما دفعه إلى ذلك كان مذهبه في التوسط؛ حيث كان يكرر في مرحلة متأخرة تجربة المرجئة الأوائل. فمثل المرجئة توقف واصل عند الحروب الأهلية؛حيث وصل فكره السياسي إلى أقصى حده هنا. فبدلاً من *الإرجاء* أوصى واصل *بالوقوف*؛ إلا أنه كان يعني الأمر نفسه. رغم ذلك يمكن الانطلاق من أنه في المعركة التي وقف فيها أصحاب النبي ضد أصحاب النبي كان الحق لأحد الفريقين؛ غير أننا لا ندري لأيهما[٩]. ولا يتورَّع حياة عن ذكر كلمة *أرجأ* في هذا السياق، حيث يرى أن الحدث لا يمكن إعادة معالجته. ولا بد من «ترك الأمر» لمن «كان يعرفه»[١٠]. وقد كان بالنسبة للمرجئة المبكرين هو أول الذين حضروا هذا المشهد[١١]. أما الآن أي بعد مرور جيل أو جيلين فلا يمكن أن يكون المقصود بالكفيل سوى الله. وقد كان واصل

---

(٦) انظر ٢-٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب ، ويمكن أن يدعم هذه الفرضية أنه المقارنة بين أبي بكر والنبي إبراهيم الذي كان يشار إليه بحرف *الكاف* موجودة عند أحمد الهجيمي الذي كان ينتمي إلى زهاد البصرة وكان قريباً من البكرية (انظر ٢-٢-٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب؛ في هذا الصدد أيضاً *ميزان* ٤٦٨).

(٧) قارن نص ١٤ ، b-c، مع التعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب. ربما يكون واصل قد رأى عكرمة الذي يعود ذلك التفسير إليه.

(٨) نص ١٤،a في المرجع السابق.

(٩) نص ١٥،g في المرجع السابق .

(١٠) النص السابق c.

(١١) انظر ٢-١-١-٤ و ٢-١-١-٥ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

- أو بالأحرى حياة - يؤول ذلك بقوله *والله أعلم*. أما بالنسبة للناس فليس هناك سوى *التولّي* أي أن سلوك *الصحابة* المشاركين بالأمر لا يعتبر سوى كونه سلوك صحيح وملزم[١٢]. ولا يمكن أن يكون هناك شك في أن علياً قد تولى الخلافة عن حق[١٣]. كما أنه لم يتم انتقاد تصرف عثمان سوى في الست سنوات الأخيرة من حكمه[١٤]. بيد أن هناك استثناء مهم: هناك حيث *اجتمع* الخصوم و«أدلوا بشهادتهم» بأمر ما، لا يمكن أن يوثق بهم، لأن أحدهم كان قد ضل. فيما دون ذلك لا شك في *عدالتهم*[١٥]. وقد ورد أن واصل قد قارن ذلك *باللعان* إذا ما تلاعن الرجل والمرأة في قضية أبوة طفل لتأكيد حجتهما. وهنا لا يمكن للمرء فيما يخص الحقيقة أن يقرر من يقول الحقيقة، حيث يبقى هناك خلل محدد. إلا أنه بعد هذا الأمر يظل كلا المتلاعنين أفراداً معتبرين من أفراد الجماعة. وتبقى شهادتهم سارية طالما أنهم لم يجتمعا معا[١٦].

ما المقصود إذن بتلك الشهادة؟ لقد كان معارضي معركة الجمل قد ماتوا منذ فترة طويلة. هل كان كل ذلك مجرد تحيَّة دون نتائج عملية؟ بالتأكيد لا. لم يفكر واصل في المتسببين بالحرب أنفسهم بل في الأحزاب التابعة لهم. وإذا كان الشيعة وغير الشيعة يتهمون بعضهم البعض فإن النزاع لم يكن له أرض يقف عليها، كما في القضية التي لا تكفي الأدلة لحسمها. غير أن السؤال هو هل كان يرى كذلك أنهم لا يستحقون الثقة حتى إذا كانوا يدلون بشهادتهم عن شيء أو عن طرف ثالث. إذن فربما يدور الأمر أيضاً حول الحكم على عثمان الذي وقف ضده علي وطلحة والزبير. بيد أن هذا ليس سبباً وجيهاً للصراع كذلك. في الوقت نفسه كان اصدر الأحكام الفقهية وكذلك رواية الأحاديث ترجع إلى كل من على وطلحة والزبير في أي موضوع بعينه. على كل حال فإن أحد أشباه الناشئين، تقريباً جعفر بن حرب، يذكر مثالاً مناقضاً لا

---

(١٢) نص ١٥، h في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٣) نص ١٦، b في المرجع السابق.

(١٤) نص ١٥، a-c في المرجع السابق.

(١٥) نص ١٥، d، g-h، وكذلك نص ١٦، g، و١٧، h في المرجع السابق.

(١٦) نص ١٦، f في المرجع السابق، وكذلك النصوص الموازية المذكورة في التعليق عليه. وبخصوص *اللعان* قارن الآيات القرآنية المذكورة من سورة النور أية ٦-٩. انظر بخصوص التطور الفقهي اللاحق HW ٧٢٤ - ٧٢٥ تحت كلمة *الطلاق* > دائرة المعارف الإسلامية EI2، المجلد الخامس ٧٣٠ - ٧٣٢ تحت كلمة *اللعان*.

ترفض شهاداته، وهو علي وأبو هريرة[١٧]؛ بإشارة قوية إلى الحديث. على الجانب الآخر كان واصل قد أصدر حكماً على عثمان بأنه قد أساء الحكم في سنوات حكمه الست الأخيرة. وهو الحكم الذي ابتعد عن إصداره عمرو بن عبيد[١٨]. وربما أن ماديلونج Madelung معه حق حين أشار إلى قول المصادر بالتناقض في موضوع الشهادة وليس بالاتفاق فيها[١٩]. وقد ورد النقد بالمناسبة على يد اثنين من النحاة هما عبد الله بن أبي إسحق الحضرمي (توفي ١١٧هـ/ ٧٣٥م) وعيسى بن عمر الثقفي (توفي ١٤٩هـ/ ٧٦٦م)؛ إلاّ أن واصل عندهم لم يكن معتبراً بأنه قدري بحق[٢٠].

لا يتعلق كل هذا بنظرية *منزلة بين المنزلتين*. من الطبيعي أن يكون أحد الحزبين قد جر على نفسه التهمة وأصبح بسبب ذلك فاسقاً، بيد أن واصل لا يريد أن يشير إلى ذلك، بل يريد أن يسقط عنهم هذه الصفة. *فالفاسق* يستحق الخلود في النار، ولا يريد واصل أن يصدر حكماً بذلك على أحد أصحاب النبي. وقد بين ذلك ماديلونج Madelung في مواجهة نايبيرج Nyberg[٢١]. إلا أن كل ذلك كان متعلقاً بتعريف مصطلح *الصحابة* آنذاك. فلم يكن أهل العراق يعتبرون معاوية من الصحابة، ومثلهم أهل الحجاز. ولذلك لم يتحدث واصل عن معركة صفّين؛ فعلي كان على حق في حربه ضد معاوية[٢٢]. وكذلك هنا يقف واصل موقف المرجئة[٢٣]:

> من المثير أن المعتزلة الذين اعتبرهم المكفرون الأحناف من الخوارج (انظر ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب) قد نأوا بأنفسهم عن الحكم على علي ومعاوية في صراعهم (أبو مطيع، رد ٧٧، ١٢ - ١٤ في نص غير واضح؛ طبقاً للنص الموازي عن ابن الجوزي، *تلبيس إبليس* ١٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له، تم تعديل يتولّى ويتبرؤهم إلى *نتولّى ونتبرؤهم*).

---

(١٧) نص ١٦، g في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٨) انظر ٢-٢-٦-٢-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) *قاسم* ٢٦.

(٢٠) انظر ٢-٢-٢-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢١) *قاسم* ٢٤ - ٢٥؛ قارن أيضاً التعليقات على نص ١٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب. لمعرفة رأي نايبيرج قارن إلى جانب مقاله عن *المعتزلة* في دائرة المعارف الإسلامية EI1، المجلد الثالث ٨٥١ كذلك شروحاته في Classicisme et decline culturel ١٢٧.

(٢٢) ابن حزم، *فصال*، المجلد الرابع ١٥٣، ٩ - ١٠.

(٢٣) انظر ٢-١-١-٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

٢-٢-٦-١-٩ تعاليم أخرى

وضع الشهرستاني صورة عامة لمذهب واصِل بن عطاء بيَّن فيها الأصول الخمسة لدى المعتزلة[١]. وقد تبعه في ذلك ماديلونج[٢] Madelung ودايبر[٣] Daiber. إلاّ أن جيماريت Gimaret سجّل شكّه في هذا[٤] – ومعه الحق بناءً على أن المصادر الأولى لم تتكلم عن الموضوع. إننا لا ندري ما هو موضوع *كتاب التوحيد* لواصِل[٥]؛ حيث لا تمثّل صفات الله عنده مصدراً لأية مشكلة، كما أن تصريف الله للعالم، ومسألة الخلق ما أثارت اهتمامه. وعندما يزعم ابن مَتُّوية [الأصبهاني] أنه يعلم أن واصِل قد تحدَّث بالفعل عن كون الذات[٦]، يمكننا بارتياح ارجاع ذلك إليه؛ وبذلك يتم افتراض علاقة نظامية لم تكن تواجدت بعد لدى واصِل[٧]. وبالنسبة لمجال *العدل* فإننا نكاد لا نجد ما يدلنا عليه بصورة أفضل. والرواية الموجودة لدى الورجلاني[٨] نص به مبالغة خيالية، ومثله كذلك تلك الرواية الواردة لدى القاضي عبد الجبار[٩]، ولا شيء يشير إلى أن واصل كان قدرياً. ولن ندخل في تقصي شيء سوى في مسألة كيف تسير النبوة بالنسبة للإرادة الإنسانية. فلابد أن واصل قد اهتم بالبحث في أن الأنبياء لا يصطفيهم الله فقط بل إنهم في الوقت نفسه يتحملون *أمانة* الرسالة الإلهية ويحفظونها بناء على اختيار منهم. إلا أن الله يعلم مسبقاً أنهم سيفعلون ذلك؛ لكنه لا يجبرهم عليه[١٠]. وهذا الرأي موجود في الغالب لدى المتأخرين من المعتزلة[١١].

---

(١) *الملل* ٣١، – ٥ – ٧/ ٦٤، ٩ – ١١.

(٢) *قاسم* ٧ – ٩.

(٣) في: Actas XI Congresso UEAI، ٣٨٦ – ٣٨٨.

(٤) Livre des Religions، ١٨٤ – ١٨٦، هوامش ٦ – ٨.

(٥) قائمة المراجع رقم ٣.

(٦) *التذكرة* ٤٥٠، المقطع قبل قبل الأخير.

(٧) أول من عرف المصطلح هو أبو هذيل (انظر ج- ٣-٢-٣-١-١-٤ في الجزء الرابع من هذا الكتاب. [هذا الرقم غير موجود في هذا الجزء من الأصل الألماني لهذا الكتاب؛ واعتماداً على السياق الأرجح أن يكون: ج-٤-١-٢-١-١-٤ (مراجعة الترجمة)]). تدور المسألة لدى ابن مَتُّوية عما إذا كان ينبغي الكلام عن الذات في لحظة النشأ باعتباره «كوناً» أو باعتبارة سكونا أو حركة. وقد ذكر إلى جانب واصل أحد «الجعفرين» وربما قد اعتمد هذا على واصل.

(٨) نص ٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب، انظر ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩) *فضل* ٢٤٠، ٩ – ١١ > ابن المرتضى، *المعتزلة* ٣٥، ٨ – ١٠.

(١٠) نص ٢٠ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١١) المرجع السابق، c.

ولذلك فمن السهل نسبة هذا الرأي إلى واصل. بيد أن معالجة المسألة نفسها قد تمت في القضايا الكلامية التي وردت مقترنة باسم الحسن بن محمد بن الحَنَفيَّة، وتم عرضها بطريقة مشابهة على يد *القدريَّة* الذين كانوا آنذاك محل هجوم[١٢].

هناك بعض الأمور التي نستقيها من التفاسير المتأثرة بالفكر الاعتزالي. لكن الاهتمام يدور فيها حول نقاط كانت فيما بعد على هامش الاهتمام الكلامي. فقد كان هناك إمعان في بحث طبيعة الجنة التي كان فيها آدم في ذلك الوقت؛ وقد علمنا ذلك من روايات أخرى[١٣]. ومن المفروض أن يكون واصل وعمرو، شأنهما شأن الحسن البصري، قد قالا بأن آدم قد عاش في نفس الجنة التي سيذهب إليها المؤمنون. وقد استنتجوا ذلك من أن كلمة جنَّة وردت مقرونة بأداة التعريف في سورة البقرة آية ٣٥، مما يدل على أنها الجنة المعروفة، أي جنَّة *الخُلد*،[١٤]. وهذا يعني أن الجنة التي وعِد بها بنو آدم كانت موجودة منذ البداية. وقد غدا ذلك الترادف مشكلة عند ضرار[١٥]. إلا أن الحسن فهم من الآية ١٦٩ من سورة آل عمران أن الشهداء سوف يواصلون حياتهم في الجنة [ولا تحسبنَّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يُرزقون]؛ فتلك الجنة لا بد أنها مأواهم قبل يوم الحساب كذلك. ولم يعترض واصل أو عمرو على ذلك[١٦]. والاعتراضات ضد مذهبهم ركزت تقريباً على أمور مختلفة. فقد أثير السؤال عن كيفية السماح للشيطان بأن يدخل جنة آدم إذا كانت تلك الجنة مخصصة للجزاء على الأعمال الصالحة، وقد كان هناك رأي بأنه إذا كان آدم قد دخل إلى جنة *الخُلد* فلم يكن ممكناً أن يُطرَد منها. وقد وردت في ذلك الأجوبة التالية: إن الشيطان ربما قد اقترب من حواء من خارج الجنة، حيث تختفي بذلك جنة آدم. وأن الجنة للخلد على الأعمال الدنيوية. وتلك يمكن أن تكون إرهاصات خاصة وأن الجبائي وبعض المعتزلة المتأخرين قد قالوا برأي الحسن

---

(١٢) Anfänge ٣٥ - ٣٧ § ٢. يظل محتاجا للمراجعة كون استخدام مصطلح *الأمانة* يمكن أن يشير إلى تفسير أساسي للآية ٧٢ من سورة الأحزاب.

(١٣) قارن مقالي المنشور في: Festschrift Abel ١٠٩ - ١١١.

(١٤) التبريزي، مجمع، المجلد الأول ٨٥، ١٣ - ١٥؛ ورد بصورة أقصر عند الطوسي، *تبيان*، المجلد الأول ١٥٦، ٨ - ١٠.

(١٥) انظر ج- ١-٣-١-٥-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٦) الطوسي، *تبيان*، المجلد الثالث ٤٦، سطر ٧ - ٩؛ قارن المرجع نفسه، المجلد الثاني ٣٤، ٨ - ١٠ في تفسير سورة البقرة آية ١٥٤.

وواصل[١٧]. بيد أن الإجابة الثانية تبدو وكأن الجنة قد ذهبت لفترة بينية، أي بعد حالة آدم. وذلك لم يكن ضرار ليتكلم به عن جنة *الخُلد*، بل كان عليه أن يتكلم عن جنتين مختلفتين. وربما أن واصل لم يفهم كلمة *خُلد* باعتبارها الخلود الأبدي، بل باعتبارها تعني «المكث لفترة طويلة»[١٨].

هناك مسألة أخرى يتفق فيها واصل مع الحسن، وتشير إليها الآية ٢٥ من سورة البقرة. فقد ورد في الآية عن أهل الجنة قولهم: « *كُلَّما رُزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رُزقنا من قبل، وأُتوا بِهِ مُتشابها* ». فهو يفسر ذلك بقوله: أي ما رُزقنا به من قبل في حياة غير الحياة الدنيوية. فالجنة سوف تظل كما يريد أن يقول شيئاً خاصاً بذاته. ولكي لا يكون الإطعام في الجنة ملفتاً فلا بد أن يعرف المتقون أن ما يبدو متشابهاً هو في الحقيقة مختلفاً[١٩].

ليس واضح كامل الوضوح من أين أتت تلك المعلومات. ربما أنها قد أُخذت من عمل واصل *كتاب معاني القرآن* (قائمة المراجع رقم ٧). ولأن واصل غالباً ما يُذكر مع عمرو فيمكن نسبة ذلك إلى تحقيقه *لتفسير* الحسن إليه. ولأن واصل أحياناً يذكر بدونه إلى جانب الحسن (كما في النقطة الأخيرة) فيمكن أن يرى في ذلك دليلاً على أنه بنفسه قد نقل أجزاءً من *تفسير* الحسن. والتوافق يمتد كذلك إلى مسائل فقهية. فواصل وعمرو كانا يعتبران *العُمرة* واجبة مثل الحج كما يرى الحسن ذلك. أما العراقيون، إبرهيم النخعي وزملاؤه الكوفيون فكانوا معارضين لذلك ويرون أنها سُنَّة حسنة (وردت *بلفظ مَسْنونة* عند الطوسي، *تبيان*، المجلد الثاني ١٥٥، ٢ - ٤ في ربطها بسورة البقرة، الآية ١٩٦). قارن بصفة عامة حول تلك المسألة HW 766 b، حول مصطلح *عُمْرَة*. - حول رأي واصل عن عذاب القبر وتفاصيل مسائل غيبية أخرى انظر ٢-٢-٦-٢-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

---

(١٧) قارن المواضع السابقة؛ أيضاً الطوسي، *تبيان*، المجلد الرابع ٣٩٨، ٥ - ٦ في تفسير سورة الأعراف، آية ١٩.

(١٨) حول مصطلح *الخلود* في الشعر الجاهلي قارن موللر Müller, *Labid*، ١٠٠ - ١٠١؛ كان يمكن اعتبار الشراء *خلوداً*، أي شيئاً يمنح البقاء. ولتفاصيل أخرى عن المسألة انظر د- ٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(١٩) الطبرسي، مجمع، المجلد الأول ٦٥، ١٥- ١٦؛ في هذا الصدد كذلك الطبري، تفسير، المجلد الأول ٣٨٥ - ٣٨٧.

٢-٢-٦-١-٩-١ قضايا معرفيَّة نظريَّة

تحتل الأخبار القليلة عن القضايا المعرفية النظرية مكانة خاصة. وهي مثل غيرها ليست كلها موثقة في صحتها، غير أنها تمس عصب التفكير الاعتزالي. إن حركة واصل التي نشرها بغرض الدعوة إلى فكره كانت تخاطب العقل عند بني آدم، ولم تكن تخاطب مشاعرهم كما كانت تفعل بعض الحركات الصوفية التي أتت بعد المعتزلة وانتشرت بنفس الغرض. فإذا نسب إليه الرأي فيما بعد بأن المعرفة لا بد أن تسبق العمل وإذا كان هذا المبدأ قد تطور من كلا المدرستين فإن هذا المبدأ يبدو ذو نغمة حقيقية. فلا بد وأن واصل قد اقتبس هذا من القرآن؛ حيث نُودي موسى بتلك الطريقة، عندما عرّفه الله بالله في سيناء ثم أمره بخلع نعليه، ثم أمره بإبلاغ رسالته (سورة طه، الآية ١٢). كما كان العامة يقولون، إن الذين لا يريدون الخسر لا بد أن يكونوا قد «آمنوا»، و«عملوا الصالحات»، وأخيراً «تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر» (سورة العصر، آية ١-٣)[١]. وهذا التفسير الأخير معقولاً لأن «آمنوا» في السورة تعني «عرفوا الله»[٢]. إن عبارة البشرى «تواصوا» تنسحب على الحق الذي ينتمي إلى مجال المعرفة وكذلك على الصبر الذي ينتمي إلى التمسك العملي. وليس من قبيل الصدفة أن يكون واصل في *كتاب الأوائل* لأبي هلال العسكري هو الذي ذهب إلى جدال غير المسلمين ووضع قواعد مكتوبة لذلك، بقيت فيما بعد معمولا بها[٣]. وقد أعطى واصل تلك الكتابات شكل *المسائل*[٤]. وربما أنها قد نُشرت على يد أتباعه. وقد أرسل تلامذته العراقيون مجلداً بتلك المسائل إلى «إخوانهم بالمغرب»[٥]. وقد روي أن أبا هذيل قد حصل من أم يوسف زوجة واصل التي عاشت بعده فترة طويلة،

---

(١) نص ١٩ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢) رأى الشريف المرتضى المشكلة كذلك عندما أخذ الرواية، فقد شرح «آمنوا» بمعنى «صدّقوا» وأعطاه بذلك درجة فكرية. بيد أن المقارنة توجد بالنظر إلى ربط كلمات القرآن كذلك عند أبي حنيفة (قارن نص ٢؛ ٥ f-g في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(٣) *الأوائل*، المجلد الثاني ١٣٤، ٢ - ٤ نقلاً عن الجاحظ؛ ترجمة Pines, Atomenlehre ١٢٦؛ وارد أيضاً لدى Bernard، في SI ٣٦/ ١٩٧٢/ ٢٦.

(٤) *فضل* ١٦٥، ١١. بالنسبة للشكل نفسه ربما أنه ليس حقيقياً، إذا ما كان نقض الحسن بن محمد بن الحنفية للقدرية صحيحاً. ربما يمكن أنه قال بها في الحجاز (انظر ٤-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٥) *كتاب المشرقيين من أصحاب أبي حذيفة إلى إخوانهم بالمغرب*، [كتاب في *الفهرست* لا يُعرف مُصَنِّفه] يحتوي على كتابات متعددة مختلفة (قارن مقدمة قائمة المراجع رقم IX)

قِمطرين من «كلامه»[٦]. حتى إذا ما كان قد قال برأيه في بعض الاختلافات الفقهية (الاختلاف في *الفُتيا*) - والتي كان يفهم فيها كثيراً - فربما أنه فعل ذلك ليشجع روح الاختلاف في الفتوى الدينية[٧].

لقد قام واصِل بتوضيح «الأصول»، إذا ما صدَقنا الرواية، في عدة جمل أساسية، حفظها لنا القاضي عبد الجبار، وكذلك أبو هلال العسكري مع اختلاف طفيف[٨]. وفي أحد المصدرين[٩] عُدِّدت وسائل التوصل إلى الحقيقة الدينية، أي ذلك الذي تناوله علم *أصول الفقه* فيما بعد. وهكذا فُهِم النص فيما بعد. وربما أنه قد تم تعداده بأكثر من العدد أربعة الخاص *بالأصول*[١٠]. إلا أنه في زمن واصل لم يكن الأمر قد تطور إلى هذا الحد. فلم يكن الإجماع قد اعتبر أصلاً من الأصول مستقلاً بذاته. ولم يكن *القياس* قد تبلور من *الاجتهاد* العام[١١]؛ الذي كان يرد هنا باعتباره «اجتهاد عقلي» أو «دليل عقلي». ولم يكن قد تم التفريق بين الفقه وعلم الكلام. ونحن نلاحظ ذلك في الأصلين الذين منحهما واصل اهتمامه، ألا وهما القرآن و *الخبر* (+).

كانت في القرآن طبقاً لنفس المبدأ لتلك الآيات حُجيَّة وهي الآيات التي لم تكن تسمح بوجود معنى مختلف. وقد اتبع واصل في ذلك اتجاهه بتحييد كل اختلاف مذهبي. بيد أن ذلك التفريق بين *المُحكمات* و *المُتَشابِهات* المُبيَّن في سورة آل عمران آية ٧ كان يمثل عنده مشكلة، كما كان الأمر نفسه يمثل مشكلة عند عبد الحميد بن يحيى، آخر وزراء بني أمية[١٢]. *والمحكمات* عنده ليست فقط هي كل مواضع الكلام

---

(٦) *فضل* ٢٤١، ١٨ - ١٩؛ انظر أيضاً ٢-٢-٦-١-٥ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) *فضل* ٢٣٦، ٩ - ١١، اقتباساً من أبي عمرو الزعفراني، وأبي عمر حفص بن العَوَام (تُقرأ هكذا!)، اللذان كانا ينتميان إلى دائرة أصحاب واصل (انظر ٢-٢-٦-٣-١-٢ و ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب). والصياغة بها لون تبريري كما لو أن الاشتغال *باختلاف في الفُتيا* لم يكن محبباً في الزمن التالي.

(٨) نص ٢١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٩) المرجع السابق، f.

(١٠) قارن التعليق على هذه الجملة. وقد خمَّن رضوان السيد أن الشافعي قد رد على هذا النص برسالته في الأصول (*الأمة والجماعة والسُلطة* ١٤٨).

(١١) انظر ٢-٢-٣-١ و ٢-٢-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(+) *الخَبَر* كلام يفيد بنفسه نسبه . انظر ابن حزم، الأحكام في أصول القرآن. (مراجعة الترجمة)

(١٢) انظر ٤-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب؛ في هذا الصدد انظر كذلك Schönig, Sendschreiben ٢١.

الصريح، بل هي على الأخص تلك المواضع التي يتبين منها أن هناك عمل محدد يؤدي إلى الخلود في النار، أي بكلمات أخرى تلك المواضع التي نتبين فيها أن فاعل هذا الأمر *فاسق*. وهذا الأمر يسري على الآية ٩٣ من سورة النساء حيث ورد الحديث عن القتل العمد، وقد ورد في الآية: «فجزاؤه جهنم (خالداً) فيها»، وليس الأمر كذلك بالنسبة للكذب أو للنظر الفاحش، حيث يعتبر ذلك ذنباً من الصغائر. وبالنسبة لمرتكبي هذه الصغائر لا بد أن يحتاط الإنسان في إصدار الحكم، لأن الله لم «يقل قولاً جازماً أنه سيعاقب على ذلك»[١٣].

قام كذلك مقاتل بن سليمان، أحد معاصري واصل الأوائل، بعرض كلمة *مُحْكَم* مرتبطة بقائمة الكلمات الموجودة في سورة الأعراف، آية ١٥١-١٥٣ (Wansbrough, Quranic Studies، ١٧٧). وقد ضَعُف حُكم كون «النظر الفاحش» مذموم بالاعتماد على أساس قرآني يقتصر بالضد (e contrario) على دعوة إلى غض البصر (قارن سورة النور، آية ٣٠ وسورة الحجرات، آية ٣). أما الآيات التي يأتي فيها الكذب مذموما فهي كثيرة، إلا أن العقوبة على ذلك ليست موصوفة وصفاً واضحاً. وفي الواقع يأتي في سورة البقرة، آية ١٠ أن *المنافقين* بسبب كذبهم «لهم عذاب أليم»، بيد أن العذاب الأليم لا يعني الخلود في العذاب.

الأمر الثاني الذي كان عائقاً بالنسبة له هو موضوع الناسخ والمنسوخ. ففي هذا الموضوع كان قد حدث جدل طويل[١٤]، لكنه ربما يكون كما قال أبو هلال العسكري أول من قال بأن النسخ ممكن فقط في الآيات ذات المضمون التشريعي وليس في الأخبار التاريخية[١٥]. وفي كتابات الزهري وأبي قتادة[١٦] كان هذا المبدأ من المبادئ المطبقة غير أنه لم يكن يصرح به. كما أنه قد ربط بينه وبين الخليل[١٧]؛ وقد أصبح فيما بعد من الموضوعات التي يتناولها أهل السنة.

الطبري، *تفسير*، ٢؛ ٣؛ ٤٧٢، ١ - ٣؛ أبو مقاتل السمرقندي، *العَالِم والمُتَعَلِّم* ٤٤، السطر الأخير وو السطران السابقان له؛ بالنسبة للفراء، قارن

---

(١٣) نص ٢٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.
(١٤) انظر ٤-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.
(١٥) نص le٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.
(١٦) انظر ٢-٢-٥-٦ في هذا الجزء من الكتاب.
(١٧) الطوسي، *تبيان*، المجلد الأول ٣٩٣، ٢ - ٤.

Wansbrough, Quranic studies ١٩٧ . حتى النصارى كانوا يعتمدون على ذلك. فقد عارض إلياس النسبي الوزير الحسين بن علي المغربي عندما انتقده بخصوص جلسة في عام ٤١٧هـ/١٠٢٦م، سورة البقرة، آية ٥٩، والتي يُوعَد النصارى فيها بالأجر من الله، بأن تلك الآية قد نسخت بالآية رقم ٧٩ من سورة آل عمران. (المشرق ٢٠/ ١١٨/١٩٢٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له ؛ حول مناسبة الموضوع قارن خ. سمير في : Islamochristiana ٣/ ٢٦٢/١٩٧٧).

تُعرف الآيات ذات المضمون التشريعي من شكل صياغتها، حيث يكون الكلام عن «الأمر والنهي»[١٨]. فسرعان ما ارتبطت نظريّة *النسخ* بالتفريق بين الجمل *الخبرية* وجمل *الأمر* .[١٩] وقد كان ذلك معلوماً لدى واصل باعتباره شرطاً عاماً. إلاّ أنه يروى أن واصل هو «أول» من قال بأن هناك أخباراً ذات معنى خاص وأخرى ذات معنى عام؛ وطبقاً لذلك يمكن اعتبار قوتها في البرهان[٢٠]. وتلك الفكرة جديرة بالوقوف عندها قليلاً، فعلم *أصول الفقه* المتأخر والذي كانت تلعب فيه تلك القضية دوراً هاماً[٢١] ، يعتمد كذلك على جمل الأمر والنهي[٢٢]؛ وهذا الموضوع لم يمكن تجنبه في علم التأويل الفقهي. على العكس من ذلك يبدو الأمر عند واصل وكأنه لم يفكر إلا في الأخبار؛ فهو يتكلم كذلك في حجيتها وليس في مجال تطبيقها. وهذا ربما يتضح من تفكيره في الأمور الجدلية أكثر من تفكيره في الأمور الفقهية. وقد اتهم المعتزلة المرجئة بعد ذلك دائماً بربطهم الآيات القرآنية التي تتوعد كل مرتكب للكبيرة وكل قاتل بالخلود في النار بغير المسلمين بصفة خاصة دون غيرهم[٢٣]. ولو أن واصل كان قد وضع ذلك ابتداء نصب عينيه[٢٤] لكان له موقف هنا يشبه موقفه من

---

(١٨) نص ٢١، e في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٩) المرجع السابق b.

(٢٠) المرجع السابق b-d.

(٢١) قارن من بين كثيرين: أبو حسين البصري، *المعتمد* ٢٠١ - ٢٠٣؛ الشيرازي، *التبصرة* ١٠٥ - ١٠٧ ؛ جولدتسيهر، *الظاهرية* ١٢٠ - ١٢٢ ؛ Turki, Polemiques ٨٤ - ٨٦ إلخ. في الوقت الحال انظر إلى رسالة الدكتوراه The Al- Abd Rafi'i Oyewumi Omotosho, Problem of al-amr in usul al-fiqh (PhD Edinburgh 1984).

(٢٢) قارن على سبيل المثال: الشيرازي، *التبصرة* ١٠٥، ٦ - ٧؛ Turki, Polemique ٨٦.

(٢٣) انظر ج-٢-٥-١ و ٣-٢-١-٣-٣-١ في الجزء الثالث و ٥-١-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٢٤) نقلا عن الطوسي، *التبيان*، المجلد الثاني ٥٨٨، المقطع قبل الأخير، نعود في هذا الموضع بالرواية إلى الحسن البصري ذاته.

موضوع تعريفه لكل من *المُحْكَم والمُتَشَابِه*.

فيما عدا ذلك كانت «الأخبار» بالنسبة له ليست مهمة فقط في إطار القرآن الكريم. فالأخبار هنا محفوظة بسلطة إلهية؛ أما في أي موضع آخر فكانت تحتاج لتصديقها إلى دليل آخر. وكان يجب حسب رأيه استثناء أن هؤلاء الذين يصدرون خبراً *يتواطأون* لينفذوا رأيهم، أو أنهم - إن لم يكونوا يعيشون في نفس المكان - أنهم كانوا قد تراسلوا لأجل هذا الهدف أو أنهم قد تواصلوا عن طريق أناس يرسلونهم لهذا الغرض. على العكس من ذلك لم يكن بإمكانهم أن يتفقوا على الحكم بالخطأ على أمر واضح وجلي[٢٥]. وتلك ليست سوى عوامل مختلفة في إطار بعينه، فالأخبار لا بد وأنها قد نشأت غير متعلقة ببعضها، وهنا يظهر أن ترابطها المنطقي والضمني لم تتم مراعاته. الموضوع إذن لا يتعلق بما يقال، بل بأن كثيرين يتفقون في قوله. أو كما ورد في موضع آخر بأن أية جملة لا تصبح دليلاً إلاّ إذا اتفق عليها بالإجماع، بمعنى أن الجملة تصبح في حكم الدليل إذا قالها أشخاص عديدون أو آمنوا بها[٢٦].

من حيث المبدأ يلتقي ذلك مع مبدأ *التواتر* المذكور في علم الحديث[٢٦a]، إلا أن واصل لم يستخدم هذا المصطلح، ولم يقل في أي مكان أنه يعني الأحاديث فقط. بل كان بالأحرى يقف عند تأملات كانت تُوضع في العصور القديمة دليلا على صدق الرواية، مثل السؤال التالي: كيف يتأكد المرء أن هناك مدينة اسمها الإسكندرية إن لم يكن قد دخلها يوماً ما؟[٢٧] لكن الحديث كان متضمناً تحت علم معين، وغالباً أنه لم يكن قد عرف بعد باعتباره علم خاص بذاته. والرواية كانت تعتبر بصفتها شيء تاريخي داخل جيل واحد بذاته حيث يروي المعاصرون لبعضهم في نفس المكان ذاته رواية لكنهم يتبادلونها على مدى أكبر فيما بين الكوفة والبصرة. إن وجود سلسلة رواة رأسية في رواية الحديث تتواصل عن طريق أشخاص عديدين حتى تصل

---

(٢٥) نص ٢١ a في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ قارن تناولي للفقرة في: La notion d'autorité au Moyen Age, ed. G. Makdisi und J et D. Sordel ٢١٣ - ٢١٤. للاطلاع على قبول ذلك عند الأصم انظر نص ١٣؛ ٣٥ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٦) المرجع السابق نص ٢٣ a.

(٢٦a) قارن الصياغة لدى الجاحظ، *عثمانية* ١١٦، ٤ - ٥.

(٢٧) قارن ملاحظة فان دين بيرج van den Bergh في: Avirroes' Tahafut al/Tahafut، المجلد الثاني ١٦، رجوعاً إلى ٥-١٦..

إلى الماضي وتتأكد من خلال الإسناد لم تكن قد تبلورت في نظر الناس بعد. فقد كان واصل لا يزال قريباً من جيل الصحابة. لذلك كانت الفكرة القائلة بأن التواتر يضمن صحة الحديث تلقائياً ما زالت فكرة غريبة عليه. إن الرواة يمكن أن يتفقوا، كما يمكن للجماعة أن تتحد على خطأ وعلى كذبة؛ على الرغم من أن لذلك تأثير كارثي(٢٨).

من الواضح أن ما كان يُوصَف بأنه حديث *الآحاد* الذي يُعرف بأنه حديث للنبي لم توجد فيه شروط المتواتر سواء أكان الراوي واحداً أو أكثر، ذو دليل كاف عند واصِل. من المحتمل أن حتى ذلك الحين لم يكن هذا يعني عنده أن العناء في جمع تلك الأحاديث لا حاجة له؛ حيث لم يرو أي شيء عن أية مواجهة له مع ممثلي علم الحديث. فواصل نفسه قد روى أحاديث عن الحسن البصري وغيره(٢٩). كما كان لواصل تقريباً تلاميذ في ذلك(٣٠). ولم يكن ليوجد في ذلك الوقت بعد أحديث نبوية كثيرة تكفي لتعاليمه وقد رويت من أكثر من طريق بصورة متطابقة، ولم تكن هناك محاولة جادة بعد في توفيق تلك المتوازيات بعناية. ولم يخلُ الأمر من السخرية أن يكون التأكيد على شهرة واصل فيما بعد بحديث ضعيف الرواية ومشكوك في صحته بوضوح، حيث كان نصه كما يلي: «سيكون من أمتي رجل اسمه واصل، يفصل بين الحق والباطل»(٣١).

٢-٢-٦-٢ عَمرو بن عُبيد

تتشابه المصادر في ذكرها للأب الروحي الثاني، عمرو بن عبيد، مع مصادر المعلومات عن واصل بن عطاء في عدم دقتها. فقد أصبح عمرو بن عبيد عنصراً من عناصر البناء التاريخي العام، لذلك يذكر في كل موضع، وغالباً بسيرة ذاتية خاصة به. بيد أن المادة العلمية الموجودة ليست ذات مضمون كبير. وعلى المرء أن يفرِّق

---

(٢٨) نص ٢٣ b في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٩) ميزان، المجلد الرابع ٣٢٩، ١٣؛ كذلك *فضل* ٢٤١، - ٥ - ٧.

(٣٠) *[كتاب] فضل [الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبَّار]*، ٩٠، ١٣؛ انظر أيضاً ٢-٢-٦-٣-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) *فضل*، [ترجمة واصل] ٢٣٤، ١ - ٣ > ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* = IM، ٢٩، ٩ - ١١: نقلاً عن كتاب المصابيح لابن يزيد بإسناد عن علي بن أبي طالب. هناك حديث آخر من هذا النوع، قارن *فضل* ٢٤١، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له (يبدو على النص أنه تالف).

بين الروايات المعتزلية والروايات غير المعتزلية، فالأخيرة قد أخذت عن سابقتها عن طريق الجاحظ كما هو الحال لدى واصل.

أورد الجاحظ في كتابه *البيان* أقوال كثيرة في *الزُهد* عن عمرو، والتي احتفظ فها الجاحظ لجمال تعبيرها. فعمرو عند الجاحظ زاهداً في المقام الأول كانت لديه براعة بلاغية واضحة. وقد بدأت بيانات سيرة عمرو الذاتية لدى المعتزلة في *كتاب المقالات* للكعبي. وقد تحدث الكعبي عن عمرو مرتين كما فعل في الحديث عن واصل؛ مرة ذكره من المعتزلة الحقيقيين (ص ٦٨، ٧ - ٩)، ومرة ذكره من البصريين، مجتمعاً مع كثير من «مؤيدي» حركة الاعتزال (ص ٩٠، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له). وهو يعتمد في ذلك على مجموعات عديدة من المصادر. والموضع الآخر هو نتاج لتحقيق مؤيد للمعتزلة لكتب سابقة في *الجرح والتعديل*، خصوصا قوائم أسماء القدرية. وليس لعمرو كتب في علم الكلام. ونفس الشيء لدى القاضي عبد الجبار (*فضل* ٢٤٢، ١ - ٣)، حيث يبدو عمرو بالدرجة الأولى زاهداً. والسبب في ذلك قد يكمن في أن ابن المرتضى لم يأخذ شيئاً على عكس عادته من القاضي عبد الجبار (*طبقات* ٣٥، ١٣ - ١٥). والشريف المرتضى ينفرد بذكر شيء إلى جانب كثير من الأمور المتفق عليها. وربما تعود تلك الأخبار إلى حياة (*أمالي*، المجلد الأول، ١٦٥ - ١٦٧). ويُعتبر *كتاب المروج* للمسعودي من أدبيات المعتزلة (*مروج*، المجلد الرابع، ٢٠٨ - ٢١٠/ المجلد الرابع ١٥٦ § ٢٤١٨ - ٢٤٢٠). وقد تناول عمرو أيضاً في *كتاب المقالات في أصول الديانات* (المرجع السابق، المجلد الرابع ٢١٢، ٧ - ٨/ المجلد الرابع ١٨٥، - ٤ ؛ حول الكتاب قارن: Khalidi, *Islamis Histography*، ١٥٧).

في أدبيات غير المعتزلة لا بد هنا من ذكر مؤلفي الكتب التي تتحدث عن الزنادقة. بعضهم مثل الملطي والبزدوي لا يعتبرونه معتزلياً على الإطلاق. والبغدادي هو من يتناول سيرته بهذا الاعتبار تفصيليا. فهو يتناول مدرسة مختلفة مستقلة لعمرو باسم «العمرية» (*الفرق* ١٠٠، السطر الأخير والسطران السابقان له/ ١٢٠ - ١٢٢). أما الشهرستاني فلا يفعل ذلك، فهو يصنف عمرو تحت «الواصلية» (*الملل* ٣٣، ٤ - ٥/ ٦٩، ١ - ٣؛ في هذا الصدد Gimaret, Livre ١٨٩، هامش رقم ٣٣). يؤكد الشهرستاني أن عمرو كان راوياً للحديث وكان معروفاً بكونه زاهداً (٣٤، ٧ - ٨/ ٧٠، ٥). وهذا الاتجاه في الزهد قد سُكِت عنه في أدبيات غير المعتزلة أو تم ذكره على الهامش لكونه أمراً إيجابياً. والاهتمام الأساسي كان بكونه راوياً للحديث، بيد أنه كان يوصف بكونه قدرياً يستنتج أموراً بعيدة طبقاً لقناعات خاصة به، وبأنه قد قاطعه الصالحون من

أصحاب الحديث الذين نشأوا في مدرسة الحسن البصري. والمادة تلك مجمعة هي وغيرها عند الفسوي (ت ٢٧٧هـ/ ٨٩٠ م) في كتابه *المعرفة*، المجلد الثاني ٢٥٩ - ٢٦١؛ عند عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت ٢٩٠هـ/ ٩٠٣م) في كتاب *السُنَّة*، ١٣١ - ١٣٣؛ عند العقيلي (ت ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م) في كتاب *الضعفاء*، المجلد الثالث، ٢٧٧ - ٢٧٩؛ عند الدارقطني (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) في كتاب *أخبار عمرو بن عبيد*؛ عند اللالكائي (ت ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م) في كتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٧٣٧ - ٧٣٩؛ عند الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)، *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٦٦- ١٦٨؛ فيما بعد خاصة عند الذهبي (*ميزان* رقم ٦٤٠٤؛ قارن أيضاً تاريخ الإسلام، المجلد السادس ١٠٧ - ١٠٩، وكذلك *السير*، المجلد السادس ١٠٤ - ١٠٦)، وعند الشاطبي (*الاعتصام* ١؛ ١٨٥، ٦ - ٨). وقد تناولتُ معظمَ تلك الأخبار في بحثي المنشور بعنوان Traditionistische Polemik gegen Amr b. Ubaid (بيروت ١٩٦٧) مشيراً في ذلك إلى رأي الدارقُطني. وسوف يتم تناولها هنا في هذا الفصل الفصول رقم ٢-٢-٦-٢-٥/٦، ورقم ٢-٢-٧. وبعض تلك الأخبار وردت عند ناجل Nagel, Rechtleitung und Kalifat ٣٢١ - ٣٢٣. ولا تعرف كتب *الطبقات* تلك المادة على سبيل الذكر. فقد أورد ابن سعد ملاحظة صغيرة جداً وغير مؤيدة (*طبقات*، المجلد السابع ٣٣، ١ - ٣). أما خليفة بن حياة، رغم أنه كان يعيش في البصرة، فلم يكتب عن واصل أي شيء في *طبقاته*. - وردت سيرة عمرو عند ابن خلكان في كتاب *وفيات الأعيان*، المجلد الثالث ٤٦٠ - ٤٦٢ رقم ٥٠٣، بعيدة عن تلك الملاحظات الجدلية.

٢-٢-٦-٢-١ سيرته

لا تكاد تُعرف ظروف حياة عمرو بن عبيد فيما بعد. ومما هو ملفت للنظر رغم ذلك أن بعض البيانات عن نشأته ما زالت محفوظة. ولأن تلك البيانات تشير إليه باعتباره مَولى وإلى أصله الغريب، فإن تلك البيانات يُشك في أنها وضعت لخدمة الرأي القائل بأن كل حالات الهرطقة في الإسلام صدرت من غير العرب[1]. وهذا لا يجب أن يعني في ذاته أن تلك المعلومات غير جديرة بالتصديق. ولدينا فقط دليل في أيدينا يبين سبب بقاء تلك المعلومة والاهتمام بها بشكل خاص، لكنها تتنافس مع معلومات

---

(١) Festschrift Meier [كتاب تذكاري] ٦١، و٦٦ - ٦٧؛ كذلك الجاحظ، رد *على النصارى*، في: *رسائل*، المجلد الثالث ٣١٥، السطر الأخير والسطر السابق له.

تكاد لا تتفق معها. وتلك المعلومات مدونة في كتب السير تحت اسم والد عمرو بن عبيد، وليست مرتبطة بصفة عامة بالملاحظات المعروفة عن عمرو بن عبيد نفسه. وقد تناولتُ نقاط الارتباط في موضع آخر بالتفصيل[٢]، وسوف اقتصر هنا على الخطوط الرئيسية.

طبقاً لأول رواية كان والد عمرو بن عبيد واسمه عبيد بن باب نساجاً التحق بشرطة ولاية البصرة وأصبح هناك في عصر الحجاج حاجباً عند واليه الحكم بن أيوب بن الحكم الثقفي. روي أن جده واسمه *باب* كان من الأسرى الذين جلبهم عبد الرحمن بن سمرة في منتصف الأربعينيات عن حملاته في منطقة كابل إلى سيستان ثم إلى البصرة. وبناء على ذلك فلا بد وأنه كان من الرقيق، لكنه كان قد قدم إلى المدينة بصفته حمّاراً كان له دُكّاناً معروفاً في المدينة باسمه، ويدل على ذلك بيت للفرزدق وجهه إلى حمّار يدعى باسم *باب*. وروي أن *باباً* كان *مولى لآل عرادة*[٣] الذين انتسبوا للعدوية. وقد كانوا أبناء إحدى النساء العدويات التي كان لها من مالك بن حنظلة التميمي ثلاثة أبناء، وكانوا لذلك منتسبين لبني تميم. وإلا جانب *آل عرادة* ظهر بنو العدوية وبنو تميم (خلفاً لذلك الولد من المرأة العدوية التي ينتمي إليها *آل عرادة*) وكذلك يربوع بن مالك باعتبار أولئك كلهم نقطة مرجعية لعلاقة المولاة حسب المصادر المختلفة.

من المثير للجدل تلك الصورة التي تعطي تأثيراً بالترابط ثم تناثرت بعد ذلك في رؤيتها النقاط التالية: ١) أن الشخص المدعو «باب» في بيت الفرزدق بكونه جد عمرو بن عبيد ليس هناك دليل عليه، ففي الملاحظة الهامشية القصيرة التي ذكر في إطارها ابن العربي ذلك البيت ليس هناك ما يؤكد ذلك. وليس هناك ما يؤخذ من الموضع ذاك إلا أن «باب» كان حمّارا. ٢) أن الحمّارين لم يكن لهم مكانة اجتماعية متدنية فقط، بل إنهم لا يعتبرون كاملين في جانب اندماجهم الديني والأخلاقي، أي في عدالتهم. غير ذلك فربما أنه في النصف الثاني من القرن الثاني، أي بعد موت عمرو بن عبيد قد حدث أن أحد موظفي الدولة قد حرمهم الحق في الشهادة[٤]، هم والنسّاجون (!). وبهذا يكون جد عمرو بن عبيد وأبوه قد انتقلا إلى طائفة غير

---

(٢) في: MUSJ ٥٠/ ١٩٨٤، ٧٣٣ - ٧٣٥.

(٣) كذلك مثل *العَرَادَة*: والعَرَادَة هي حشرة الجَرَادَة الأنثى.

(٤) انظر ٢-٢-٦-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

المعترف بهم اجتماعياً. ٣) كان الارتباط بالكبار يعتبر سبة، والأكثر من ذلك هو عندما يشد عبيد من أزر الحَجَّاج. وحالة عدم الاعتراف الاجتماعي تلك التي وردت في سياق كونه نساجاً أصبحت من خلال هذا الوضع أسوأ، حيث لم يكن سوى حاجباً، ولكنه وضع نفسه أداة في يد الطاغية. ٤) أن التصورات التي ذكرت فيما سبق أن الهرطقات والبدع كانت ذات منشأ خارجي قد تم توضيحها بصورة ملموسة أكثر بأن الاضطراب يرجع إلى ذرية أسرى الحرب أو زرية أسيرات الحرب من الإماء. وهذا يعتبر كما ورد عن سفيان بن عيينة عن عروة بن الزبير (ت ٩٤هـ/ ٧١٣) من الإسرائيليات. وقد أوضح هو بنفسه بهذه الطريقة انتشار استخدام *الرأي* في الفقه في زمانه[٥].

أهم هذه النصوص لهذه السلسلة الأولى من الرواية هي: الشريف المرتضى، *أمالي*، المجلد الأول، ١٩٦، سطر ٧ - ٩؛ ابن قتيبة، *معارف* ٤٨٢، ١٥ - ١٩؛ تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٦٦، ٦ - ٨، من المثير في ذلك أن المرتضى الذي ينتهج منهج المعتزلة ينسب اقتباساته إلى الجاحظ والكعبي. ولم يكن يعلم المرء في أوساط المعتزلة مبكراً كيف كان يسير الأمر وكذلك لم يكن يدرك على وجه الخصوص النية المحقرة لتلك الأخبار. ولم يذكر القاضي عبد الجبار إي شيء من ذلك في سرده لسيرة عمرو (*فضل الاعتزال* ٢٤٢، ١ - ٣).

الخط الثاني للرواية يرد في كتابات *الجرح والتعديل*. طبقاً لذلك كان عُبَيد بن بَاب مولى أبي هريرة روى عنه أحاديثاً. وقد روى بعضها لعبد الله بن عون (ت ١٥١هـ/ ٧٦٨م)، وهو من معاصري عمرو وكان تلميذاً معه عند الحسن البصري. ونحن لا نعلم شيئاً في تلك الكتب عن باب. ولا بد وأن عبيد قد ارتبط بأبي هريرة قبل عام ٥٨هـ/ ٦٧٨م. فقد مات أبو هريرة طبقاً لأكثر التواريخ احتمالا في هذا العام. وربما أنه كان في الأصل عبداً؛ ولعلّ اسمه عبيد (وليس عبيد الله) كان يشير إلى ذلك. ولا بد أنه كان في ذلك الوقت في فترة الشباب، كما أن تتابع الأجيال في نسبه لابنه عمرو وفي ارتباطه بعبد الله بن عون بعيدة، ولكنها ليست مستحيلة. وربما قد تم استنتاج المعلومات من الأسانيد التي استوحت العلاقة بعمرو بن عبيد بعد ذلك. وتلك العلاقة يدَّعيها البخاري (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)[٦] وابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ/

(٥) انظر المرجع السابق ٢-٢-٦-١-٤.

(٦) *تاريخ*، المجلد الثالث٤٤٣ رقم ١٤٤٢.

٩٣٨م)[٧]، ويرفضه على العكس من ذلك الفسوي (ت ٢٧٧هـ/ ٨٩٠م)[٨] وابن ماكولا (ت ٤٧٥هـ/ ١٠٩٥م) اعتماداً على فتوى ليحيى بن معين (ت ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م)[٩]، أما الذهبي فقد أبقاها[١٠]. لكن من السهل إدراك أنها محل جدل، وأي شخص كان حاضراً خط سلسلة الرواة الأول ما كان ليقبلها. بالإضافة إلى ذلك فقد ورد أن عبد الله بن عون قد اعتبره الجيل التالي واحدا من أكبر المعارضين في الجدل حول *القَدَر*[١١]. وقد بات من المعلوم أنه قد قاطع عمرو ولذلك كان من الصعب الاعتراف بأنه كان قد روى أحاديثاً عن أبيه.

لقد أظهر عدم تأكد ذلك كله أن هناك سلسلة نسب أخرى لعمرو، وهي عمرو بن قيسان بن باب[١٢]، أو عمرو بن عبيد بن قيسان بن باب[١٣]. ولو كان الاسم الأول ليس خطأ في سلسلة الرواية، فهذا يعني أن اسم عمرو بن عبيد «المتمسك به» لا يخلو من شك. ولن تساعدنا أية إشارات أخرى عن صلات القرابة. في *لؤلؤيات* مكحول النسفي (ت ٣١٨هـ،/ ٩٣٠م) ورد ذكر أخ لعمرو باسم يعلى ابن عبيد[١٤]. ومن الواضح أنه يأتي أيضاً في مواضع أخرى[١٥]. وفي تاريخ هارون بن حاتم نسمع أن يعلى بن عبيد قد ولد في عام ١١٧ هـ في *ليلة عرفة* أي التاسع من شهر ذي الحجة (= ٣٠ ديسمبر ٧٣٥)[١٦]. وطبقاً لذلك فإن عمرو يكون أكبر سنا من أخيه. بيد أن المقصود هنا هو على الأرجح راوي الحديث أبو يوسف يعلى بين عبيد الطنافسي الكوفي، الذي توفي في عام ٢٠٩هـ/ ٨٢٤-٨٢٥م[١٧]. بالإضافة إلى ذلك لدينا شيء

---

(٧) *الجرح والتعديل*، المجلد الثالث ٤٠٢ رقم ١٨٦٣.

(٨) *معارف*، المجلد الثاني ١٢٦، ٥ - ٦.

(٩) *إكمال*، المجلد الأول ١٦١، السطر الأخير والسطر السابق له.

(١٠) *مُشتبِه* ٣٧، ٧، *والميزان* رقم ٥٤١٤.

(١١) انظر ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) البخاري،٣؛٢؛ ٣٥٣، ٤.

(١٣) ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، ٣؛ ١؛ ٢٤٦، ١٢ - ١٣.

(١٤) مخطوط آيا صوفيا ٤٨٠١ [في المكتبة السليمانية، اسطنبول] (قارن: سزكين، تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schrifttums). لم أقم للأسف بتدوين رقم الشريحة.

(١٥) *فضل* ٢٥٠، ١٢ = نص ١٠؛٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ وكذلك بدون ذكر اسم عند ابن أبي عون، *الأجوبة المُسَكِتة*، ١٣ رقم ٦٠.

(١٦) RAAD، ٥٣/١٩٧٨/١٣٩، ٥ - ٦.

(١٧) خليفة، *طبقات* ١٤٠ رقم ١٣١٢ و *ميزان* رقم ٩٨٣٨. ولا بد من عدم نسيانه في روايات الملطي =

عن *ابن أخيه* واسمه فضالة والذي رويت معارضته لعمرو في كل ما يقول[١٨]؛ وربما كان ذلك ابن لأخيه المذكور آنفا. وقد ورد عند القاضي عبد الجبار *عَديل* له اسمه عبد السلام بن مهاجر الأنصاري[١٩]. غير أنه ليس هناك ما يمكن استنباطه عنه. في النهاية كان عمرو مصاهراً لواصل بن عطاء؛ فقد كان واصل متزوجاً من إحدى أخواته[٢٠]. ومن كنيته بأبي عثمان (المذكورة غالباً) وأبي مروان[٢١] ربما يستنتج أن له أولاداً بتلك الأسماء. وتذهب كتب سير المعتزلة أنه قد ولد في نفس العام الذي ولد فيه واصل، أي عام ٨٠هـ/ ٦٩٩م[٢٢]. وربما لم يكن عمرو من البصرة أصلاً. وقد روي أنه قال عن نفسه أنه نشأ في سيراف وأنه كان *غُلاماً* هناك[٢٣].

أما تاريخ الوفاة فيحدد إمّا بعام ١٤٣هـ أو ١٤٤هـ. وقد حدد عام الوفاة بـ١٤٣هـ عند البخاري[٢٤]، وزكريا بن يحيى الساجي (ت ٣٠٨هـ/ ٩٢٠م)[٢٥]. ويذهب إلى تحديد عام ١٤٤ هـ لوفاته ابن سعد[٢٦]، وخليفة بن حياة[٢٧]، والأزدي[٢٨]، وابن النديم[٢٩]، والمسعودي[٣٠]، والمرتضى[٣١] وكثير من المصادر المقتبسة في كتاب

= [الشافعي]، التنبيه [والرد] ٨٥، ١٩/ ١١١، - ٧، والقيسي، *أدب القاضي* ٢٣، ٧. عن أخيه محمد قارن *ميزان* رقم ٧٩١٧.

(١٨) *تاريخ بغداد* ١٢ ؛ ١٧٧ ، ١٦ - ١٧.

(١٩) *فضل* ٢٤٨، - ٦؛ وردت الحكاية نفسها دون ذكر أسماء عند الجاحظ، *البيان*، المجلد الثالث ١٤٢، ٩.

(٢٠) انظر ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب .

(٢١) الكليني، *الكافي*، المجلد الأول ١٧٠، - ٧.

(٢٢) قارن المرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٦٩ ، ١٥ ، نقلا عن حياة، *فهرست* ٢٠٣، ١٠ - ١١، نقلا عن الكعبي؛ الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٨٧، ١١. وانظر كذلك ٢-٢-٦-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٣) *فضل* ٢٤٣، ٦ - ٧، غير أن ذلك ورد في سياق قصصي. وللتعرف على جماعة المعتزلة في [مدينة] سيراف [في جنوب إيران] انظر ج- ٧-٥ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٢٤) *تاريخ*، المجلد الثالث ٣٥٣، ٢.

(٢٥) *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٨٦، ١٠ - ١٢، رجوعاً إلى كتاب الضعفاء (قارن العمري، *موارد الخطيب*، ٣٢٤ - ٣٢٦).

(٢٦) المجلد السابع ٣٣، ١ - ٣.

(٢٧) *تاريخ* ٦٤٧، ١١.

(٢٨) *تاريخ الموصل* ١٨١، ٣.

(٢٩) *الفهرست* ٢٠٣، ١٣.

(٣٠) مروج، المجلد السادس ٢١٢، ١/ ٤ ١٥٨، ١١، والمجلد السابع ٢٣٤، سطر ٩/ ٥ ٢٢، -٧.

(٣١) *أمالي* ١/ ١٦٩، ١٦، نقلاً عن حياة.

تاريخ بغداد[٣٢]. والتناقض يتضح تقريباً من أن عمرو قد مات أثناء عودته من الحج[٣٣]. فقد ترك البصرة قبل ذي الحجة من عام ١٤٣ هـ، ولم يعد إليها ثانية. ولأنه قد دفن في مَرَان[٣٤]، التي تبعد عن مكة بمسيرة أربعة أيام، فمن المحتمل أن تكون وفاته قد حدثت في بداية عام ١٤٤هـ. ويناسب ذلك ملاحظة الكعبي أن إبراهيم، أخا النفس الزكية، قد قام بثورته في البصرة بعد عام من وفاة عمرو بن عبيد[٣٥]. وليس هناك من شك في أن عمرو لم يعايش تلك الثورة[٣٦]. لهذا السبب يعتبر تحديد تاريخ الوفاة بعام ١٤٥هـ/ ٧٦٢م عند المسعودي، *مروج الذهب*، المجلد السادس ٢١٢، ٢/ ٤ ١٥٨، ١٢، متأخراً تماما، وكذلك عام ١٤٨هـ/ ٧٦٥م، كما هو الحال في *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٨٧، ١٧ - ١٨، نقلا عن ابن حنبل. كما أن تحديد الوفاة بعام ١٤٢هـ/ ٧٥٩ كما هو الحال لدى البخاري[٣٧] وفي تاريخ بغداد ،المجلد الثاني عشر ١٨٦، ٥ و ٨ - ٩، يعتبر مبكراً بسبب لقائه بالمنصور[٣٨]. وتعتبر الرواية القائلة بأن سليمان بن علي بن عبد الله بن عباس قد صلى صلاة الجنازة على عمرو بن عبيد[٣٩] هي بالتأكيد خطأ؛ حيث مات سليمان بالبصرة في جمادى الثاني عام ١٤٢هـ/ أكتوبر ٧٥٩م[٤٠].

يبدو أن عمرو كان من حيث المهنة نساجاً. غير أن هذه الرواية متأخرة[٤١]، وربما أنها قد انتقلت من أبيه إليه[٤٢]. ولو أن ذلك صحيحاً لاتضحت بذلك الصلة

---

(٣٢) تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٨٧، ١ - ٣ نقلا عن كتاب للغوي أبي عبيد؛ كذلك ١٨٧، ٥ - ٦ نقلاً عن الواقدي؛ ١٨٦، ١٩ - ٢١ نقلاً عن حاتم بن عدي؛ ١٨٦، ١٧ - ١٨ نقلاً عن أبي نعيم إلخ.

(٣٣) *الفهرست* ٢٠٣، ١٣.

(٣٤) *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٨٧، ١٠؛ ياقوت تحت كلمة *مران*؛ الحربي، *مناسك* ٦٠١، ٤ - ٦.

(٣٥) *مقالات* ١١٩، - ٤ - ٥.

(٣٦) المرجع السابق ١١٩، ١٠ - ١١؛ انظر ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٧) انظر فيما سبق هامش٦٣٤.

(٣٨) انظر ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٩) ابن قتيبة، *معارف* ٤٨٣، ١٢.

(٤٠) الطبري، المجلد الثالث ١٤١، ٣.

(٤١) *ميزان*، المجلد الثالث ٢٧٩، ١٢، نقلا عن الفسوي، لكن ليس في الجزء المتبقي من عمله *كتاب المعارف والتاريخ*.

(٤٢) انظر ٢-٢-٦-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

بينه وبين واصل. ونسمع إلى جانب ذلك أن عمرو كان يملك بيتاً كان يؤجره للسعَّافين وكان يأخذ لقناعته ديناراً واحداً فقط أجرة للبيت[٤٣]. ويذكر ابن النديم أنه كان متوسط الطول[٤٤].

٢-٢-٦-٢-٢ قراراته السياسيَّة

لم تلتق حياة عمرو بن عبيد مع السياسة سوى في حدثين اثنين وقعا في خلافة يزيد الثالث وفي لقائه بالمنصور؛ ولكليهما تُوَسِّع المصادر مساحة كبيرة من الاهتمام. فمن الواضح أنه كان يساند يزيد الثالث أثناء خلافته. وقد وصفه الشهرستاني بكونه *داعياً* لهذا الخليفة[١]. وقد دافع عن هذا القرار متذكراً للماضي، وكان ذلك في الغالب رداً على تمجيد عمر الثاني (عمر بن عبد العزيز)، وهو الخليفة الأموي الوحيد الذي كانت له وجاهة في العصر العباسي، وكان ذكر عمر يهدد بالتغطية على ذكر الخليفة يزيد الثالث، حيث قال عمرو بأن يزيد قد حكم بالعدل وبدأ في ذلك بنفسه. لقد قتل ابن عمه (الوليد الثاني) طاعة لله، وقد نقص من *عطاء* بني أمية كما نقص أولئك من عطاء رعيتهم قبل ذلك، وأنه قد أخذ على نفسه *عهداً* وشرطاً (بأنه سيتخلى عن الخلافة إن طلب منه أحد). باختصار، لقد تحدث مثل الحسن البصري (الذي كان قد مر آنذاك عقد ونصف على وفاته)[٢]. يظهر الأمويين في رأيه هنا باعتبارهم *جبابرة*. وقد روي أيضاً عن عمرو وصفه لأهل الشام بأنهم *فاسقون*[٣]. وقد انتقد نافع، الذي كان مولى لعبد الله بن عمر والذي كانت له شهرة كبيرة باعتباره من رواة الحديث في الحجاز، والذي من المحتمل أنه كان قد تَعَرَّف عمرو عليه بنفسه[٤]، في قوله بأن كل ما يقوله الخليفة (الأمير) على المنبر *فريضة*[٥]. وقد روى عن الحسن البصري حديثاً نصه: «إذا رأيتم معاوية على المنبر [منبري] فاقتلوه». وهذا الحديث لا يمكن فهمه سوى بأنه كان في السنوات الأخيرة لحكم الأمويين لتبرير انقلاب يزيد، ومما يذكر

---

(٤٣) *فضل* ٢٤٨، ١٣ - ١٥ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، المجلد الثالث ١٥٦، ١ - ٢.
(٤٤) *فهرست* ٢٠٩، ١١.
(١) *الملل* ١٧، ٢٩/١٥، ٥.
(٢) الكعبي ١١٧، ٧ - ٩ > ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* ١٢٠، ١٢ - ١٤ (باختصار).
(٣) العقيلي، *الضعفاء*، المجلد الثالث ٢٨٣، ١٠ - ١٢.
(٤) توفي نافع في عام ١١٧هـ/ ٧٣٥م؛ ربما كان عمرو مع الحسن البصري في الحجاز في ذلك الوقت (انظر ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب).
(٥) الكعبي، *قبول الأخبار* ٦٣، ١٥ - ١٧.

أن أيوب السختياني وهو أحد معاصري عمرو في البصرة ومعارضيه الذي كان قد استنكر قتل الوليد الثاني(٦)، كان قد قال بعدم صحة ذلك الحديث(٧).

يبقى من غير الواضح كيف كان عمرو يتصرف حيال الأمور المختلفة الأخرى. فقد كان من المعلوم - ومن العجيب كذلك - أنه لم يكن مصاحباً لواصل عند لقائه بعبد الله بن عمر بن عبد العزيز، الذي كان والياً ليزيد الثالث(٨). لقد زالت الحركة القدرية التي حدثت في تلك الفترة بسرعة، ولم يكن هناك وقتاً للنشاط(٩). وقد اتُهم فيما بعد بأنه لم يستغل اللحظة المناسبة، وظل جباناً(١٠). بيد أنه كان قد رأى أن الأسس لا بد من تخطيها حدود البصرة، ولذلك فقد تراسل مع ابن شبرمة، وهو الفقيه ذو التأثير البالغ في الكوفة (٧٢هـ/ ٦٩١م - ١٤٤هـ/ ٧٦١م)(١١). فقد طالبه عمرو *بالجهاد* ودلل على ذلك بمبدأ *الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*. غير أن ابن شُبرُمِة رفض الأمر برده في أبيات من الشعر، قائلاً بأن *الأمر بالمعروف* ليس إلا *نافلة*، ومن لا يقدر عليه فلا وزر عليه. وعلى كل حال فلا يجب أن يتم بالسيف(+).

وكيع، *أخبار القضاة*، المجلد الثالث ٩١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ وبشكل مختلف بعض الشيء كذلك المرجع السابق ١٢٣، - ٦ -

---

(٦) *الأغاني*، المجلد السابع ٨٢، ١٠ - ١١.

(٧) ابن حنبل، *العلل* ١٣٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له رقم ٨١٨؛ تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٨١، ١٦ - ١٨؛ الذهبي، *السير*، المجلد السادس ١٠٥، ٤ - ٥؛ السيوطي، *اللآلئ*، المجلد الأول ٤٢٥، ٥ - ٧. وعند السيوطي فيما قبل ذلك أسانيد أخرى (٤٢٤، - ٤ - ٦). وقد روى القدري المكي عباد بن كثير قول كهذا (الذهبي، تاريخ، المجلد السادس، ص ١٠٨، ٨ - ٩؛ للاطلاع على سيرة ذلك الرجل انظر ٤-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب). وقد أراد الحزب المعارض لهذا الحديث أن يقرأ الرواية «فاقبلوه» بدلاً من «فاقتلوه».

(٨) البلاذري، *أنساب* a ٩٠، - ٩ -١١؛ مختصراً في *وفيات الأعيان*، المجلد الثالث ٤٦٠، - ٤ - ٦. وحول هذه الواقعة انظر ٢-٢-٦-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب .

(٩) انظر ١-٢-٤-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٠) انظر ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١) عنه انظر دائرة المعارف الإسلامية EI2، المجلد الثالث ٩٣٨ دون ذكر الاسم؛ الشيرازي، *طبقات* ٨٤، ٤ - ٦.

(+) قال عبد الله بن شُبرُمَة:

الأمر يا عمرو بالمعروف نافلة ... والعاملون به لله أنصارُ
والتاركون له ضعفاً لهم عُذر ... واللائمون لهم في ذاك أشرارُ
الأمر يا عمرو لا بالسيف تشهره ... على الأئمة إن القتل إضرارُ

انظر سيرة أعلام النبلاء ، الذهبي (مراجعة الترجمة)

٨. والسياق التاريخي يظل غير جازم كما في مثل كل تلك الروايات. ويمكن هنا استحضار عصر ثورة النفس الزكية إلى الذاكرة. غير أن عمرو قد تراجع آنذاك (انظر فيما يلي). بالإضافة إلى أن أصحاب الثورتين كانا قد ماتا ولم يعايشا الثورتين طويلاً. وإذا كان عمرو قد تحدث عن فريضة *الأمر بالمعروف* فإنه من المحتمل قد اعتمد في ذلك على سورة آل عمران الآية ٢١، حيث تتحدث عن *الأمر بالقِسط* (قارن *فضل* ٢٤٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له مع الطوسي، *تبيان*، المجلد الثاني ٤٤٢، - ٤ - ٥). وروي أنه نصح أهل الجبال الذين اشتكوا له الظلم الذي يوقعه عليهم الكبار بالثورة قائلا: «موتوا كِراماً» (العقيلي، *ضعفاء*، المجلد الثالث ٣٨٣، ٣ وما يليه >*ميزان*، المجلد الثالث ٢٧٨، ١ - ٣).

٢-٢-٦-٢-٢-١ علاقته بالمنصور

بعد انتصار العباسيين بقي عمرو أيضاً صامتاً. ولم يتعامل معهم إلا في نهاية حياته، وكان ذلك في عصر المنصور. حيث كان للأمر علاقة بالأحداث التي سبقت ثورة النفس الزكية وأخيه إبراهيم. وقد بالغت الرواية في وصف ذلك اللقاء بين عمرو والخليفة، كما أن الدراسات الإسلامية قد اعتبرت تلك الصورة صحيحة لوقت طويل. وقد رأي هـ.[هنريك] س. [صمويل] نيبرج H. S. Nyberg أن عمرو كان «صديقاً مخلصاً للمنصور»، الذي أصبح «أباه الروحي»[١]، وكذلك يبدو و. [وليام] م. [منتوجمري] وات W. M. Watt متأكداً في كتاباته بأن عمرو بشهرته في الزهد كان «معروفاً في بلاط المنصور، وكان يتحدث إليه في مسائل دينية وأخلاقية، وكان يرفض أي عطاء»[٢]. غير أن الأمر لم يكن يتعلق بكون المنصور كان يبجل عمرو وبأنه كان يستنصحه، بل الأرجح أنه كان يشك في تآمره وكان يخاف من الأعمال المعادية للدولة التي يمكن لأتباع عمرو القيام بها. غير أنه من الصعب ربط الظروف ببعضها. فالتمرد قد باء بالفشل، والمعتزلة لا بد وأنه تحتم عليهم أن يؤكدوا إخلاصهم للدولة. يعد ذلك أرجح من القول بأنهم ساندوا المتمردين بالفعل بعد موت عمرو. وتعكس الروايات المختلفة المحاولة لتبرير هذا القرار أو لانتقاده أكثر من إخبارها عن الموقف الحقيقي.

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية EI2، المجلد الثالث/ ٨٥٢ a، انظر تحت كلمة *المعتزلة*.

(٢) المرجع السابق، المجلد الأول 4a٤٥ ، انظر تحت اسم عمرو بن عبيد.

يُفترض بالطبع أن عمرو لم يعايش التمرد بنفسه وأن تاريخ الوفاة الذي افترضناه صحيحاً. بيد أن الكعبي يؤكد بقوله إن المعتزلة «*ما* خرجت» حتى وفاة عمرو (قارن *مقالات* ١١٠، السطر الأخير > القاضي عبد الجبار، *فضل* ٢٢٨، ١٢). لنفس السبب من السهل أن يُنسب إليه القول بأن محمد بن عبد الله هو «الدم البريء» والذي سوف يلقى حتفه عند حجارة الزيت - تنبؤ وجد مغزاه حين لم يكن عمرو يستطيع مساندته (*فضل* ٢٢٦، ١٥ - ١٧، نقلاً عن تلميذه عثمان بن الحكم الثقفي. وللتعرف عليه انظر ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب). وقد انتشرت المقولة - فيما بعد؟- باعتبارها حديثا (ابن عِنبة، *عُمدة الطالب* ١٠٥، ٨ - ٩).

قام المنصور بسجن عبد الله بن الحسن الذي كان يعتبر هو المتحدث باسم العلويين، وذلك بعد قدومه من رحلة الحج من الحجاز في عام ١٤٠هـ. وقد علم من خلال أحد جواسيسه بموافقته على الخطط التمرديَّة لولديه محمد وإبراهيم[٣]. وقد ظهر في الواقع أول الأخين فيما بعد وهو محمد النفس الزكية بالبصرة للاطلاع على فرص هذا المشروع. ولم يبق طبقاً للرواية سوى ستة أيام هناك، ثم أصبحت الساحة تحت قدميه ساخنة. لأن رد فعل المنصور لم يتأخر، فقط ظهر مصحوباً بجمع كبير على الأرجح في مدينة البصرة حيث عسكر عند *الجسر الأكبر*[٤]. وكما يزعم أبو هذيل الزعفراني، أحد تلاميذ واصل[٥]، بأن المعتزلة قد دفعوا عمرو إلى البحث عن الخليفة وبذل الولاء له[٦]. وقد قام عمرو بذلك فيما يبدو مضطراً، إلا أن هذا هو تأويل جيل كان ما يهمه هو الإشارة إلى أن هذا التفكير الواقعي ذي التأثير القليل لم يكن ليبادر به من تلقاء نفسه، بل لم يكن ليبادر به أصلاً.

كان هناك عدد غير قليل قد رفضوا هذا القرار. وتشير الدوائر المؤيدة لآل علي

---

(٣) قارن المرجع السابق، ٤٥٦، تحت اسم *عبد الله بن الحسن* والمجلد الثالث ٣٩٣ - ٣٩٥، تحت اسم *إبراهيم بن عبد الله*. وهناك عرض روائي لخدعة المنصور في كتاب Livre des Ruses، الذي ترجمه R. Khawam (في هذا المرجع ٢٠١ - ٢٠٣).

(٤) على العكس من «*الجسر الأصغر*». وكان هذا الجسر يؤدي عبر نهر دجلة، قارن: صالح العلي، *خطط البصرة* ١٥٨.

(٥) لمعرفة سيرته انظر ٢-٢-٦-٣-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب؛ انظر أيضاً: Muth, Der Kalif al Mansur ٣١٥ - ٣١٦، هامش رقم ٩٦٣ تم التعرف عليه بشكل خاطئ.

(٦) الطبري، المجلد الثالث ١٤٨، ١٧ - ١٩.

أن أصحاب عمرو كانوا كثراً. «عندما كان يخلع نعليه[٧]، كان ثلاثون ألفا يخلعون نعالهم». غير أن هذه الدوائر قد روت أيضاً أنه كان قد تعلل أمام النفس الزكية بحجج كاذبة[٨]. فكان سبب حذره إذن لا ينحصر في حتمية انسحابه من انتفاضة الخليفة لاسترداد السلطة. وفي أوساط المعتزلة كان يُعتقد بأنه لم يحدث شيء كبير على يد هؤلاء الثلاثين ألف كما في زمن اليزيد. هناك شخص اسمه أيوب القساس، ربما أحد أصحاب عمرو، روي بأنه هاجمه قائلاً له بأنه يرى زوال دينه، أي زوال مذهبه الديني[٩] دون أن يفعل شيئاً رغم أن معه ثلاثين ألفاً يأتمرون بأمره، وروي بأنه رد على ذلك قائلاً أنه لا يوجد سوى ثلاثة يأخذون الأمر على محمل الجد[١٠]. وكلا الخبرين متعلق تقريباً بالآخر. ومن الطريف أنهما يذكران نفس العدد الكبير. والروايتان يفترضان بذلك بأن المعتزلة لم تكن فرقة دينية فحسب، بل كانت منظمة حربية سياسية كذلك تكونت من مجموعات قادرة على الحرب في ظروف *الأحداث التالية*[١١]. وكان عند المنصور تبريراً لاضطرابه أمام التمرّد بعض الشيء[١٢]. وهناك رواية معتزلية تستحضر الخوف على لسان المنصور من أنه إذا قرر عمرو مساندة أمر العلويين فليست البصرة وحدها من سيسانده، بل كذلك مكة والمدينة والبحرين واليمامة واليمن والأهواز وفارس وخراسان - وربما كان ذلك إشارة إلى شبكة من

---

(٧) حركة تدل على التمرّد؛ وقد كان خلع الحذاء يعتبر رمزا للولاء (جولدتسيهر Goldzieher, Abhandlungen، المجلد الأول ٤٧ - ٤٨).

(٨) أبو الفرج الأصفهاني، *مقَاتل الطالبيين* ٢٠٩، ٣ - ٥.

(٩) حول مصطلح «*دين*» انظر Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft، المجلد الأول ١٤ - ١٦؛ انظر أيضاً ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب و د- ٤ في الجزء الرابع من الكتاب.

(١٠) الطبري، المجلد الثالث ١٤٩، سطر ٧ - ٩؛ قارن ذلك مع ما ورد في ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب. وقد ورد عدم رضى أصحابه كذلك في الرواية الموجودة لدى أبي الفَرَج، *مقَاتل* ٢٤٦، - ٧ - ٩، (حيث يوجد أبو الهذيل *باسمه* في الاسناد).

(١١) هذه بالطبع صورة أخرى، كما يدل على ذلك التوازي في الروايات. كذلك *رُوِيَ* أن عيسى بن زيد، وهو ابن زيد بن علي، قد رأى عندما أشير إلى أن معه عشرة آلاف بأنه سيسعد لو وقف معه في ساعة الجد ثلاثمائة (*مقَاتل* ٤١٨، ٧ - ٩). وتقول الرواية بأن الحسن أسمى عمرو *سيد شباب أهل البصرة* (تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٧٠، ١٠ - ١١مراراً). ولكن هذا القول قد ورد في سياق آخر بعض الشيء.

(١٢) قارن Lassner في: SI ١٩٧٩/٥٠ ، ٢٥ - ٢٧، وكذلك Shapin of Abbasid Rule ٨١ - ٨٣؛ أيضاً Kennedy, Abbasid Cahliphate ٦٧ - ٦٩.

جماعات المعتزلة والإمكانية المتاحة بوضع جماعات مسلحة في مواطن عديدة في الوقت نفسه[١٣].

حدث خروج المنصور لاسترداد القوة في البصرة في عام ١٤٢ هـ[١٤]. وقد كان البلاذري على حق عندما حدد عام حديث المنصور مع عمرو بن عبيد بالعام سالف الذكر[١٥]. ولا بد أن إبراهيم بن عبد الله لم يبدأ بالدعاية في البصرة إلا في عام ١٤٣ هـ بعد زيارة أخيه[١٦]. ولذلك فليس من العجيب عدم ذكر عمرو من بين الذين أتوا معه وضمنوا له الجوار. فلم يُروَ قوله بأن محمد بن عبد الله هو المهدي[١٧]. وقد كان ذلك بالقرب من البصرة تماماً؛ وربما كان ذلك بالنسبة لقراره السياسي شيء لا معنى له يذكر.

تلك الفكرة سُكت عنها في كثير من الروايات المتأخرة، وخاصة في المصادر غير المعتزلية أيضاً، لدرجة عدم الدراية بها. فالخلفيَّة السياسية تكاد تنعدم في الصورة العامة. ولكن عمرو بن عبيد له بدلاً من ذلك صورة مليئة ببذل الوعظ، وهذا يتناسب مع الصورة السائدة، فالمنتظر من شخص زاهد - حيث كان عمرو كذلك - بأن يكلم ضمير الحاكم[١٨]. ويزداد التناقض حتى ليتساءل المرء عن إمكانية وجود لقاء آخر طالما أصبح الخليفة آمناً من جانب المعتزلة باعتبارها عنصراً سياسياً، حيث كان يريد أن يبدو فيه الخليفة مجابهاً بنفسه لأمر آت. وهذا ما افترضه البلاذري عندما أتبع في ملاحظته عن الحديث الذي تم في عام ١٤٢ هـ عن أحد رجال الحراسة الآخرين الرواية عن استقبال تم في الحج عام ١٤٤هـ[١٩]. لكن بغض النظر عن أن هذا الاتجاه

---

(١٣) *فضل* ٢٤٦، ١ - ٣؛ الرواية لدى ابن المرتضى (٤٠، ٦ - ٨) بأن المنصور نفسه كان يعرف ضعف فرقة المعتزلة الأساسية، كانت متأخرة وتفترض تقديراً كبيراً يكنه الخليفة لعمرو.

(١٤) الدينوري، *الأخبار الطوال* ٣٨٤، ٢.

(١٥) *أنساب*، المجلد الثالث ٢٣١، ٦ - ٧. الدوري؛ قارن أيضاً، *وفيات الأعيان*، المجلد الثالث، ٤٦١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(١٦) ليست الرواية مؤكدة تماماً (قارن T. Nagel في: Der Islam ٤٦/ ١٩٧٠/ ٢٤١ نقلاً عن *كتاب محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن* لعمر بن شبة ١٧٥/ ٧٩١-٢٦٢/ ٨٧٦).

(١٧) *فضل* ٢٢٦، ١٥ - ١٦.

(١٨) في المصادر الشيعية نشأت سلسلة كبيرة من الروايات القائلة بلقاء بين المنصور وجعفر الصادق والتي تذكر في بعض تفاصيلها بالرواية التي نتناولها (*بِحار*، المجلد السابع والأربعين ١٦٢ - ١٦٤).

(١٩) *أنساب*، المجلد الثالث ٢٣١، ١٤ - ١٦.

- في حالة صحة افتراضاتنا عن تاريخ وفاة عمرو - قد اختير متأخراً جداً[٢٠] إلا أنه هناك بعض الملاحظات الأخرى التي تجعل هذا الازدواج جدير بالتفكير. فمكان وقوع الحدث ليس في كل الروايات نفس المكان المختار: فبدلاً من حدوث لقاء في الحج هناك من قال بحدوث لقاء في الكوفة، أي في القصر بالهاشمية، تقريباً عندما ولى المنصور ابنه المهدي[٢١] ولاية العهد، أو حتى في بغداد في المناسبة نفسها[٢٢]، أو مرة أخرى ما روي مراراً بأن اللقاء كان عند الجسر الأكبر في البصرة[٢٣]. في الرواية الأخيرة يتم ببساطة وصف اللقاء الذي حدث في عام ١٤٢هـ. وليس هناك في كل تلك الروايات تاريخ محدد. بالإضافة إلى ذلك هناك بعض المفارقات التاريخية التي تعرض هذا الأمر؛ فالمنصور لم يقم بإزاحة عيسى بن موسى، الذي كان قد ولاه الخليفة السابق للمنصور ولياً للعهد، عن ولاية العهد واستبداله بابنه المهدي إلا في عام ١٤٧هـ[٢٤]، ولم يكن ليمكنه تولية ابنه في حياة عمرو. وبغداد التي ذكرت إلى جانب أماكن أخرى، لم تكن قد أُسست في ذلك الوقت بعد[٢٥]. والقصة لم يتم قصها لاستكمال الروايات المذكورة آنفاً، بل لتركها؛ حيث الرواية التي يحدد فيها مكان اللقاء بالجسر الأكبر تُبيّن ذلك بكل وضوح. فالمنصور الذي أخضع عمرو سياسياً، كان عليه أن يبين خضوعه لعمرو في الأمور الدينية والأخلاقية؛ الأمر إذن كما في أمور أخرى كثيرة في هذا السياق هو نوع من المعادلة.

ونحن نعرف ذلك من أن المناسبة السياسية لم تنمحِ تماماً. فكثيراً ما يتم الحديث عن رسالة كتبها محمد بن عبد الله أو أبوه إلى عمرو، استجوبه بسببها المنصور، كما هو بالفعل في الروايات الأكثر واقعية[٢٦] أو فيما بقي كذلك من روايات تنتمي على الأرجح إلى المجموعة المذكورة آنفاً من الروايات التي ليست

---

(٢٠) تدعي الرواية بأن عمرو توفي بعد انتهاء رحلة الحج.

(٢١) *أنساب*، المجلد الثالث ٢٣١، - ٧ - ٩.

(٢٢) المرجع السابق و*تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٦٦، ١٦ - ١٨؛ كذلك ١٦٦، ١٠ - ١١، و ١٧٠، ٤ - ٦، كذلك، الأزدي، *تاريخ الموصل* ٢٠١، ٨ - ١٠.

(٢٣) *أنساب*، المجلد الثالث ٢٣٢، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٦٩، س ١٢ - ١٤؛ *فضل* ٢٤٦، ٣ - ٥.

(٢٤) خليفة، *تاريخ* ٦٤٥، ٢. في هذا الصدد Kennedy: Abbasid Caliphate ٩١ - ٩٣، و ج-١-٢-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٥) تم تأسيس المدينة في عام ١٤٥هـ/ ٧٦٢م (انظر ج-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب). بناءً على تلك المفارقة التاريخية تم ذكر عمرو في كتاب *تاريخ بغداد*.

(٢٦) قارن على سبيل المثال *أنساب*، المجلد الثالث ٢٣١، ٨ - ١٠.

روايات وعظية أصلاً[٢٧]. والمختلف فيه في ذلك هو كون الرسالة حقيقة أم أنها على الأحرى رسالة من ديوان الخليفة نفسه[٢٨]. في كل حالة ينأى عمرو بنفسه عن ذلك، لكنه يرفض أن يقسم بالولاء، كما رفض أن يأخذ عطاءً من الخليفة[٢٩]. وربما لك يكن كل ذلك سوى نوع من الكتابة الأدبية. كما روي أنه من المحتمل أن يكون المنصور قد استخدم خديعة تجاه عبد الله ابن الحسن بإرسال رسالة مزيفة[٣٠]. لكنه من الممكن الافتراض بأن تكون محاولات تحسين الصورة لهذه النقطة قد انتهت، وذلك للتذكير بالموقف السياسي. كما يمكننا أن نقسم الروايات التي بين أيدينا إلى قسم منها يتناول باختصار بأسلوب المؤرخين الرسالة وما تلاها من استجواب[٣١]، والقسم الآخر يصف *الحوار بأسلوب أدبي* ويراعي في المقام الأول الوعظ إلى جانب الرسالة[٣٢]، وقسم ثالث تزايدت فيها وظيفة عمرو في الوعظ إلى حد لم تذكر معه الرسالة أصلاً[٣٣]، وقسم أخير يقتطع أجزاء ذات طبيعة وعظية ويمحو السمة التاريخية تماماً عن الحدث[٣٤].

---

(٢٧) *فضل* ٢٤٦، ١ - ٣. - في هذا الصدد نص١٠؛ k ٤. في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٨) قارن على سبيل المثال *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٦٨، السطر الأخير والسطران السابقان له مع كتاب *أنساب*، المجلد الثالث ٢٣٣، ١٦ - ١٨، وابن قتيبة، *عيون*، المجلد الأول ٢٠٩، ١ - ٣ (يشبه ذلك أيضاً، *فضل* ٢٤٦، ١٠ - ١٢، *والعقد*، المجلد الخامس ٨٥، ١١ - ١٣).

(٢٩) نص ١٠؛ ٢، o. في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣٠) El2 = دائرة المعارف الإسلامية ٤٥ b، انظر تحت اسم *عبد الله بن الحسن*.

(٣١) قارن فيما سبق هامش ٦٩١.

(٣٢) *فضل* ٢٤٦، - ٥ - ٧ وكذلك تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٦٧، ٦ - ٨ = نص ١٠؛٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب (نقلا عن المرزباني، الذي يعتبر مرجعا من مراجع القاضي عبد الجبار)؛ يتعلق بذلك أيضاً الشريشي، *شرح مقامات الحريري*، المجلد الأول ٣٧١، ١٩ - ٢١.

(٣٣) مثلما في الروايات المختلفة المذكورة آنفاً (وهي مجمعة عند المرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٧٣، سطر ٨ - ١١). طبقا لشهادات آخرين، مثل البلاذري، المجلد الثالث ٢٣١، ٧ - ٩؛ ٢٣٢، - ٦ - ٨؛ ٢٣٢، السطر الأخير والسطران السابقان له و ٢٣٣، - ٤ - ٦؛؛ المرزباني، نور *القبس* ٤٤، ١٣ - ١٥؛؛ المسعودي، مروج، المجلد السادس ٢٠٨ - ٢١٠/ والمجلد الرابع ١٥٦ - ١٥٧ رقم ٢٤١٨؛ الدينوري، *الأخبار الطوال* ٣٨٤، ٦ - ٨؛ تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٦٩، ١٧ - ١٩ (نقلا عن ابن أبي الدنيا)؛ *فضل* ٢٤٩، ٥ - ٧؛ الزبير بن بكار، *موفّقيات* ١٤١- ١٤٣ رقم ٦٨؛ *العقد*، المجلد الثالث ١٦٤، ١٧ - ١٩؛ الحصري، زهر *الآداب*، المجلد الأول ١١٢، ١ - ٣؛ ابن أبي الحديد، *شرح نهج البلاغة*، المجلد الثاني ٦٩، ٥ - ٧.

(٣٤) قارن على سبيل المثال *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٦٦، سطر ١٣ - ١٥؛ فضل ٢٤٢، ٧ - ٩؛ *العقد*، المجلد الثاني ٢٧٤، ٤ - ٥، والمجلد الرابع ٢٢٢، ٦ - ٨؛ الجاحظ، *البيان*، =

وتحاول الروايات أن تمنح الحدث مصداقية خاصة من خلال ذكر شهود عيان. لكن هذا نفسه ما يثبت عدم صحتها. لأنه في كل حدث هناك شهود مختلفين يبدون وكأنهم عايشوا نفس الحدث في أماكن مختلفة. ولذلك فهناك اجتهاد لإدخال الربيع بن يونس، حاجب المنصور، والذي روي أنه قد شهد الاستقبال(٣٥). فعليه يعتمد إسحق بن فضل الهاشمي وهو أحد العلويين من خلصاء العباسيين(٣٦) الذي رأى هو والكاتب عمارة بن حمزة(٣٧) الضيف القادم راكباً حماره(٣٨) وسمعوا من ربيع بعد ذلك(٣٩). إلى جانب ذلك هناك أيضاً، من يحكي عما رأى، وهو النحوي أبو بكر الهذيل(٤٠)، وأخيراً ما لدينا مما يبدو أنه تقرير لعمرو نفسه(٤١).

وليس هناك من شك تقريباً في عدم صحة تلك الأخبار بناءً على كثير من التناقضات. لذلك على المرء أن يراعي التفاصيل التي ذكرت فيها خاصة تحت القصد المرتبط بمضمون كل منها(٤٢). ففي بعض الروايات على سبيل المثال كان المهدي ،

= المجلد الثاني ١٨٩، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ ابن قتيبة، عيون، المجلد الثاني ٣٣٧، ٧ - ٩؛ [منصور بن الحسين] الآبي، *نثر الدُر* عند بوجانمي Boughanmi, Studien über al-Abi،[رسالة دكتوراه، ميونيخ ١٩٦٣] الجزء العربي، ٦٤، رقم ١٩، و ٧٦ رقم ١٢٥. ولا بد هنا من ذكر كتاب *الموفقيات*،٣٩٢ - ٣٩٤ رقم ٢٦٦، الذي وعظ شخص غير معروف المأمون في رحلة من رحلات الحج وعظا كثيرا، حيث يعتقد أن هذا الشخص هو الخضر.

(٣٥) قارن: Sourdel, Vizirat ٨٧ -٨٩، وفي ٢-١-٥-٨-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب؛ وقد كان رجلاً ذا تأثير، وكان يحمل أحياناً اسم «وزير» المنصور.

(٣٦) عنه قارن الطبري، المجلد الثالث ٦١، ٢.

(٣٧) عنه انظر ٢-١-٥-٨-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣٨) ليس على حصان، كما هو المعهود في البلاط. وتريد القصة أن تشير إلى كلا رجلي البلاط الكبيرين لم يتعرَّفا على عمرو بن عبيد واندهشا لتبجيل الخليفة له.

(٣٩) قارن المصادر المذكورة فيما سبق في هامش ٦٩٧، وفي بداية هامش٦٩٨؛ في هذا الصدد نص ١٠؛ ٢، a-d بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب. هناك روايتين مبكرتين بمضمون مشابه لم تكن قد اعتبرت روايات شهود عيان بعد تعود إليه عن طريق ابن الربيع، وهو الوزير فضل بن الربيع (البلاذري، المجلد الثالث ٢٣٢، ٦ - ٨، وكذلك ٣٣٣،- ٤ - ٦).

(٤٠) عنه قارن المرزباني، *نور القبس* ٤٠ - ٤٢ (حيث توجد القصة نفسها ٤٤، ١٣ - ١٥)؛ إلا جانب عمرو بن عبيد يذكر هنا حضور أبي حنيفة. ومما يلفت النظر أن الرواية التي حكاها الربيع بن يونس (= نص ١٠؛ ٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب) لدى الخطيب البغدادي تعود إلى المرزباني.

(٤١) الجاحظ، *البيان*، المجلد الرابع، ٦٤، ١٢ - ١٤؛ ما يشبه ذلك أيضاً لدى الجهشياري، *الوزراء* ١١٦، ١٧ - ١٩ (مع متحدث مختلف لكل منهما).

(٤٢) لفهم ما يلي فهما أعمق يوصى بقراءة نص ٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب، بشكل أكثر تركيزاً.

ولي العهد، كما ذكر فيما سبق شاهداً على الاستقبال. ومع أن هذه الملاحظة جانبية غير أنه يمكن الاستنتاج منها أنه في مرحلة مبكرة من النقل والرواية كان هو الذي حكى له شبيب بن شيبة - وهو من معارف عمرو القدامى، كما رأينا(٤٣)- عن اللقاء بين عمرو وبين أبيه (٤٤). غير أن المهدي هنا يوصف بكونه شاب يافع متعجرف، لم يُبدِ على العكس من أبيه أي تبجيل يذكر لعمرو بن عبيد(٤٥). لم يكن عمرو يعرفه، غير أنه تجاهله أيضاً عندما بين له المنصور الأمر؛ حيث بيَّن الفرق في السن عندما كان يخاطبه بعبارة *يا ابن أخي*(٤٦)، وذكر للمنصور أنه لم يكن هناك توفيق في اختيار الاسم الملكي لابنه(٤٧). وربما يبين هذا أن الرواية قد حُكِيت في وقت لم يكن يعد هناك توهم عن حكم المهدي، وأن موضوع رجوع المهدي و«ملء الدنيا بالعدل» كان لا يزال موضع سخرية. علاوة على ذلك أن اللقب سيفهمه الذين يعتقدون بالمهدي المقصود به النفس الزكية بأنه استفزاز لهم(٤٨). وربما كان ذلك على كل حال شيء مقصود بذاته ضد ذلك المهدي(٤٩).

لم يكن الانتقاد للخليفة القادم هو الشيء الوحيد المقتبس من ذلك، بل كذلك انتقاد للبيروقراطية. فعمرو في حضرة المنصور هاجم سليمان بن مجالد(٥٠)، خازن بيت المال(٥١)، الذي ولاه المنصور عند تأسيس بغداد هو والربيع بن يونس أحد

---

(٤٣) عنه انظر ٢-٢-٦-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٤) *فضل* ٢٤٨، ٧ - ٩؛ في ها الصدد أيضاً Madelung: Qasi ٣٣.

(٤٥) قارن على سبيل المثال، البلاذري، المجلد الثالث ٢٣٢، ٥ - ٦، و ٣٣٣، ٣؛ نص ٢ ؛ p-r في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٤٦) نص ٢، r في المرجع السابق. هو نفسه خاطبه المنصور بكنيته (المرجع السابق ؟؛ في هذا الصدد البلاذري، المجلد الثالث ٢٣٣، ٧ - ٩، التي حصل عليها من ابنه المأمون).

(٤٧) نص ٢، q في المرجع السابق؛ قارن أيضاً المسعودي، مروج، المجلد السادس ٢٠٩، المقطع قبل قبل الأخير/ المجلد الرابع ١٥٧، ٧.

(٤٨) يُقال أيضاً أن عبد الله بن الحسن قد لفت انتباه المنصور إلى عدم تمكن ابنه، أي ضعف تمكنه من اللغة (الطبري، المجلد الثالث ١٥٢، ١٧ - ١٨).

(٤٩) تفاصيل أخرى في هذا الموضوع تجدها في ١-٢-١ و ١-٢-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٥٠) قارن على سبيل المثال الزبير بن بكار، *مُوفَّقيات* ١٤٢، ١١ - ١٣؛ المرزباني، *نور القبس* ٤٥، ١٠ - ١٢؛ تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٦٨، ١٩ - ٢١. (أي في روايات مع شهود عيان مختلفين). في هذا الصدد نص رقم ٢، h في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٥١) عنه لدى خليفة، *تاريخ* ٦٨٣، سطر ١٣: بأنه مات أثناء خلافة المنصور وحل مكانه ابن أخيه ابراهيم بن صالح بن مجالد.

الأحياء الأربعة لإدارته(٥٢). لقد كان من الأسهل التحدث إلى ضمير المنصور عندما يقال إن المذنبين الحقيقيين هم الموظَّفون الطامعون. بيد أنه كان هناك أيضاً جزماً بأن الخليفة ليس باستطاعته أن يحد من صلاحياتهم(٥٣). ولذلك أُقترح على لسانه استبدالهم ببعض أتباع عمرو من المعتزلة. وقد واتت الفرصة عمرو في هذا الموقف لكي يؤكد أن أصحابه لن يدخلوا في سَدَنَة [خدمة] الحُكم(٥٤). وقد رفض عمرو نفسه أن يأخذ مالاً من المنصور(٥٥). ولم يكن يريد أن يناول الخليفة دواة الحبر، لأن الخليفة ربما قد يؤذي مسلماً بجرة قلم(٥٦). وقد ظل ذلك هو موقف المعتزلة حتى عصر المأمون؛ حيث لم يكن ما يُختلف فيه سوى السؤال هل سعوا إلى القيام بأعمال مسلحة لوقوعهم ضحية للظلم الاجتماعي، على غرار أتباع النفس الزكية(٥٧)، أم أنهم فضلوا الانسحاب والتقوقع على الذات.

لقد كان موقف عمرو الذي أشيع والذي تبين في النهاية أنه الأذكى، أي تلك السلبية القائمة على الطمأنينة الدينية أو ما قيل على لسان شُبرومة (٥٨) «الأمر بالمعروف باللسان»، و«ليس بالسيف»، باعتباره انتقاد خاص وليس تمرّد جماعي - وقد ورد هذا الموقف في الروايات التي تم سردها باعتباره الموقف التقليدي. وقد طمأن عمرو الخليفة عندما سأله عن رسالة محمد بن عبد الله، قائلا له: «قد عرفت

---

(٥٢) الجهشياري، *الوزراء* ١٠٠، ١٥ - ١٧؛ في هذا الصدد أيضاً: Sourdel, wuzarat ،٧٧، هامش رقم ٥. وجَّه الأوزاعي إليه رسالة طلب منه فيها أن يستخدم تأثيره عند الخليفة لإطلاق سكان قليقلة/أَرْضُرُوم [مدينة في كردستان الشمالية] (Sezigen: Geschichte des arabischen Schrifttums = سزكين، تاريخ التراث العربي، المجلد الأول ٥١٧).

(٥٣) *فضل* ٢٤٩، ٥ - ٧= المرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٧٤، ١٨ - ٢٠.

(٥٤) *فضل* ٢٤٩، ١٢ - ١٤؛ البلاذري، المجلد الثالث ٢٣٤، ٧ - ٩؛ نص ٢، i في الجزء الخامس من هذا الكتاب حول الدافع. في هذا الصدد قارن ج- ٤-١-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٥٥) هكذا بالفعل لدى البلاذري، المجلد الثالث ٢٣١، ٧؛ وبنوع من البلاغة قارن على سبيل المثال *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٦٩، ٥ - ٧؛ نص ٢، ٥ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٥٦) قارن على سبيل المثال البلاذري، المجلد الثالث ٢٣٢، ٤ - ٦؛ الزبير بن بكار، *موفقيات* ١٤٣، ٤ - ٦؛ وبشكل منعزل، رواية عن سفيان بن عيينة، في كتاب *فضل الاعتزال* ٢٤٢، ٧ - ٩. وقد رويت القصة نفسها عن المدعو ابن طاووس (= عبد الله بن طاووس بن كيسان، الذي كان قد مات قبل خلافة المنصور؟) لدى ابن عبد ربه، *العقد*، المجلد الأول ٥٥، ١٢ - ١٤.

(٥٧) انظر ٢-٢-٦-٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٨) انظر ٢-٢-٦-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا - تخلّيت عنه»[٥٩]. وفي رواية أخرى سأل المنصور مباشرة «أنت على ما كنت يا أبا عثمان؟» قال: «نعم»[٦٠]. والراوي يفترض هنا بالطبع أن عمرو كان على معرفة سابقة بالخليفة، غالباً من موقف كان فيه الخليفة معتمداً على موقف عمرو من عدم القيام بتمرّد مُسلّح. ويمكننا أن نربط ذلك بتلك الروايات التي تقول بأن المنصور أقام بالبصرة زمناً طويلاً في أواخر حكم الأمويين للدعوة للحاكم القادم غير المعروف من آل البيت[٦١]. ولا بد أنه قد اتصل بعمرو بن عبيد في ذلك الوقت، ودرس على يديه القياس. لكنه يبدو أنه لم يستطع اكتساب عمرو لمناصرة العباسيين. على أية حال فإن ذلك لم يذكر في أي موضع وقد رفضته الرواية التي ننطلق منها.

تعود الرواية لدى البلاذري، المجلد الثالث ١٨٣، ٨ -١٠، إلى سعيد بن سلم، الذي قاد جيشاً في عام ١٤٥ هـ ضد النفس الزكية (في هذا الصدد الأشعري، *مقالات* ٧٩، ١٣). كان المنصور في عام ١٢٧ هـ والياً لعبد الله بن معاوية على إيداج بالأهواز (البلاذري، المجلد الثالث ١٨٣، ١٢ - ١٤)؛ وهناك ولد له ابنه محمد، المهدي لاحقاً (الطبري، المجلد الثالث ٥٢٧، ٢ - ٣). غير أن سليمان بن حبيب بن المهلب طرده من هناك. فظهر في البصرة متقدماً لطلب حاجة. وهناك قصة مشابهة تؤكد فقره؛ حيث نعته عمرو باسم «زوار»؛ لقد كان المنصور كما يقال اليوم في المنافسة الانتخابية «ينظف المراحيض» (البلاذري ٢٣٤، المجلد الثالث ٢٢٤، ٤ -٦). غير ذلك في هذا الصدد van Vloten، في ZDMG ١٨٩٨/٥٢، ٢١٣ - ٢١٥.

بيد أنه يبقى هنا السؤال عن إجازة عمرو للعباسيين عندما لم يقف في جانب محمد بن عبد الله آنذاك وبعدها في عام ١٤٢ هـ. إذن كان هناك حديث عن «موقف سابق» بكل معنى الكلمة، والذي ذكره به المنصور بعد ذلك. لم يكن عمرو عامة من المعتزلة الذين شاركوا في لقاء بني هاشم في [واد] الأبواء [من أودية تهامة شمال منطقة

---

(٥٩) تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٦٩، ٢ - ٣ = نص ٢، m في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٦٠) فضل ٢٤٩، ٩ - ١٠: نلاحظ أن الخليفة استخدم كنيته تأكيداً لتبجيله لعمرو. انظر ما يشبه ذلك، ولكن بدون إشارة إلى أي لقاء سابق لدى البلاذري، المجلد الثالث ٢٣٥، ١.

(٦١) *الرضا من آل محمد*؛ عن هذه العبارة انظر ٢-١-٣-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. وقد كان المنصور بالطبع يقصد أحد العباسيين، هو في ذلك الوقت إبراهيم الإمام (قارن دائرة المعارف الإسلامية EI2، المجلد الثالث ٩٨٨، تحت اسم *إبراهيم بن محمد*).

مكّة][62]. والرواية التي تقول بأنه ظهر مع وفد من البصرة في السويقة قرب المدينة للقاء النفس الزكية وبايع أخاه إبراهيم بدلاً منه هي رواية مختلقة[63]. وحتى المصادر الزيدية لم تسكت عن القول بأن بَيْعَة عمرو مشكوك في صدورها[64]. لكن الشيعة تمسكوا بإظهار أن المعتزلة عندما انضموا أخيراً للنفس الزكية قد فعلوا ذلك اتباعاً لوعد قديم بالولاء ورآه المعتزلة أنفسهم تقريباً كذلك[65]. علاوة على ذلك قيل بأن المنصور كان في الأبواء مع أناس آخرين من بني العباس ولم يستطع أن يتفق على إعطاء *البَيْعَة* أم لا[66]. ويمكن أن ننطلق من أن المعتزلة طالما كانوا ملتفين حول عمرو بن عبيد في الاضطرابات التي حدثت بعد قتل الوليد الثاني كانوا يمثلون عامل قوة نوعاً ما، وقد كان هذا مأمولا، لكنهم تخلوا عن اتخاذ موقف واضح.

وضعت ملاحظة المنصور في التفسير الأخير هذا مغزى بالطبع عندما ظل في الأبواء محايداً أو أنه لم يظهر أبداً (أو بمعنى آخر، إذا ما افترض الراوي منه ذلك). والموقف متعلق هنا قليلاً بموضوع تبادل الرسائل الذي قل حدوثه بين الخليفة وبين النفس الزكية أثناء قيام هذا بالتمرّد. ولو أن المنصور كان قد أعطى البيعة فكان لا بد أن يكون من المتوقع أن يشير النفس الزكية إلى تلك الحقيقة. من الممكن اعتبار تبادل الرسائل مزوراً كما قال فان فولتين van Volten (في: ZDMG، ٥٢/١٨٩٨، ٢١٣ - ٢١٥)، أو الافتراض بأن المنصور لم يقسم على الولاء أبداً. ويمكن اختيار الحل الوسط والافتراض بأن المراسلات قد نقحها العباسيون قبل أن تصل إلى أيدي المؤرخين، ويذهب إلى ذلك ر. ترايني R. Traini (في: AIUON ١٤/ ١٩٦٤، ٧٧٣ - ٧٧٥)، وكذلك ف. عمر (في:

---

(٦٢) انظر ٢-٢-٦-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦٣) انظر المرجع السابق.

(٦٤) قارن الاقتباس لدى van Vloten، في ZDMG ٥٢/١٨٩٨/ ٢١٥، هامش ٢.

(٦٥) في رواية شبيهة يقصها الإمام الزيدي الناطق بالحق في *كتاب الإفادة* تطور الأمر حتى وصل إلى التمرّد (قارن Hs. Leiden ٤٨٠٤، fol ١٨ b، السطر الأخير والسطران السابقان له) وحول حال المصادر بشكل عام قارن Nagel في: Der Islam ٤٦/ ١٩٧٠، ٢٥٨ - ٢٦٠.

(٦٦) قارن، الطبري، المجلد الثالث ١٤٣، ١٤ - ١٥ و ١٥٢، ١١ - ١٢ (حيث ذكرت مكّة وقصد بها الأبواء)؛ في هذا الصدد Nagel ٢٦١ - ٢٦٢. بعض المشاركين البارزين اتهموا المنصور بعد القبض عليهم بأنه حنث بقسمه (الطبري، الجزء الثالث ٢٦٢، ١٥ - ١٦، و ٢٦٤، ١ - ٢/ ترجمة لدى Muth, Der Kalif al-Mansur ١٩٥و ١٩٧). قارن أيضاً الاتجاه المؤيد للشيعة لدى أبي الفرج، *مقاتل الطالبيين* ٢٣٩، ١ - ٣ (نقلا عن المدائني): أن المنصور كان يُبجّل [محمد]النفس الزكية [الهاشمي القرشي]وقد اعترف بأنه المهدي.

العباسيون الأوائل ١٨١ -١٨٣). السؤال ذاته يطرح نفسه بخصوص فقرة موجودة في النسخة الحالية، وهي بخصوص النقاش حول وراثة العباس في مقابل وراثة فاطمة (انظر ١-٢-١-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب). بخصوص ذلك ذكر د. سوردل D. Sourdel بعض شكوكه (في: Predication et propagande ١٢١ - ١٢٢). وقد شكك ناجل Nagel في بعض أجزاء النص أصلا (في: Der Islam ٤٦/ ١٩٧٠ ٢٥٥ - ٢٥٦)، ثم تحدَّث بعد ذلك بصورة إيجابية (Rechtleitung ٢٩٨). ولم يتناول لاسنر Lassner الموضوع أساساً في كتابه Islamic Revolution and Historical Memory ٧ - ٩، بل يعد القارئ بعمل بحث قريب. بالنسبة للحكم على عمرو بن عبيد لم ينقص شيء بخصوص النقاش حول صحة الموضوع وما يكون قد تم إقراره فيه.

٢-٢-٦-٢-٣ سِماته الشخصيَّة

لقد كانت سمة حياة عمرو أقوى من مثيلتها لدى واصل، وقد حفظتها ذاكرة الجيل التالي في أوضح ما يكون، ألا وهي سمة الزُهد[١]؛ مما جعل القَصص عن ولائه يتصف ببعضٍ من المبالغة. كان هناك تأكيد على دأبه على الصلاة والحج[٢]، وعلى صبره[٣] وورعه[٤]. بل كان يعلم بحضور الموت[٥]، ولم يحتفظ بكثير من المال. وقد روي كثيراً كيف كان يزيح أحد الفرش جانباً معتبراً إياه من زخرف الدنيا[٦]؛ كما

---

(١) قارن بصورة عامة *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٦٦، ٩ - ١٠؛ وكذلك ١٨٦، ١٣ رجوعاً إلى مصدر معادٍ. وما يشبه ذلك في قصيدة أبي القاسم الزعفراني؛ شاعر دائرة صاحب بن عبَّاد، التي ذكرها الثعالبي في يتيمة *الدهر* (دمشق، المجلد الثالث ٥٥، السطر الأخير/عبد الحميد، المجلد الثالث ٢١٩، ١٢).

(٢) الكعبي ٦٨، ١٠ - ١١، وما يشبه ذلك في *فضل الاعتزال* ٢٤٣ > ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* ٣٦، ٧ - ٩؛ رجوعاً إلى الجاحظ؛ كذلك الفهرست ٢٠٣، ١١: كان يحمل آثار السجود بين عينيه [في الأنف والجبهة].

(٣) إذا ما أسمعه أحد «أقوالاً سيئة» (صاح فيه؟ استخدم معه عبارات نابية؟) كان ينزع طرف *ردائه* ويضعه على الأرض دون أن يجيب؛ ثم ينفض طرف الرداء (*فضل الاعتزال* ٢٣٤، ٩ - ١١). قارن ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) كان يزور أمه كل يوم ليسألها عن حاجاتها (*فضل* ٢٥٠، ١٠ - ١٢).

(٥) *فضل* ٢٤٨، - ٥ - ٧؛ كذلك الجاحظ، *البيان*، المجلد الثالث ١٤٢، ٨ - ١٠، رجوعاً إلى المدائني؛ وبصورة مختصرة نوعاً ما إلى المرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٧٨، ١ - ٣.

(٦) قارن نوعاً ما *فضل* ٣٤٣، ٢؛ وكذلك عند زيارته للمنصور (نص ٢، a في الجزء الخامس من هذا الكتاب). كما أنه رفض أن يقبل من الخليفة طيلساناً جديداً (البلاذري، *أنساب*، المجلد الثالث ٢٣٢، ٥ - ٧).

كان يرفض المال كيلا يكون أسيراً لأحد[٧]. ولم يكن يثق في الدولة، وعندما قُطعت ذات مرة يد السارق [بأمر من السلطان] رُوي أنه قال: «سارق العلانية يقطع يد سارق السِر»[٨]. ومن كان يتولى منصباً حكومياً كان يتنازل عن حبه له[٩]. كان يساعد الفقراء والمساكين[١٠]؛ حيث أعان أصحابه ببذل ثيابه أحياناً[١١]. كان دائماً جاداً في أحواله كما لو أنه قادم من جنازة أبويه[١٢]. كان يرفض الغناء، ففي سورة ق، آية ١٧ وما يليها ورد أن كلام الإنسان يكتبه ملكان عن اليمين وعن الشمال، فمن الذي سوف يكتب الغناء؟[١٣] إن الصورة التي عرضت في تلك المصادر تتأرجح بين تقوى داخلية يؤكدها الزهد في الدنيا كما كان يروى عن الحسن البصري[١٤]، وسمات نموذج من نماذج *الفُتُوَّة*، كما كان يُعتنى بها في دوائر المعتزلة، الذين شاركوا فيما بعد في تمرّد النفس الزكية. حتى أنه في الروايات الشيعية قد ورد أن عمرو بن عبيد كان يرتدي

---

(٧) *فضل* ٢٤٤، ١ - ٣؛ المرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٧٠، ١٢ - ١٤. روي أيضاً أنه لم يلبِ دعوة على طعام (الجاحظ، البخلاء ٢١٣، ١٠ - ١١).

(٨) ابن قُتيبة، عيون، المجلد الأول ٥٦، ١٣ -١٤ = *العقد*، المجلد الثاني ٢٦٨، ١٥ - ١٦. من المحتمل أن يكون المقصود بهذا القول إن الدولة تبلغ الثراء من خلال الضرائب غير المستحقة. [ورد هذا القول أيضاً في *آثار البلاد و أخبار العباد* للقزويني (مراجعة الترجمة)]. قارن كذلك ثورته على قتل أحد المتخلفين عقلياً عند الجاحظ، *الحيوان*، المجلد الأول ٢٤، ٦ - ٨/ ترجمة Souami ١٧٨.

(٩) مثل شبيب بن شيبة (*الفسوي*، معارف، المجلد الثاني ٢٦٢، ١٠ - ١٢ > تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٧٤، ١٦ - ١٨؛ وللتعرف عليه انظر ٢-٢-٦-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب). عندما أصبح واليا على الأهواز في خلافة المنصور لم يكلمه عمرو ولم يشمته عندما عطس (*فضل* ٢٥٠، ٤ - ٦).

(١٠) روي أنه كان يحج ماشياً على قدميه، لأنه كان يحمل الفقراء والمساكين على ناقته (الكعبي ٦٨، ١٠ - ١١).

(١١) ابن أبي الدنيا، *مكارم الأخلاق* § ٣٠٨.

(١٢) ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* ٣٦، ٢ - ٤، عن ابن السماء تلميذ عمرو. وقد قيل ذلك بصيغة مشابهة عن الحسن البصري (المرجع السابق، في الهامش، عن ابن قتيبة، *المعارف*).

(١٣) *العقد*، المجلد الرابع ١١، ٤ - ٦.

(١٤) قارن في هذا الصدد وصيَّة زياد بن أبيه التي رواها عمرو؛ روي أن عبد الملك قد كتبها وجعل الناس يحفظونها. وقد ضمَّت مواعظ مرتكزة على تفاهة الدنيا والدور الهام للعقل (الجاحظ، *بيان*، ١؛ ٣٨٧، ١٦ - ١٨؛ التوحيدي، *البصائر والذخائر* ٢؛ ٢؛ ٢٠٥ - ٢٠٦ رقم ٦٤٦ مع مراجع أخرى).

شَمْلَة من صوف بوصفها *عَباءة*[١٥]؛ حتى يساوي أولئك الصوفيين الذين كانوا يظهرون أحياناً في صحبته[١٦]. لم يطعن خصوم المعتزلة في زهده، بيد أنهم اتهموه بأنه لا يظهر تقاه إلا في العلن أي أنه كان مُرائياً[١٧].

يتضح من الأقوال التي نُسبت إليه مزيجا من المُثل المتشابهة ولكنها ليست بالضرورة متطابقة. منها كنايات مختلفة[١٨]، وملاحظات نفسية نتوقعها من زاهد من الزهاد[١٩]، وكذلك أدعية شخصية بلغة بلاغية فنيه[٢٠]. إلى جانب ذلك وصايا للسلوك الإنساني السليم: على المرء ألا يطمع فيما لغيره؛ وعليه أن يحب لهم ما يحب لنفسه، وعليه أن يعير أخاه المسلم سَمْعَه إن أَلَمَّ به شيء حتى يهتدي إلى أفكار أخرى[٢١]. كان يتحدث عن *المرُوَّة* وعن السخاء[٢٢]. لذلك كان يقترب من أخلاق الفُتُوَّة. كانت الفصاحة عنده ليست منعدمة الأهمية؛ حيث كان يزور حلقات فضل الرقاشي هو وآخرون من أصحاب الحسن البصري الذي كان يتحدث بأسلوب *القُصّاص* نثرا[٢٣]. بيد أن الفصاحة كانت تهمه إذا كانت في خدمة الحقيقة الدينية –

---

(١٥) الكَشّي ٢٧٢، ٥ – ٦ = الطبرسي، *احتجاج*، المجلد الثاني ١٢٦، ٣ – ٥، بيد أن ذلك في سياق أسطوري.

(١٦) انظر ٢-٢-٢-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب للتعرف على هاشم الأوقص، و٢-٢-٦-٣-٢-٢ في المرجع السابق للتعرف على بشير الرَّحّال.

(١٧) *ميزان*، المجلد الثالث ٢٧٨، ١٢ – ١٤.

(١٨) الجاحظ، *الحيوان*، المجلد السادس ٣٦، ٥ – ٦، و *الرسائل*، المجلد الأول ١٦٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له ؛ التوحيدي، *أخلاق الوزيرين* ٢٦٠، ١ – ٣؛ المرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٧٣، ٢ – ٤.

(١٩) التوحيدي، *بصائر*، المجلد الثاني ٢٢٩، ٣ – ٥ / ٥؛ ٢ ١٨٥ رقم ٦٤٠؛ كذلك الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ٢٦١، ٨ – ٩: «إذا ما فكَّر المرء في غضب الله أسكته ذلك عن غضبه» (كذلك الجاحظ، *أهل الجد والهزل*، ترجمة Vial, Quatre Essais ١٢٩)

(٢٠) قارن الجاحظ، *البيان*، المجلد الثالث ٢٧١، ٥ – ٦ = ابن قتيبة، *عيون*، المجلد الثاني ٢٩٠، ١٠ = القاضي عبد الجبار، *فضل* ٢٤٥، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له > ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ٣٧، ٤ (النصف الأول فقط): «اللهم أغننا بالافتقار إليك ولا تفرّقنا بالاستغناء عنك». وليس في الامكان النقل التام لمثل هذا الإسلوب البلاغي إلى الألمانية،نظراً لما يحمله من صفات العصر الألفي السعيد حين يملك المسيح على الأرض.

(٢١) نص ١٠؛ ٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٢) [أبو عبد الرحمن] السلمي، *المقدِّمة في التصوّف* ٤٠، ١ – ٣، وكذلك ٤٤، ٥ – ٦.

(٢٣) الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ٣٠٦، ٩ – ١١، وما يشبه ذلك ٢٩٠، السطر الأخير والسطران السابقان له.

كما في مأثوراته؛ وإلاّ كان يعتبر الصمت أفضل[٢٤]. لم يكن خطيبا مثل واصل، ولم تكن له علاقة بالشعراء[٢٥]، فكان قليل الكلام، وإذا تحدث اختصر في الحديث. كان يكره التكلُّف في الكلام[٢٦]. لكنه كان يحب التأدب والتحفظ. عاتب حفص ابن سالم، تلميذ واصل، في أنه كان دائم القول «لا». فقد كان النبي يستخدم قول «سيفعل الله»[٢٧]. ولم يكن يحب أن يقول الضيف على الباب «أنا» عند سؤاله عمن يكون[٢٨].

٢-٢-٦-٢-٤ علاقته بالحسن البصري

لقد كانت شهرته تفوق شهرة دوائر تلاميذه المباشرين من المعتزلة. ونحن نعرف ذلك من أن خصومه اجتهدوا اجتهاداً كبيراً أثناء الجيل الذي جاء بعد موته في وضع علاقته بالحسن البصري موضع شك، وأن يثبتوا تناقضاً كبيراً بينه وبين شيخه ذي المذهب الذي كان ما يزال يسود أرجاء البصرة. وليس هناك كلام كثير عن علاقة الاثنين

---

(٢٤) المرجع السابق، المجلد الأول ١١٤، ١ - ٣ > القاضي عبد الجبار، *فضل* ٢٤٤، ٣ - ٥؛ كذلك ابن قتيبة، *عيون*، المجلد الثاني ١٧٠، ١١ - ١٣؛ *العقد*، المجلد الثاني ٢٦٠، ٢ - ٤؛ ابن أبي الحديد، شرح *نهج البلاغة*، المجلد السابع ٨٩، ١٠ - ١٢؛ النويري، *نهاية*، المجلد السابع ٧، ٤ - ٦؛ وبشكل مختصر جداً لدى التوحيدي، *بصائر*، المجلد الثاني ٦٩٩، ٤ - ٥ / ٩؛ ٢؛ ٩٤ رقم ٢٩٣.

(٢٥) كان الشاعر الأحوص (الذي روي أنه مات عام ١٠٥هـ/ ٧٢٤م ؛ قارن سزكين، تاريخ التراث العربي Sezigen: Geschichte des arabischen Schrifttums المجلد الثاني ٤٢١) يزور حلقته. بيد أنهما تخاصما بسرعة (الجاحظ، *البُرصان* ١٢٧، ١ - ٣). إذا كانت قد نُسبت إليه أبيات من الشعر فإن ذلك ليس إلا نوع من أنواع الغرض الأدبي؛ فهو تقريباً ليس قائلها (تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٦٦، ٢٠ - ٢٢ = المسعودي، مروج، المجلد السادس ٢١١، ٣ - ٥/ المجلد الرابع ١٥٨، ٤ - ٦؛ كذلك القاضي عبد الجبار، *تثبيت*، ٦٢١، ٧ - ٩).

(٢٦) الجاحظ، *البيان*، المجلد الأول ١١٤، السطر الأخير والسطران السابقان له عن الشمزي، تلميذ عمر.

(٢٧) المرجع السابق، المجلد الثاني ١٩٠، ٨ - ١٠ = المجلد الثالث ١٥٥، ١ - ٣ = ابن قتيبة، *عيون*، المجلد الثالث ١٣٧، ٣ - ٤.

(٢٨) الجاحظ، *الحيوان*، المجلد الأول ٣٣٧، - ٥ - ٧؛ بشكل أكثر اختصاراً عند ابن أبي عون، *الأجوبة المسكتة* ٩٣ رقم ٥٤٧؛ التوحيدي، *بصائر*، المجلد الثالث ٦٨٠، ٨ - ٩/ ٣؛ ٢؛ ١٨٣ رقم ٦٥٩ (مع أدلة أخرى في الدليل) وكذلك ابن قتيبة، *عيون*، المجلد الأول ٩١، ٦ - ٧ (حيث الاسم مختلف في النص).

بعضهما فالأقوال في ذلك مختلفة[١]. وليس هناك من سبب لافتراض أن عمرو كان أحب تلاميذ الحسن إليه؛ وربما كان الحسن البصري في الواقع يراقب تطوره في فترة محددة بنوع من القلق[٢]. لكن التناقض الحقيقي جاء متأخراً.

كان قتادة له أهمية كبيرة في دائرة الحسن البصري. وقد كان تقريباً أكبر من عمرو سناً. يقال إن الحسن كان يعتبره أكثر تلاميذه علماً في الدين[٣]. وليس هناك سوى المعتزلة الذين اعتبروا عمرو بمنزلة أعلى[٤]. وقد كان كلاهما من القدريين. لكن قتادة كان له موقف أكثر إيجابية من عمرو فيما يخص قادة الأمويين[٥]. غير أنه مما يثر الدهشة أن المصادر المعتزلة تحدثت عن قتادة قليلاً. وقد ورد في تلك المصادر أن عمرو لم يكن متفاهماً معه بصورة جيدة. ويعلل ذلك بأن الاثنين كانا مشتركان في رئاسة مشتركة لمدرسة واحدة بعد وفاة الحسن، وأن ذلك كان سبباً للتباعد الذي حدث بينهما[٦]. وهذا الأمر لا يبدو محتملاً كثيراً؛ وربما لم يرضِ الشعور الذاتي لدى المعتزلة بأن الأب الروحي الذي لم يقل قدره يوماً في مدرسة الحسن[٧] لم يخلف معلمه الكبير مباشرة[٨]. ولم يتحدث أحد عن واصل في كل تلك الروايات. فلم يكن واصل عند موت الحسن البصري في البصرة أصلاً.

---

(١) هناك قول إيجابي مثلا في كتاب *فضل الاعتزال* ٢٤٥ ١ - ٣؛ وقول سلبي في *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٨١، ١٣ - ١٥ (عن يحيى البَكَّاء، توفي سنة ١٣٠ هـ/٧٤٨م؛ قارن *ميزان* رقم ٩٦٣١). لم يعر الحسن أياً من *مسائل* عمرو التي كانت تصل إليه أي اهتمام.

(٢) انظر ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣) تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٧٠، ١٧.

(٤) المرجع السابق، ١٧٨، ١٩؛ كذلك المرجع السابق ١٨ - ٢٠ (عن أبي عوانة، توفي ١٧٦هـ/ ٧٩٣م).

(٥) انظر ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب. على المرء أن يراعي أن الروايات الواردة عنه وردت في عام ١١٧هـ، أي في خلافة هشام. لم تكن هناك في ذلك الوقت مقاومة. لم تتحدث المصادر عن موقف عمرو السياسي إلا في سياق يتصل بتولي يزيد الثالث للخلافة.

(٦) المرتضى، *أمالي*، المجلد الأول ١٦٧، ٥ - ٧؛ لم يذكر الكعبي ولا القاضي عبد الجبار شيئاً مشابها. في الجدل المخاصم للمعتزلة ذكر الخلاف في قصة حلم عاصم الأحول (انظر ٢-٢-٦-٢-٥ في هذا الجزء من الكتاب).

(٧) انظر حُكم النَّظَّام (عند الجاحظ، *البيان*، المجلد الثالث، ص ١٥٧، ٤ - ٥) وعلى الأخص في كتاب الجاحظ نفسه (*عُثمانية* ٢٦٥، ١٠).

(٨) تم تقريب تاريخ ظهور متأخر لهذه الرواية من خلال كونها تخدم شرح مصطلح «*اعتزال*». وهناك معنى «أصولي» آخر لدى ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، المجلد الرابع ٨٥، ١١ - ١٣ (عن أبي عمرو بن الأعلى).

٢-٢-٦-٢-٤-١ عَمرو مُفَسِّراً

كانت علاقة عمرو بالحسن البصري لهذا السبب كبيرة لأن عمرو كان يروي تفسير الحسن البصري للقرآن. وفي الواقع لقد كان يروي عمل الحسن هذا تلاميذ آخرون من الأصولية. غير أن تلقي عمرو له كان الأوسع انتشارا[١]. فليس محمد الطوسي أو الطبرسي الذين كانوا ينتهجون منهج المعتزلة في التفسير هم وحدهم من أشار إليه. كذلك كان الثعالبي يعود إلى تفسيره[٢]، وحتى الطبري - ربما ليس في *تفسيره* بل في تاريخه عن ابن إسحق الذي اقتبس من تفسيره اقتباساً مباشراً والذي لم يستطع الاستغناء عنه أبدا. كان ابن إسحق قدرياً مثل عمرو ولم يكن لديه سبب لكي يتغاضى عنه[٣]. كما أن سفيان الثوري يبدو عدم استغناؤه تماماً عن تفسيره. على كل حال فقد كان يقتبس في *تفسيره* من الحسن عن طريق شخص لم يذكر اسمه. ويبدو أن عمرو هو المقصود بذلك[٤]. على الأخص كان التفسير قد وصل إلى بلاد الأندلس. فقد رواه هناك في القرن الثالث الهجري هلال بن عبد الملك بن كليب، المعروف باسم هلال الغفلة الذي «كان يقول بالمسؤولية عن العمل»[٥]. وكان المقصود بتلك الإضافة أنه مثل الحسن لم يكن يجعل الله مريداً للشر. بالإضافة إلى أنه كان يفهم معنى الميزان *والصراط* بصورة استعارية[٦]. وقد أحرقت كتب هلال ذاك بعد موته. أما التفسير فقد بقي في الجيل التالي على الأقل. فقد نقله يحيى بن يحيى بن السمينة الذي مات في قرطبة عام ٣١٥هـ/ ٩٢٧م[٧].

---

(١) انظر ٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب. وليس من الصحيح أن هناك نسخة من هذا المخطوط محفوظة في المتحف البريطاني كما يقول ماسينيون Massignon, Essai 2 ١٧٧، هامش ٧.

(٢) قارن مقدمته لكتابه *الكشف والبيان*، تحرير جولدفيلد Goldfeld، ص ٣٤، ٣ (يتضح هنا أنها *رواية* غير اعتزالية).

(٣) قارن هنا المادة العلمية في التعليق على قائمة المراجع X (٥)، رقم ٣. عن ابن إسحق، انظر ٤-١-٢-٣.

(٤) ١٦٣، ٤ - ٥.

(٥) ابن الفرضي، *تاريخ العلماء بالأندلس*، المجلد الأول ١٦٥، ٤ - ٥؛ في هذا الصدد أيضاً: G. Hourani، في: SI ٣٢/ ١٤٦/١٩٧٠.

(٦) المرجع السابق ١٦٥، ١١ - ١٣ (في بحث عن طريق باقي بن مخلد)؛ في هذا الصدد أيضاً: Makki, Ensayo sobre las aportaciones ٢١٨ - ٢١٩.

(٧) المرجع السابق، المجلد الثاني ١٨٥، المقطع قبل الأخير؛ في هذا الصدد أيضاً Fierro, Heterodoxia ١١١ - ١١٢.

يُفترض في هذا السياق أنه يقرأ لدى ابن الفرضي (المجلد الأول ١٦٥، ٤) اسم عمرو بن عُبيد بدلاً من عمرو بن فائد، كما في النسخة المطبوعة. وإلا فالمقصود هو عمرو ابن فائد الإسواري الذي كان يطلب العلم عنده وقام بتأليف تفسير خاص به (انظر ٢-٢-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب). بيد أنه لم يبق من تفسيره هذا أي أثر. كما أنه ليس في الرواية العراقية أي نقل لتفسير الحسن البصري عن طريق عمرو بن فائد. ويتمسك فيرو Fierro في كتابه Heterodoxia ٩١ بالقراءة المنقولة، بيد أنه لا يناقش المسألة.

مما يلفت النظر أن قتادة لا يأتي في سياق مع *تفسير* الحسن البصري أبدا، بل يأتي مفسرا تفسيرا خاصا به، كثير الإقناع[٨]. ويؤخذ من ذلك أن تفسير الحسن البصري لم يكن أيام حياته نصا مستقلا بذاته، ولم يأخذ ذلك الشكل إلا على يد عمرو وربما بعد موت قتادة. غير أن ذلك قد بقي لبحثه بطريقة أقرب وكذلك مثل العلاقة بنقل عمرو لتفسير قتادة الذي يمكن أن يعود إلى التذكير بدروس العلم التي كان يعطيها الحسن البصري. أما داخل أوساط المعتزلة فقد قام الشمزي، تلميذ عمرو بتنقيح تفسير عمرو[٩]. وهناك يُذكر أن عبد الله بن أبي نجيح (توفي ١٣١هـ/٧٤٨م) وهو مدني قدري والذي قام بنقل تفسير مجاهد[١٠] كان ينتصر انتصاراً كبيراً لتعاليم عمرو[١١]. إلا أن عباد بن منصور وهو قدري أيضاً، غير أنه لكونه بصرياً كان عارفاً بأصل تفسير[١٢] الحسن قد لاحظ أن النص لم يعد هو النص نفسه. وقد أقر عمرو بأنه لجمع أصحابه قد زاد عليه بعض الإضافات[١٣]. والآن أتت هذه الرواية عن حمود بن زيد الذي أراد أن يأخذها عن أيوب السختياني. وفي هذه الدوائر لم يكن عمرو محبوباً[١٤]. وقد رُويت هناك كذلك رؤيا منامية يظهر فيها عمرو وهو معلّق المصحف، ويحك آية من القرآن ولم يستطع إعادتها إلى موضعها ثانية.

[روى العقيلي أن] رائي الرؤيا كان في الأغلب عاصم بن سليمان الأحول، وهو

(٨) انظر ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩) انظر ٢-٢-٦-٣-٢-١ في المرجع السابق.

(١٠) في هذا الصدد انظر: سزكين، تاريخ التراث العربي GAS ١/ ٢٩، و ٤-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١) ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* ٣٦، ٦ - ٧.

(١٢) انظر ٢-٢-٦-٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٣) وكيع، *أخبار القضاة*، المجلد الثاني ٤٤، - ٧ - ٨.

(١٤) انظر ٢-٢-٧-١ في هذا الجزء من الكتاب.

أحد معاصري عمرو، والذي أصبح *قاضياً* في المدائن [انظر موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، الباب السادس (مراجعة الترجمة)] (انظر ج-١-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب). هكذا عند العقيلي في *ضعفاء*، المجلد الثالث ٢٨٠، - ٤ - ٦؛ عند الدارقطني: *أخبار عمرو ابن عُبيد* §٤-٥، في تاريخ بغداد، المجلد الثاني عشر ١٧٨، ٢١ - ٢٣ وميزان، المجلد الثالث ٢٧٣، - ٦ - ٨. كذلك كان قد تم اختيار، ربما بشكل ثانوي، ثابت البناني، الأكبر سناً والأكثر وجاهة، وهو أحد زهاد البصرة (توفي ١٢٧هـ/ ٧٤٥م)؛ كذلك عند عبد الله بن أحمد بن حنبل، *كتاب السُنَّة* ١٣١، ٧ - ٨، في *تاريخ بغداد*، المجلد الثاني عشر ١٧٩، ٧ - ٩؛ *ميزان*، المجلد الثالث ٢٧٣، ٨ - ٩. تتكون الرواية الأولى من جزءين؛ أولهما والذي لم ترد فيه الرؤيا المنامية، موجودة عند أبي نعيم في *الحلية*، المجلد الثاني ٣٣٥، ٣ - ٥. وهناك تفاصيل أخرى، قارن كتابي: Trad. Polemik ١٨ - ٢٠ - وعمرو ابن عبيد - كما ورد بصورة ثانوية - في رواية مشابهة تم استبداله بجهم ابن صفوان (هكذا لدى الذهبي، *علوم* ١٩٢، ١٠ - ١٢؛ اليافعي، *مَرهم العِلل* Tritton, Muslim Theology < ٦٢ - ٦٣). كما حكي عن ثمامة نفس الكلام (عبد الله بن أحمد ابن حنبل، *كتاب السُنَّة* ٣٠، ٨ - ١٠).

فيما عدا ذلك فهذه الرؤية المنامية لا تشير إلى جهده باعتباره ناقلاً لتفسير الحسن البصري، بل إلى أفكاره التفسيرية الخاصة. ولا يحتاج إلى توضيح كون تلك الأفكار كانت موجودة بالفعل. وحتى في الشرح القدري لبعض الآيات يبدو أنه ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الحسن[١٥]. ومن الأمور التي تعتبر محل تساؤل هو ما إذا كان قد استثنى بعض النتائج القدرية المحددة، وافترض وجود فرق مباشر بين القرآن في «اللوح المحفوظ»، وبين النص الفعلي الموحى به ،كما تريد بعض الروايات الغريبة عنه أن تقول. إن الأمر يتعلق بجدل أثاره الخصوم[١٦]. وفي مقابل معنى هذه الرواية كان يدافع عن نص القرآن أحيانا: عندما عبر بعض *المتكلمين* غير المذكورين للأسف[١٧] عن شكهم بأن الصرع والجنون من الشيطان أو من الجان الكافر، ساق

(١٥) قارن النصوص ١٠-١١ حول سورة الحجر، آية ٩٢ وما يليها، وسورة الزمر، آية ٥٦. وفي كلتا الحالتين يشوب نسبة ذلك بعض الشك.

(١٦) انظر ٢-٢-٢-١-٢-٢ و ٢-٢-٢-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب ، وكذلك نص ٥؛ ١ بالتعليق في الجزء الخامس من الكتاب.

(١٧) ليس من اللازم أن يكون المعني بذلك هم المتكلمون؛ حيث يمكن من خلال النظرية التي يمثلونها أن يذهب تفكيرنا إلى الأطباء الذين كانوا ينتهجون منهج الطب القديم.

عمرو أدلة من الكتاب ضد عقلانيتهم تلك[١٨].

إن ثمرة الاشتغال المستقل بالقرآن هو كتابه عن تقسيم القرآن إلى *ثلاثمائة وستين جزءاً*، والذي بقي محفوظا لنا حتى الآن[١٩]. لكنه لم ينل قدرها من البحث التام حتى الآن.

٢-٢-٦-٢-٥ عَمرو فقيهاً

كذلك في استنتاجاته الفقهية كان عمرو يتعامل مع تفسير القرآن على نحو مستقل،[١] وهذا أيضاً كان يرتبط باستناده الصارم لأستاذه. صحيح أن هناك ثمة شكوك في هل حافظ عمرو على إرث الحسن البصري في هذا المجال نظراً لما أتى به عمرو من تنوع بالغ، إلا أن المرء استطاع أن يبدد هذه الشكوك من خلال الاستناد إلى مقولة قال بها عثمان البتي في هذا المجال.[٢] كانت بعض الآراء التي يتبناها عمرو تتفق مع منهج الفقه المعهود في البصرة آنذاك، وهو المنهج الذي كان مصطبغًا بصبغة الحسن البصري. فمثلاً اتفق عمرو مع الحسن في عدم إيمانهما بالتعزير[+]، حيث كان عمرو يدافع عن رأيه هذا في مقابل ما كان سائداً في الكوفة والذي كان يمثله هناك ابن شبرمة.[٣] أما محافظة عمرو على دعاء القُنُوت مباشرة بعد صلاة الصبح،[٤] فيُذكر أنه كان يتبع في ذلك نهج علي بن أبي طالب،[٥] وفي حين أن أبا حنيفة وجميع مدرسته يعارضون ذلك،[٦] فقد كان عمرو يعتمد في ذلك على حديث نبوي رواه أيضاً عن الحسن البصري.[٧] يتفق عمرو مع مدرسة الكوفة في حل شرب

---

(١٨) نص ١٠ ؛ ١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب،

(١٩) Ms. Chester Beatty ٣١٦٥، مخطوط ٣١-٤٠؛ قارن سزكين، *تاريخ التراث العربي* ١/٥٩٧.

(١) راجع قائمة الأعمال رقم ٣ فيما يتعلق بآية ٦ وآية ١٢٩ من سورة النساء. ويعده اليعقوبي ضمن *الفقهاء*، ومن الملفت أن عنده من ضمن الفقهاء في عصر *السفَّاح* (*تاريخ* ٢؛ ٤٣٦، ٧).

(٢) *فضل* ٢٤٢، ٤ - ٦: بشأن ٥٠ *مسألة* في فقه الطلاق.

(+) الحد مُقدَّر، لكن التعزير مُفوَّض إلى رأي الإمام من أجل التأديب. انظر *جامع العلوم والحِكَم*، ابن رجب الحنبلي. (مراجعة الترجمة)

(٣) يعتمد ابن شبرمة في ذلك على آية ٣٤ من سورة النساء (وكيع ، *أخبار* ٣؛ ١٢٣، ١٢ - ١٤).

(٤) (فضل) ٢٤٨، ١١ - ١٢؛ بوجه عام دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، ٥، ٣٩٥، تحت Kunut.

(٥) راجع عملي *كتاب النقط لنَظَّام* K. an-Nakt des Nazzam، ٦٩.

(٦) ابن رشد ، *بداية المجتهد* ١؛ ١٣٢، ١ - ٢.

(٧) الطحاوي ، *معاني الآثار* ١؛ ٢٤٧، ١٥ - ١٦؛ *ميزان* ٣؛ ٢٧٥، المقطع قبل قبل الأخير =

نبيذ التمر،[٨] ولكنه اختلف معهم في أن أورد لذلك حديثاً خاصاً رواه عن الحسن البصري.[٩] يذكر عمرو أيضاً أنه كان يقتدي دائماً بأستاذه، فيروي أنه ما صلى مرة بدون حذائه.[١٠] غير أن الناس اختلفوا على عادة كان يفعلها، فيُروى أنه كان في عيد الأضحى يذبح الأضحية قبل أن يكون الإمام قد فرغ من *صلاة العيد*،[١١] وهو نفس ما كان يفعله فيما بعد ضرار في الكوفة.[١٢] ويبدو أنه اختلف مع الحسن في مسألة هل يجوز الوقف في صلاة الجماعة[١٣]؟

يمكن القول أيضاً بأن عمرو كانت له بعض الأفكار الخاص في *الأصول*، ذلك إذا صدقنا بصحة نسبة إحدى الروايات إليه، تلك الرواية الطويلة التي يوردها أبو حيان التوحيدي ولا نجد لها مقابلاً إلى الآن في المصادر الأخرى،[١٤] علماً بأن هذه الأفكار مختلفة تماماً عن أفكار واصل. ففي الأصول عند عمرو تدور الأمور حول الحلال والحرام، حيث يذهب في ذلك مذهب أهل الاعتزال المتأخرين مثل نَظَّام[١٥] الذين يقولون بأن الحلال والحرام يمكن إدراكهما عقلياً، وعليه فهما مرتبطان بقانون الطبيعة، وليس للوحي بعد ذلك إلا مهمة التكميل والتحديد، فعلى الرغم من أن الوحي يوجِد قالباً ثان من المحظورات، إلا أنه أحياناً يحصر القالب الأول، وهذا مثلاً واضح في تحريم القتل الذي يُخفف من خلال إباحة الذبح والأضحية، ففي هذه المسألة توجد علة يجليها النص القرآني. باستخدامه لفظ «عِلَّة» يكون عمرو قد

= والمقطعان السابقان له (أيضاً ٢-٢-٦-٢-٦ في هذا الجزء من الكتاب). عن موقف المعتزلة راجع الجاحظ، *رسالة في الحكمين*، ضمن: (المشرق) ٥٢/ ١٩٨٥/ ٤٢٢. [الحديث الوارد في هذا الصدد: « مَنْ رأى منكم مُنكراً ...»، انظر *جامع العلوم والحِكَم*، ابن رجب الحنبلي. (مراجعة الترجمة)]

(٨) نص ٥ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٩) راجع ٢-٢-٦-٢-٦ في هذا الجزء من الكتاب. أما حقيقة أن هذا الحديث أُعتبر فيما بعد حديثاً موضوعاً فتوضح أن عمرو على الرغم من تبحره في الزهد لم يكن في هذه الحالة صارماً على قدر صرامة الأجيال اللاحقة.

(١٠) الجاحظ، *بيان* ٣؛ ١١٠، ٨ - ١٠؛ في هذا الصدد ٢-٢-٢-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١) *فضل* ٢٤٥، ٤ - ٥؛ بوجه عام دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، ٣، ١٠٠٧، تحت عيدالأضحى = Id al-dha.

(١٢) المرجع السابق ٢٤٥، ٦ - ٨؛ كذلك ج-١-٣-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٣) انظر ٢-٢-٦-٢-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٤) نص ٥ -٦ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٥) انظر ج-٣-٢-٢-٥ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

استخدم مصطلحاً كانت له في الأزمنة اللاحقة أهمية خاصة، غير أنه اشترط وضوح هذه *العلة*، فلا يجوز أن تكون غامضة بسبب وجود علل أخرى.[١٦] ونظراً لأن عمرو كان ينطلق في عرضه دائماً من المحظورات، فقد نجمت عن ذلك سعة في الأمر جاءت كالمفاجأة، حيث استنبط أنه ليس هناك من محظور إلا ما ورد في القرآن محظوراً باللفظ أو ما أُستدل على حرمته من خلال اجتهاد صارم، ذلك لأن الشرع لا ينظم كل شيء، ومهمته لا تعدو كونها مهمة حصرية.

هكذا توصل عمرو إلى حل شُرب *النبيذ* (راجع التعليق على نص ٦ في الجزء الخامس من هذا الكتاب)، ولم يكن هو الوحيد الذي أتى بهذا الاستدلال (ابن قتيبة ،*أشربة* ٥٣، ٩ - ١١؛ المحاسبي ، *مسائل في أعمال القلوب* ١٠٣، ١٠ - ١١)؛ يبدو أن هذا الاستدلال قد أخذ به الأحناف (راجع البغدادي، *أصول الدين* ٢٥، ١٤). ويروي الجاحظ أن الناس قاسوا على ذلك أكل لحم السحالي (*الحيوان* ٦؛ ٨٤، ٩ - ١١). وقد اعتمد عمرو على ذلك في قوله بجواز هدم الكنائس والمعابد طالما أن ملاكها لم يكن بحوزتهم حق سابق في بنائها، حيث كان يرى بأن هذه المباني في بلاد المسلمين تُعد منكراً، واستمرارها لا يُعد من قبيل السنة الحسنة (التوحيدي، *بصائر* ٧؛ ٢، ٦٣ رقم ١٩٣).
يُظهر المثال الأخير أن المبدأ الذي جاء به عمرو هنا يمكن استنتاج عكسه، وهذا الرأي كان يتبناه عيسى بن أبان، ذلك الفقيه صاحب التأثير الكبير (تُوفي بداية ٢٢١هـ/ ٨٣٦م؛ عنه راجع ج-١-٣-١-٧ في الجزء الثالث من هذا الكتاب): هذا يعني أن كل ما هو ليس بجائز، فهو حرام (البغدادي ،*أصول* ٢٥، ١٢ - ١٤). عملت ازدواجية المصطلح الثنائي «حرام في مقابل حلال» فيما بعد على استنباط *الأحكام الخمسة* (راجع في ذلك ما صدر حديثاً لشنايدر I. Schneider ضمن: Vorträge ٢٤. DOT ١٩٨٨، ٢١٤ - ٢١٦). على الرغم من ذلك فقد ظل المرء فيما بعد يقر بالمبدأ القديم (من هؤلاء كان مثلاً الجبائي طبقاً لما ورد عند التنوخي ضمن: IC ٥/ ١٩٣١/ ٥٧٥ - ٥٧٦). ابتكر المرء في سبيل ذلك مصطلح *الإباحة الأصلية* (راجع في ذلك شاخت Schacht ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣، ٦٦١، تحت *Ibaha*؛ هاتوكس Hattox ،القهوة والمقاهي *Coffee and Coffeehouses* ٦١ - ٦٢؛ أما الشيعة فقد كانوا يستخدمون بجانب ذلك مصطلح *براءة* (راجع كولبرج Kohlberg ضمن الموسوعة الإيرانية ١، ٧١٧ b). كما هو واضح فإن الأمثلة السابقة تدور

---

(١٦) شبيه بذلك قاله أيضاً عثمان البتي (انظر ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب).

حول النقاش في الموقف الشرعي تجاه الأطعمة، ويبدو أن المرء أراد من خلال ذلك أن يتميز عن اليهودية. على كلٍ فإن هذا المبدأ يتنافر على نحو واضح مع مسلك عمرو التزهدي، ويزيد هذا التنافر وضوحاً بالنظر إلى التدقيقات النظرية الموجودة في النص، مما يجعل من الضروري الاحتياط بعض الشيء قبل التمكن من نسبته إلى عمرو. وهذا النص يتماس مع فقرة واردة عند الجاحظ (نص ٢٢، ٢٠١، a-c في الجزء السادس من هذا الكتاب)، غير أن هذا الموضع لا يورد اسماً محدداً لكاتبه. قريباً من هذه المسألة تلك التي تستفسر عن هل كل شيء كان مباحاً قبل الوحي، ونلاحظ أن معتزلة البصرة المتأخرين قد أجابوا بنعم عن هذا السؤا (فخر الدين الرازي، *محصول* ١؛ ١، ٢٠٩ - ١١؛ كذلك البغدادي، *أصول الدين* ٢٠٣، ٨ - ١٠). راجع أيضاً نص ٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

٢-٢-٦-٢-٦ عَمرو مُحَدِثاً

كذلك فإن عمرو كان مرتبطاً بالحسن ارتباطً وثيقاً فيما يتعلق برواية الحديث، فما من أحد يشك في أنه نقل عنه الكثير،[١] غير أن الناس اختلفوا إلى أي مدى كان يتفق معه فيما رواه عنه. لا يتعلق هذا الاختلاف بعمرو فحسب، فمن المعروف أن تطبيق الحسن نفسه لما كان يرويه لم يسلم من القيل والقال. يرجع سبب ذلك إلى أنه إذا تعلق الأمر بالمسائل الفقهية، فإن الأمور تتداخل مع بعضها بعضاً؛ فما كان يُعتبر في زمن عمرو مألوفاً، صار لدى لأجيال اللاحقة من قبيل البدعة، دون النظر إلى أن هذا الموقف الجديد ناتج عن تأثيرات قدرية أو اعتزالية. ونرى أن العديد من الوجهات المختلفة التي ظهرت في هذا الموقف قد ترسخت في الروايات المذكورة في المصادر.

سجل المعتزلة أسماء هؤلاء الذي نقلوا عن عمرو،[٢] وهم قد فعلوا ذلك انطلاقاً من أن هؤلاء *المحدثين* المذكورين لهم أيضاً قدر كبير عند معارضي المعتزلة، ولذلك فقد كانوا مادة خصبة للاستدلال التناظري.[٣] غير أنه في الحقيقة قد وقع فيما

---

(١) راجع الفسوي ٢؛ ٢٦١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٢) الكعبي (مقالات) ٦٩، ٤ - ٦، و٩٠ السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٣) منهم على سبيل المثال سفيان الثوري وسفيان بن عيينة وأبو يوسف وأبو مطيع البلخي، وهم من ضمن تلاميذ أبي حنيفة. والجمع بين السفيانيين يكتسب أحقيته من المواضع التي جاءت عند =

بعد نوع من مقاطعة الروايات التي نقلها عمرو، فنلاحظ أنه تم استبعادها تقريباً من كل المصادر، ومن بينها أيضاً مصادر المعتزلة. على الرغم من ذلك فقد استغرق حدوث ذلك فترة من الزمن، ويرجع سبب ذلك إلى أن المرء كان يرى فيه جداً للاعتزال. فيما بعد فقط وصفوه بـ«*الداعية*»، وهو ذاته ما وصفوا به القدرية الذين كانوا ينقلون عنهم.[٤] يُعد عبد الله بن المبارك (تُوفي ١٨١هـ/٧٩٧م) ضمن هؤلاء الذين وصفوه بذلك، فيُروى أنه تجنب حلقة عمرو، وذهب بدلاً من ذلك لحضور دروس عبد الوارث بن سعيد الذي كان قريباً له زمنياً،[٥] أيضاً يُذكر أن مَعمر بن رشيد (تُوفي ١٥٤هـ/ ٧٧٠م) لم يكترث به كثيراً،[٦] كذلك يُروى أن يحيى بن معين (تُوفي ٢٣٣هـ/٨٤٧م) على الرغم من مصداقيته العالية فإنه طالب بعدم تدوين الأحاديث التي ينقلها عمرو عن الحسن البصري.[٧]

تكمن في مثل هذه الأقوال ميولات فردية، إذ إنها لا تعبر في المقام الأول عن نظام متكامل، فيُذكر مثلاً أن حماد بن سَلَمة (تُوفي ١٦٧هـ/ ٧٨٣م) لم يستنتج أنه لا يجوز رواية الأحاديث عن عمرو إلا بعد أن رأى رؤية في المنام بينت له أن عمرو مبتدع،[٨] أما يحيى بن سعيد القطان فيرى بأن هناك من هم أسوأ منه،[٩] كذلك نلاحظ أن علي بن عاصم الصديقي (تُوفي ٢٠١هـ/ ٨١٦م) ينقل عنه في حضرة المعتصم عندما كان ما يزال شاباً.[١٠] أما *المحدثون* من القدرية الذين كان لهم حضور كبير إبان النصف الثاني من القرن الثاني الهجري فلم يكونوا يهتمون بمثل هذا

= الفسوي ٢؛ ٢٥٩، ١١ - ١٣، والمقطع الأخير والمقطع السابق له ؛ قارن أيضاً (فضل) ٢٤٣، ١٢ - ١٤، والكعبي ٦٩، ٤ - ٥ > (فضل) ٢٤٢، ٢ - ٣.

(٤) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٤، ١٥ - ١٦؛ ابن قتيبة (تأويل) ١١، ٥ = ١٠ ، ٦/ترجمة ليكمتي Lecomte ٩ § ١٧.

(٥) (تاريخ بغداد) ١٢، ١٨٣، ٨ - ٩؛ بإيجاز عند الذهبي (سير) ٦؛ ١٠٤، - ٤.

(٦) الفسوي ٢؛ ٢٦٢، ٢ - ٣ > (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٩، السطر الأخير؛ الدارقطني ١٣/ترجمة ١٣ - ١٤، وربما أنه اعتراهما بعض التحريف ونُسبت لأيوب السختياني.

(٧) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٥، ١١، و٨ - ٩؛ شبيهاً لذلك في ٥ - ٦.

(٨) المرجع السابق ١٨٣، ١٠ - ١٢؛ هناك قصة متشابهة ترد في ١٨٧، ١٨ - ٢٠. هذا يعني أن الناس في ذلك الزمان لم يكن لديهم دلائل عقلية.

(٩) المرجع السابق ١٨٥، ٤ - ٥، أما ما يُذكر هنا بـ«الأسوأ» وهو أبو هذيل محمد بن سُليم الراسِبي فقد كان المتأخرون ينظرون إليه نظرة إيجابية أكثر من نظرتهم لعمرو (عنه راجع ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٠) الخطيب البغدادي (كفاية) ١٢٤، ١٠ - ١٢؛ كذلك ٢-٢-٦-٣-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

الجدل،[١١] لذلك نجد أن الخطيب البغدادي نفسه يفعل ما فعله الكعبي حيث حفظ قائمة لتلاميذ عمرو في الحديث تكاد تتفق مع قائمة الكعبي.[١٢] من المعروف أن الأحاديث المنقولة عنه لم يتم استبعادها مطلقاً، بل مجرّد استبعاد اسمه في بعض حالات الإسناد،[١٣] وهي حالات نادرة، على وجه الخصوص في الأعمال التي لم تتعرّض لتأثير *الجرح والتعديل* السُنّي.

هذا واضح مثلاً عند فضل بن شاذان[النيشابوري] ، *الإيضاح* ٣٧٣، ١، وربما يندرج تحت ذلك أيضاً روايات الأحاديث الواردة عند الفسوي ٢؛ ٩، ١ - ٣، و١٠، ٤ - ٦، حيث يرد نقل سفيان بن عُيينة عن شخص يُدعى عمرو، حيث من المعروف أن سفيان هذا كان يحضر مجلس عمرو بن عبيد (راجع في ذلك هامش ٨٠٥ فيما سلف، و ٤-١-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب) ؛ وهناك مجموعة من الروايات التي كتبها (العقيلي ، *ضعفاء* ٣؛ ٢٨٠، - ٦ - ٧، حيث تم تحريف« *كتاباً كبيراً*» إلى « *كتاباً كثيراً*»). ولا يصح افتراض أن المقصود هنا هو عمرو بن دينار على نحو ما افترض الناشر (راجع فيما يتعلق بأستاذه ابن دينار *تهذيب التهذيب* ٨؛ ٣٠ - ٣١، و*ميزان* رقم ٦٣٦٦). فافتراض ذلك يوجب أن القول بأن عمرو بن عبيد درس على يد جابر بن زيد الأزدي جد الإباضية وكذلك على يد عكرمة الذي كان قد زار البصرة.

أحياناً كان الناس يقولون بزيف الروايات التي نقلها عمرو عن الحسن البصري؛[١٤] لكن مصادر أخرى تشير إلى أن الحسن البصري كان في ذلك الحين قد طعن في السن، وعليه يُفترض أن كان يجيب على استفسارات عمرو الموحية بالإجابة بما

---

(١١) ربما أن الاستثناء الوحيد في ذلك يمثله عوف الأعرابي (٢-٢-٢-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٢) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٤، ١ - ٢؛ قارن أيضاً (ميزان) ٣؛ ٢٧٣، ٩ - ١١، و٢٧٥، ٤.

(١٣) ابن حنبل (علل) ١؛ ٣٨٤، ٤ - ٥ رقم ٢٥٥٥؛ (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٤، ١٩ - ٢١؛ الكعبي ٦٩، ٧ - ٩ = ٩١، ٣ - ٥. هناك استشهاد وارد في تفسير سفيان الثوري، راجع ٢-٢-٦-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٤) يتبع ذلك الحديث النبوي ضد معاوية والذي أوردناه تحت ٢-٢-٦-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب؛ قارن أيضاً (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٠، ٩ - ١١، والسطر الأخير والسطران السابقان له، وعن القنوت أو عن حكم شرب *النبيذ* (انظر ٢-٢-٦-٢-٥ في هذا الجزء من الكتاب؛ في ذلك أيضاً الفسوي ٢/ ٢٦٠، ٤ - ٦)، وهذا يتعلق بالمسائل الفقهية التي كان فيها حكم عمرو متطابقاً لما هو وارد في الحديث النبوي. نجد الشبيه في (تاريخ بغداد) ١٨١، ٤ - ٦، و٨ - ١٠. بوجه عام في المرجع السابق ١٨٢، ١ - ٢.

يتناسب مع معناها.[١٥] يدور الأمر هنا حول استبعاد بعض الأحاديث النبوية نظراً لمحتواها، علاوة على ذلك فيبدو أن الشكل لم يفِ بأحقيات الأجيال اللاحقة، لذلك نلاحظ أن القدرية أنفسهم قالوا بأن عمرو قد نشر مقولات الحسن على أنها أحاديث نبوية، وهي المقولات التي قالها الحسن من عندياته أو التي ربما رأى أن النبي قد قصد إلى هذه المعاني.[١٦] هناك بعض الناس قالوا بأنهم سمعوا بأنه عندما كانت توجه إلى عمرو أسئلة ناقدة، كان يقول بأن «*البعض قال بذلك*».[١٧] كان المضمون هو أهم شيء بالنسبة لعمرو بن عبيد، ولا يعني هذا أنه كان يحكم على ذلك انطلاقاً من اعتبارات عقلية، ولا يعني أيضاً أنه كان يعتمد على لفظ القرآن، فقد كان يعجب له بعض المعتزلة تمسكه بالأحاديث حتى وإن لم يستطع تفسيرها، حيث كان يقول «هكذا جاءنا، ولا أدري ماذا أراد به (النبي).»[١٨] غير أن هذا الأمر لم يكن على إطلاقه، فقد كان يستثني من ذلك المسائل العقائدية كتلك التي تتعرض للإرجاء بشكل واضح،[١٩] أو المسائل الفقهية التي يمكن أن تنال من العرف أو من السلوك المفضل عنده،[٢٠] فيبدو أن عمرو رفض في هذه المسائل بعض الأحاديث،

---

(١٥) الفسوي ٢؛ ٢٦٣، - ٥ - ٧ < (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٠، ١٧ - ١٩، عن حميد الطويل (تُوفي ١٤٢هـ/ ٧٥٩م).

(١٦) انظر ٢-٢-٢-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب. ربما أن الفقرة الواردة في صحيح مسلم (مقدمة) ١؛ ٢٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له يتعلق أيضاً بالمسألة ذاتها (قارن ترجمة جوينبول Juynboll ضمن JSAI ٥/ ١٩٨٤/ ٢٨٦).

(١٧) الفسوي ٢؛ ٢٦٢، ٣ طبقاً لما رواه عن رجل يُدعى عبد الرزاق، وربما يكون المقصود به عبد الرزاق الصنعاني (١٢٦هـ/ ٧٤٤م / ٢١١هـ/٨٢٧م)، والذي يُفترض أنه كان حديث السن وقتها.

(١٨) التوحيدي (بصائر) ٢؛ ٧٧٤، ٧ - ٩/ ٢؛ ٩، ١٥٤ رقم ٥٠٤، في الكلام عن الكلب.

(١٩) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٢، ١ - ٣ فيما يتعلق بالحديث المشهور الذي يخبر عن القدر في رحم الأم؛ أيضاً الذهبي (تاريخ) ٦؛ ١٠٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له = ١٠٩، - ٧- ٩ (رجوعاً إلى أبي نعيم) واليافعي (مَرهم) ١١٠، ١ - ٣. في ذلك أيضاً شراينر Schreiner ضمن (Actes) ٨، Congres ٢؛ ١؛ ٩٤، وكتابي (بين الحديث والكلاميَّة Zwischen Hadith und Theologie) ٢١٧. راجع أيضاً القصة في (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٦، ١٩ - ٢١ فيما يتعلق بمسألة عذاب النار، علماً بأن الحديث المذكور هناك وكذلك الحديث المذكور قبله يريدان في كل الصحائح (.Conc ٦، ١٧٤ b). غير أن هذه القصة يبدو أنها ترمي للقول بأن عمرو لم يجد مخرجاً في هذه المسألة نظراً لإقراره بالحديث سنداً معتمداً.

(٢٠) بهذا يقول الحديث النبوي الذي طبقاً له يمكن العفو على السارق بإذن من المسروق؛ راجع الدراقطني § ٦/ ترجمة ٢١ وما بعدها بالتعليق، أيضاً الفسوي ٢؛ ٢٦١، ٤ - ٦ < (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٧، ١٨ - ٢٠ و١٧٨، ٣ - ٥. غير أن الحديث يظل محل خلاف، فمثل هذا المسلك =

أما الأجيال اللاحقة التي كانت تعمل بمنهجية أكثر دقة والتي كانت أيضاً ترى القضايا الفقهية من منظور آخر فقد أبقت على الأمثلة تنفيراً منها. والمختلف في الأمر عند عمرو بن عبيد هو أنه وضع أقوال النبي جنباً إلى جنب مع سلوك الصحابة دون تفريق بين هذا وذاك، ثم حدث فيما بعد أن نُسبت جميعها للنبي.

راجع الدارقطني ١٤ § و١٧/ ترجمة ٢٩ - ٣٠ و٣٣ = العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٢٨٠، ٦ - ٨ = (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٦، ١٤ - ١٦ فيما يتعلق بقرار عثمان بن عفان بميراث زوجة عبد الرحمن بن عوف حتى بعد انقضاء العدة، غير أن هذا الحكم لا يُعد قاعدة ملزمة، لذلك فقد تمسك عمرو بن عبيد برفضه. لذلك فإن النقد الذي وُجه إليه تعرض أكثر لمنهجه في الرفض حيث لم يكن يعد عثمان من مصادر التشريع. تتضح المسألة أكثر في القضية الواردة عند الدارقطني § ١٩/ ترجمة ٣٤ - ٣٥ = العقيلي ٣؛ ٢٨٠، ٣ - ٥ = (تاريخ بغداد) ١٧٦، ٥ - ٧، والتي فيها يرفض عمرو سلوك سَمُرة بن جُندب والي البصرة في عصر زياد بن أبيه، حيث كان يأتي *بالسكتة* في الصلاة الجهرية مرتين (أو ثلاث مرات). غير أن هه *السكتة* وجدت قبولاً فيما بعد ضمن أحد الأحاديث النبوية (راجع .Conc تحت سكتة = *sakta*، في ذلك راجع أيضاً ابن عبد البر ، *استيعاب* ٢؛ ٦٥٣، ١٣ - ١٥)، ويبدو أن الحديث لم يكن معروفاً لعمرو بن عبيد. من المهم هنا ذكر أن الحديث يرد عن طريق الحسن البصري، وبذلك يكون عمرو مختلفاً مع أستاذه، كذلك فإن أبا حنيفة كان لا يكترث كثيراً بسَمُرة [بن جُنْدُب]، راجع جولدتسيهر Goldziher (Zahiriten) ٧٩.

٢-٢-٦-٢-٧ الكلاميَّة والسياسة

تبعث المادة المرجعية التي حللناها إلى الآن على الانطباع وكأن عمرو بن عبيد كان أكثر من غيره في نقل ميراث الحسن البصري.[١] صحيح أن هناك بعض معاصريه الذي كانوا يريدون منافسته على هذه المكانة لاعتبارات عقائدية،[٢] غير أن هؤلاء لم

= يتعارض مع القاعدة التي تقول بأن الحد حق من حقوق الله، ولا يمكن لإنسان أن يتدخل فيها (دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣، ٢٠ b).

(١) يسري هذا أيضاً على مجالات أخرى أقل أهمية؛ راجع مثلاً ملاحظة الحسن البصري فيما يتعلق بالقبائل ما قبل الإسلام ضمن (الأغاني) ٤؛ ٣٠٧، ١ - ٢، وهي الملاحظة التي ينقلها كتاب (الأغاني) عن طريق عمرو، لأنه بات بمثابة المجيب عن أي تساؤل يتعلق بسلوك الحسن البصري (بحشل، *تاريخ واسط* ٢٨٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السبقان له).

(٢) راجع ٢-٢-٧-١ في هذا الجزء من الكتاب.

يظهر لهم دور فعلي إلا متأخراً جداً. لم يكن عمرو بن عبيد ثورياً في أفكاره كما أنه لم يكن ثورياً في القضايا السياسية، ومما يؤكد على ذلك أنه في تناوله للمسائل العقائدية - وهي المسائل التي كان ينبغي أن يفصل نفسه فيها على اعتباره معتزلياً عن الحسن البصري - لم يبنِ لنفسه كياناً خاصاً، فبعض الآراء في هذه المسائل نقلها أيضاً عن أستاذه. انتهج عمرو نهج استاذه في الاستدلال بالآية ٩٣ من سورة النساء على أن القاتل سوف يخلد في النار حتى لو كان مسلماً. كذلك فإن عمرو أحس بتوافقه مع أستاذه عندما ذهب - كما يقول واصل - إلى أبعد من ذلك فرأى بأن هذا الحكم ينطبق كذلك على كل *فَاسِق*، فجماعة البكرية هي الوحيدة التي رأت باقتصار ذلك على القاتل، وقد اعتقدت كذلك بخلوده في النار.[٣] يتفق عمرو مع واصل في اتباعه حكم أستاذه في براءة الأطفال من الذنب،[٤] وفي رأيه بعدم التفريق بين الجنة التي كانت في الماضي وتلك التي سوف تكون في المستقبل.[٥] غير أنه اختلف مع واصل على الأقل في نقطة واحدة متفقاً في ذلك أيضاً مع الحسن، فقد تعلم عمرو من أستاذه أن الآية ١٠١ من سورة التوبة «... سنعذبهم مرتين ...» يمكن الاستدلال على عذاب القبر.[٦] كذلك يُروى عنه إيمانه بالعناصر العامة الداخلة في الإيمان باليوم الآخر مثل الإيمان *بالحوض* الذي سيتجمع حوله المؤمنون، والإيمان بالميزان يوم القيامة؛ بل وبشفاعة النبي محمد.[٧] على العكس من ذلك فلم يكن واصل يؤمن بمثل هذه الأمور، وهذا ما يرويه عنه الشِمزي الذي كان تلميذاً لعمرو بن عبيد،[٨] ويضيف الشِمزي أنه كان على يقين مما يقول. وذكر الشِمزي معلومة أن واصل كان يشك فيما تتوارى خلفه مجرد محاولة لعدم الإضرار بالمجمع المنسجم بين هذين الطرفين وكأنه «مجمع كنسي».[٩]

هناك كتب لعمرو بن عبيد كان يمكن ألا يؤلفها، ذلك لأنه لم يكن مفوهاً كبيراً فحسب؛ بل إنه لم يكن أيضاً كاتباً كبيراً، ولم يكن له أيضاً باعاً كبيراً في علم

---

(٣) نص ٩ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ كذلك ٢-٢-٦-١-٧ في هذا الجزء من الكتاب.
(٤) راجع ٢-٢-٦-١-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب.
(٥) راجع ٢-٢-٦-١-٩ في المرجع السابق.
(٦) موفق (إحاطة) ٢٢١ b، ١٣ - ١٥.
(٧) هكذا على الأقل طبقاً للكشي ٣٩٤، - ٦ - ٨.
(٨) راجع ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.
(٩) (فضل) ٢٣٧، ١ - ٣.

الكلام، فنراه يظهر في المناظرات دائما بمظهر الخاسر، ذلك إذا افترضنا أصلاً أن الكلام الذي يُروى منقول عنه فعلاً، ولم يقتصر ذلك على المناظرات التي دارت بينه وبين حليفه في الدرب واصل بن عطاء.(١٠) علاوة على *التفسير* المنسوب إليه فإن (فهرست ابن النديم) يذكر له مؤلفين آخرين تحت عنواني *(كتاب العدل والتوحيد)* و(كتاب الرد على القدرية).(١١) غير أننا لا نعرف شيئاً عن محتوى هذين الكتابين، على الرغم من ذلك فمن الأهمية بمكان أن يكون لهما مثل هذين العنوانين إن صح وجودهما في الأصل، ذلك لأن تركيبة *التوحيد* و *العدل* هذه لا وجود لها في أي مصدر سابق على ذلك، علماً بأن هاتين الصفتين تتعلقان بالله. أما مفهوم «القدرية» هنا فيُستخدم بمعناه الخاص في أعين القدرية أنفسهم.(١٢) علاوة على هذه الكتب فإن هناك الحديث عن بعض *الرسائل* والمواعظ المنسوبة له،(١٣) غير أنه ليس لدينا أية تفاصيل أدق عنها.

إن هذا لأمر عُجاب؛ فقد كنا نتوقع أن تحتفظ له المعتزلة بذاكرة أقوى؛ نظراً لأنهم فيما بعد كانوا يعتمدون عليه في آرائهم. على العكس من ذلك نجد أن ما نقلوه عنه لا يعدو كونه مجرد أقاصيص، وهي نفسها الأقاصيص التي استعان بها أيضاً أصحاب الفكر المضاد بنسبة ما، على ذلك فليس لدينا صورة واضحة. وهناك من الروايات التي تذكر بأن واصل أقنع عمرو بوجهة نظره، ويُروى كذلك أنه عارض الحسن البصري بنفسه في هذه المسألة بعينها وهذا الاستدلال بعينه.(١٤) هناك أيضاً بعض الأخبار المتفرقة تربطه بالفكر الذي كان سائداً في الحجاز، وهو الفكر نفسه الذي نُسب إليه أيضاً واصل، فيُذكر أن الاثنين كانا من تلاميذ أبي هاشم.(١٥) أما

---

(١٠) نص ١٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب، كذلك في الصفحات التالية من هذا الجزء من الكتاب ؛ عن واصل راجع ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب. ويُروى أنه عندما هاجمه موسى الأُساري في إحدى المناظرات من خلال حجج إرجائية، فإنه قال - ربما قاصداً استخدام مبدأ إرجائي - «الله سوف يحكم بيننا» (*فضل* ٢٤٣، - ٧ - ٩).

(١١) قائمة الأعمال رقمي ١و٢.

(١٢) راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤، ٣٦٨، تحت Kadariyya = قدريَّة؛ أيضاً كتابي *بين الحديث والكلاميَّة* ١٢٥.

(١٣) المسعودي ٦ ؛ ٢١٢، ٦/٤، ١٥٨، - ٥، الراجح > ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٣؛ ٤٦٢، ٥.

(١٤) نص ٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ كذلك ٢-٢-٦-١-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٥) (فضل) ١٦٤، ١٧ - ١٨.

الشيعة فيقولون بأنه التمس ذات مرة النصيحة من محمد الباقر[١٦] أو من جعفر الصادق.[١٧] لا يعدو هذا الكلام إلا ضرباً من الاختلاق، فمن المعلوم أن محمد الباقر مات سنة ١١٣هـ/ ٧٣١م، كذلك فإن المعتزلة كانوا على معرفة جيدة بأن الروايات التي ترد عبر أبي هاشم تعتمد على أرض رخوة.[١٨] وفي كل المواضع التي يرد فيها ذكر واصل وعمرو معاً يُعتقد أن هناك ثمة تلاقي اعتزالي، مع العلم أن هذا الأمر لم يكن معهوداً في الجيل الأول.

إننا لا نثق كثيراً بالرواية التي تورد مناظرة بين عمرو بن عبيد وبين أبي حنيفة (نص ١٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب)، فيبدو أن عمرو قد أُلبس هنا ثوب تلميذه الشِمزي، فمن المعروف أن الشِمزي كان دوماً يلعب دور البطولة في مثل هذه القصص، والتي كانت دائماً تدور حول الموضوع نفسه، نقصد به موضوع «مفهوم الإيمان» (نص ٢؛ ٦-٧ بالتعليق في المرجع السابق). غير أن الأمر الوحيد المهم هو أنه على الرغم من توجهه المعتزلي فإن هناك إقرار بعجزه الجدلي، فيُذكر أنه لم يقدر على منازلة أبي حنيفة، ولم ينقذه من الموقف إلا أحد تابعيه - ربما يكون المقصود به أيضاً الشِمزي - الذي استطاع أن يسدد لأبي حنيفة *مُعارضة* مناسبة. راجع محتوى هذه الرواية من خلال قراءة التعليق.

أوضح الأمور فيما يتعلق بعمرو بن عبيد هو موقفه تجاه واصل في النظرية السياسية، فنراه يختلف عن واصل في تبنِّيه عقيدة «*إمامة الفاضل*»،[١٩] ويقصد بذلك أفضلية أبي بكر الصديق لتولي الخلافة في زمانه. هذا يعني أن عمرو لم يكن موالياً لعلي بن أبي طالب على نحو ما كان واصل،[٢٠] علماً بأن رأي عمرو هنا أخذه أيضاً عن الحسن البصري، فيذكر القاضي عبد الجبار أن عمرو اتفق مع أستاذه في أن تتابع *الخلفاء الراشدين* له أحقية دينية وتاريخية.[٢١] كان عمرو يوجه نقداً لعلي بن أبي

---

(١٦) الكليني (كافي) ١؛ ١١٠، ٥ - ٧؛ مفيد (إرشاد) ٢٦٥، ١٨ - ٢٠/ترجمة ٣٩٩ - ٤٠٠؛ابن بابويه (توحيد) ١١٩، ١١ - ١٣.

(١٧) الطبرسي (مجمع البيان) ٢؛ ٣٩، ٢ - ٤؛ (بحار) ٤٧، ٢١٦ - ٢١٧ رقم ٤، و٧٩، ٦ - ٨ رقم ٧.

(١٨) ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٦، ٥ - ٧ عن حكيم الجُمشي؛ في ذلك راجع مادلونج Madelung (قاسم Qasim) ٣٣.

(١٩) نص ١٥؛ ٤١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٠) القاضي عبد الجبار (مغني) ٢٠؛ ٢؛ ١١٤، ٨ - ٩ عن الجبائي.

(٢١) (مغني) ٢٠؛ ٢؛ ١١٤، ٧؛ أيضاً الحجوري (روضة الأخبار) ٩٨ a، ٨.

طالب، فكان ينكر عليه قوله بتلقيه وحياً خاصاً عن النبي.[٢٢] كان هذا سبباً في الاشتباه فيه عندما تولى العباسيون الحكم، فيُذكر أن حاكم البصرة الجديد طلب منه ابداء رأيه في أقوال الحسن البصري التي طبقاً لها تظهر علاقة غير حميمة بين علي بن طالب وبين عبد الله بن عباس.[٢٣] صحيح أن عمرو لم يكن يولي أيضاً تقديراً كبيراً لمعاوية،[٢٤] إلا أنه كان يختلف مع واصل فيما يتعلق بعثمان، ففي هذه المسألة كان عمرو لا يتبع رأي أستاذه فحسب؛ بل كان أيضاً يتبنى الرأي العام الذي كان سائداً في البصرة.

هذا الرأي دفع عمرو إلى تعديل حكم واصل على موقعة الجمل. صحيح أن عمرو اجتهد في ألا يصف الصحابة الذين كانوا مشاركين في هذه المعركة بالفساق، وعلى ذلك يحتفظ لهم جميعاً بصفة الإخلاص، إلا أنه لم يعد يستنتج من ذلك صلاحية شهادتهم في كل القضايا طالما أنهم لم يتقاضوا ضد بعضهم البعض، فهؤلاء جميعاً انتفضوا ضد عثمان، ولذلك فهم متهمون بالمشاركة في قتله، ويرى عمرو أن هذه التهمة كافية للنيل من العدالة. يستوي الجميع في هذا الحكم سواء أدى هؤلاء الشهادة فرادى أو جماعات، سواءً أدوها ضد بعضهم أو مع بعضهم، فلن تُقبل منهم أبداً، ولا اعتداد أيضاً في ذلك بما قاله واصل.[٢٥] على ذلك يكون عمرو أكثر صرامة من واصل، لا سيما فيما يتعلق بنظرته للتاريخ، فقد أصبح الآن بالإمكان التشكك في نزاهة علي بن أبي طالب، في حين أن هذا يُعتبر من قبيل التجديف إذا تعلق الأمر بعثمان أو بالخليفتين الراشدين من قبله.[٢٦] صحيح أن من بين الشيعة من كان يرى أن عمرو بن عبيد أنصف عَلي بعض الشيء على معارضيه فيما يتعلق بموقعة الجمل،[٢٧] كذلك كان من بين المعتزلة من يريد القول بذلك،[٢٨] إلا أن هذا يعتبر

---

(٢٢) نص ١٠؛ ١٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٣) نص ١٠، ١٣ في المرجع السابق.

(٢٤) راجع ٢-٢-٦-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٥) راجع ٢-٢-٦-١-٨ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٦) نص ١٠؛ ١٥، a-i في الجزء الخامس من هذا الكتاب. بوجه عام راجع أيضاً ابن المرتضى (البحر الزخار) ١؛ ١٨٠، ١٧ - ١٨.

(٢٧) نص ١٨ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٨) نص ١٥، k-l بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب. أما مادلونج Madelung فقد ربط بين الأمرين (قاسم Qasim ٢٦). عن التحويرات المتأخرة التي وقعت راجع أيضاً نص ١٦ - ١٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

من قبيل إرادة مؤسسي الفكرة، فمن المعروف أن سمعة عثمان إبان موقعة الجمل لم تكن على أية حال محل سؤال.

الروايات الأخرى المتعلقة بالإختلافات أو التضاربات بين هذين المفكرين لم تمنح أية تفاصيل، وتوحي المناظرات أن واصل كان يولي الراد على الأسئلة قدراً عالياً، هذا على عكس ما كان يقع من عمرو تجاه السائل، فنراه هو الذي يدير الحوار ويحدد مسيرته (التوحيدي، *بصائر* ٧؛ ٢؛ ٦٣ رقم ١٩٤). يرى عمرو أن كل من يستطيع التفكير فهو مُكلَّف بالتفكر في الأمور الدينية، ليس فقط بسبب أن الله أمر بذلك؛ بل لأن الله حرم إهمال العقل (نص ٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب)، كذلك فإن عمرو انطلق من هذا التحريم فيما يتعلق بالمسائل الفقهية (انظر ٢-٢-٦-٢-٦ في هذا الجزء من الكتاب).

كان هَم عمرو الفعلي هو إثبات حرية الفعل للإنسان ورفض الإرجاء. وقد تفوّق على واصل في هذه المسألة، غير أن هذا لا يقتضي حتماً بأنه من المعتزلة. فنرى بعض المصادر تعده مع بعض تلاميذه ضمن قوائم القدرية من *أصحاب الحديث*،[٢٩] هذا على العكس من واصل فما من أحد عَدّه ضمنهم، كذلك لم يجعله أحد كمثل رجل آخر من أهل الاعتزال. فأحياناً كان يُتصور وكأن موقفه القدري لم يزعج المعتدلين؛ فما أزعجهم كان التطرف التدريجي الذي لحق به، فيُروى أن سفيان بن عيينة - ذلك الذي كان يكن له تقديراً بالغاً[٣٠] - قد تلقى عنه الحديث، ذلك قبل أن يكون قد أحدث في أمره «بِدعاً».[٣١] والسؤال الآن هو أين كان مكمن هذه الأمور المبتدعة؟ أجاب المرء عن هذا السؤال من خلال أن عمرو كان يستند للقرآن فيما يتعلق بمذهبه القدري،[٣٢] لكن ليس من جديد في هذه المسألة، فالحسن البصري فعل الشيء نفسه من قبل، كذلك فإن المصادر لا تمكن من القول بأن عمرو قد جاء بأدلة أخرى من القرآن غير التي كان قد أتى بها الحسن.[٣٣] ويبدو أن عمرو قد رفض الأحاديث النبوية التي بها إيحاءات إرجائية،[٣٤] ولا جديد في ذلك، فهذا الأمر لم يكن غريباً

---

(٢٩) ابن قتيبة (معارف) ٦٢٥، ٨ > ابن رستة (أعلاق) ٢٢٠، ٧.

(٣٠) راجع ٢-٢-٦-٢-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) الفسوي ٢؛ ٢٥٩، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٣٢) نص ١٠ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣٣) راجع أيضاً نص ٦؛ ١ في المرجع السابق.

(٣٤) راجع ٢-٢-٦-٢-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

في ذلك الحين. أما فيما بعد فقد اتهمه ابن حنبل بإنكار علم الله الأزلي،[٣٥] غير أن هذه التهمة لا تعدو كونها تحريف جدلي لما قال به عمر عندما لم يعطِ لهذا العلم أية قدرة مسبقة في التأثير على الفعل.[٣٦] كيف يمكن الآن القول بأنه كان يحدث أفكاراً جديدة على الرغم من أن الناس تجنبوه لأنه كان يُقال عنه أنه يقوم بالدعوة لأمور ليست بالجديدة، وهي أمور كانت مقبولة فعلاً في الرأي العام؟ وربما أن هذه الأفكار الجديدة التي تحدث عنها سفيان تتعلق بمجال آخر، لا سيما بتبنيه مفهوم *الفِسْق*.

أما إذا أردنا أن نرقب هذا التشدد الذي قام به عمرو في تخصصه الأصلي، لا سيما الإرث الذي ورثه عن الحسن البصري، فينبغي إذاً أن نرقب ذلك في أمرين: أولهما في رفعه عدم التطابق في نظرية الحسن البصري الخاصة «بحرية الإرادة»، حيث قال عمرو بأن الله ليس فقط لا يقدر الشر، وإنما لا يقدر الخير أيضاً.[٣٧] وثانيهما في تمديد مستوى الاستدلال ليخرج عن نطاق القرآن والحديث، غير أن هذا لا ينبغي أن يوحي بتصور عمرو *متكلماً* عقلانياً محضاً، فالأمر هنا يتعلق فحسب بأقصوصتين يظهرانه في شجار مع أبي عمرو بن العلاء،[٣٨] هاتان الأقصوصتان تبينان وجود نبرة جديدة في الاستدلال. وعلى الرغم من بقاء القرآن مرجع لذلك، إلا أن التفسير في هذه المرة يُدعم من خلال تحليل الألفاظ. ويدل أن إسناد الفوز في هذه المناظرات لعمرو مرة ولغيره مرة أخرى يدل على أن هذا الأسلوب الجديد في الاستدلال لم يكن قد بلغ حد العادة. علاوة على ذلك فإن استخدام هذا الأسلوب الجديد في علم اللغة يوحي بأن هذا النمط الفكري يميل لأن يكون من عند النحوي ابن العلاء أكثر من كونه من عند عمرو بن عبيد ذلك الذي كان محدثاً باحثاً في أمور الأخلاق. يبدو أن تناول هذه المسألة سيقف عند مجرد التكهنات، ويبدو أن هذا التطور قد حصل بالفعل في زمن عمرو ابن عبيد، غير ما يبدو أنه لم ينطلق من خلاله.

تفصيلاً في ذلك انظر ٢-٢-٧-١-٥ في هذا الجزء من الكتاب، وهناك قصة ثالثة منحولة بشكل واضح يتم فيها الاستدلال على هذا النحو. يناظر عمرو في هذه القصة حارث ابن مسكين، وهو فقيه مصري ومن المرجئة، تُوفي سنة ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م عن عمر ناهز ٩٦ عاماً، وهذا يعني أنه لم عندما وُلد كان عمرو بن عبيد

---

(٣٥) الخلال (مسند) ١٤١، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٣٦) راجع ٢-٢-٦-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٧) راجع ٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٨) نص ١١، و١١؛ ١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

قد مات فعلاً (*عقد* ٢؛ ٣٨٣، ١٤ - ١٦؛عن حارث بن مسكين انظر ج-٣-٣-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب). أما في موضع آخر فيستبدل هذا الاستدلال ليُجعل على لسان أبي هذيل بدل من كونه على لسان عمرو (فضل ٢٥٨، ١٣ - ١٥).

٢-٢-٦-٣ جيل التلاميذ

إن الأتباع الذي تجمعوا حول واصل، وكذلك الذين تجمعوا حول عمرو يختلفون عن بعضهم اختلافاً واضحاً نسبياً، وهذا يُعد من جانبه دليلاً على أن هذين الشخصين اللذين يُعتبران بمثابة مؤسسي الحركة لم يكونا يعملان معاً منذ البداية. ففي حين أن معظم تلاميذ واصل كان من الفقهاء، فإن معظم تلاميذ عمرو كان من المحدثين، وفي حين كان واصل يبعث بتلاميذه مبشرين في جميع أنحاء العالم الإسلامي، كان عمرو يمارس مهمته في البصرة. يبقى في النهاية الإشارة أن المراجع في كلتا الحالتين ناقصة.

٢-٢-٦-٣-١ دائرة واصِل

«*الدُعَاة*» هم تلاميذ واصل الوحديون الذين نعرف عنهم معلومات أكثر، فنجد صفوان الأنصاري يمتدحهم في قصيدة شعرية له، يذكر فيها بعض أسمائهم.[١] وأحدث من هذه القصيدة هي تلك الرواية التي يأتي بها أبو هذيل ويحفظها عنه عبد الجبار،[٢] والذي يبدو أن الكعبي قد استند إليها،[٣] على الرغم من أن الكعبي قد قام بتدقيق بعض مواضعها وبإضافة اسم آخر إلى الأسماء المذكورة.[٤] وعن الكعبي ينقل نشوان الحِميري في عمله *كتاب الحور العين*.[٥] وقد قام عبد الجبار بعرض المادة العلمية التي وجدها عند أبي هذيل، وذلك في *الطبقة* الخامسة من مؤلفه. يقوم عبد الجبار في هذا الموضع بسرد قائمة أوسع من الأسماء تحتوي على تلاميذ آخرين، غير أن أصول

---

(١) راجع ٢-٢-٨-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.[مدح صفوان الأنصاري تلاميذ واصل قائلاً:
رِجالٌ دُعاة لا يفل عزيمتهم تهكّم جبار ولا كيد ماكرِ
= البيان والتبيين، الجاحظ (مراجعة الترجمة)]

(٢) (فضل) ٢٣٧، ٥ - ٧.

(٣) (مقالات) ٦٦، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٤) وهو اسم سليمان بن أرقم (انظر ٢-٢-٦-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب)

(٥) راجع ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

هؤلاء غير واضحة.[٦] ويقوم إمام الزيدية المنصور بالله باسترجاع هذه القائمة نقلاً عن الحكيم الجُشمي.[٧] أما المصادر غير الاعتزالية فقليل منها ما يورد مادة معتبرة في هذا الخصوص.

٢-٢-٦-٣-١-١ الدُعَاة

يصف لنا صفوان الأنصاري المنهج الذي كان يتبعه الدعاة الذين ابتعثهم واصل، فيذكر أنهم كانوا يلحقون بالقوافل،[١] وكان بعضهم يُجري صفقات تجارية أثناء رحلاته.[٢] وعندما كانوا يصلون إلى الأماكن المبتعثين إليها كانوا لا يبوحون بغرضهم بادئ ذي بدء، فكانوا أولاً يخلقون أساساً من الثقة، لا سيما من خلال الفتاوى الفقهية.[٣] ولا يُذكر عنهم قيامهم بدعاية سياسية، فيبدو أن الغاية كانت القيام بمناظرات دينية،[٤] التي تم إعدادهم لها في البصرة، وربما أن واصل أعطاهم قبل رحيلهم بعض الإرشادات المكتوبة، التي كانت عبارة عن نماذج مناظرات معدة مسبقاً.[٥] كان مظهر هؤلاء يبدو كمظهر *الخطباء*، فكانوا يرتدون العمائم ويمسكون بالعصا.[٦] وعندما كان هؤلاء يقومون بمناظرات يعضدون أنفسهم بفكرة أن أستاذهم يجتمع في البصرة في نفس اليوم بتلاميذه من أجل الدعاء لهم.[٧]

يبدو أن هؤلاء كانوا في ريعان الشباب، ذلك لأن واصل بن عطاء نفسه لم يكن في ذلك الوقت قد تجاوز الخمسين.[٨] لم يكن الدعاة بمثابة الممثلين الأوائل للفكر

---

(٦) (فضل) ٢٥١، ٢ - ٤.

(٧) (شافي) ١؛ ١٣٧، ١١ - ١٣ (به أخطاء).

(١) نص ١٢؛ ١، على سبيل المثال ٢٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢) انظر ٢-٢-٦-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب فيما يتعلق بعثمان الطويل.

(٣) نص ١٢؛ ١ على سبيل المثال ٨ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ كذلك ٢-٢-٦-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) المرجع السابق، التصويب المُقترح ١٤ - ١٥. عن لباقة الدعاة في مناظراتهم راجع على سبيل المثال ٢.

(٥) راجع ٢-٢-٦-١-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦) نص ١٢؛ ١، التصويب المُقترح ٩ - ١٢، و١٦، و٢٤ - ٢٥؛ انظر في هذا الشأن ٢-٢-٨-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) هكذا تصور المرء (*فضل* ٦٧، ١١ - ١٣). جدير في هذا السياق إجراء مقارنة بين ذلك وبين دعاة الإسماعيلية (في هذا الصدد راجع هالم Halm ضمن العدد التذكاري Spuler ١٢٣ - ١٢٥).

(٨) راجع ٢ -٢-٦-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

الاعتزالي، حتى بعد موت أستاذهم وكذلك بعد زوال إزدهارهم السياسي لم تكن الظروف مواتية لهم، وهذا يفسر تواريهم عن مسرح الأخبار الدينية. إن هناك إشكالية فيما يتعلق باسم مبعوث واصل للجزيرة العربية،(٩)

أيوب بن الأوثَر (؟)،

أو كما قال عبد الجبار مبعوثه إلى مكة والمدينة والبحرين،(١٠) أن من غير المؤكد أن هذا كان اسمه؛

فبدلاً من «*الأوثر*» عند الكعبي يرد «*الأوتر*» عند نشوان الحِميري،(١١) و«*الأوتن*» عند القاضي عبد الجبار، أما الرواية الواردة عند أبي هذيل فيرد فيها «*أيوب*» فحسب.(١٢) كذلك فإن الرواية الوحيدة في المصادر غير الإعتزالية، ونقصد بها تلك الرواية الواردة عند أبي فرج في كتابه «*مَقاتل الطالبيين*» فتذكر أن اسمه هو «أبو أيوب الأدبر»، ويُروى في هذا الكتاب أن هذا الرجل دعا النفس الزكية لتبني عقيدة واصل، وأن النفس الزكية انضم إليه.(١٣)

أما مبعوثه في اليمن فكان:

القاسم بن الصَّعْدي(١٤)

حيث يحمل أبوه عند القاضي عبد الجبار وفي المصادر المعتمدة عليه اسم «*السعدي*»،(١٥) غير أن هذا يبدو وكأنه تصويب حدث في زمن متأخر، فالنسبة إلى بني سعد، أولئك الذين كان يوجد منهم الكثيرون، أشهر للعالم من النسبة إلى مدينة صعدة التي تقع شمال اليمن. وانتماء والد قاسم إلى هذه المدينة أو إقامته فيها يمكن

---

(٩) هكذا الكلبي ٦٧، ٣ > نشوان (حور) ٢٠٨، ١٠.

(١٠) (فضل) ٢٥١، ١٠ > المنصور بالله (شافي) ١؛ ١٣٧، ١٤.

(١١) نظراً لأن نشوان مرتبط ارتباطاً مباشر بالكلبي، فيُفترض أن إحدى الصيغتين على خطأ.

(١٢) (فضل) ٢٣٧، ٩ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٣٢، ٨. (السؤال الآن: هل يمكن رؤية أنه هو نفسه أيوب القزاز، انظر ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٣) راجع ٢٣٨، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ كذلك ٢-٢-٦-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب. علماً بأن هذه الرواية ترد أيضاً عن طريق أبي هذيل، والمختلف فيها هي أنها لا تورد كنيته، وإنما تورد اسمه محمد بن الهذيل العبدي.

(١٤) الكعبي ٦٧، ٣ > نشوان ٢٠٨، ٩.

(١٥) (فضل) ٢٣٧، ٩ (رجوعاً إلى أبي هذيل) > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٣٢، ٨؛ و(فضل) ٢٥١، ٨ - ٩ > المنصور بالله (شافي) ١؛ ١٣٧، ١٣.

أن يفسر من ناحيته السبب الذي جعل واصل يختار ابنه *داعية* في هذه المنطقة. فيما بعد يذكر قُدامة بن جعفر (تُوفي ٣٣٧هـ/٩٤٨م) أن معظم تجار صعدة كانوا من البصرة،[١٦] ويبدو أن العلاقة بين المدينتين قد بدأت في وقت مبكر.

كذلك فإن إمام الزيدية الهادي إلى الحق (تُوفي ٢٩٨هـ ٨٩١م)، والذي كانت تعاليمه تصطبغ بتعاليم المعتزلة، كان قد رحل أولاً إلى صعدة. وتتضح العلاقات التي كانت بين صعدة وبين بني تميم في البصرة من خلال اسم أحد الكتاب اليمنيين المنتمي إلى القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي (راجع بروكلمان، *تاريخ الأدب العربي* ***Brockelmann Geschichte der arabischen Literatur*** ٢/ ٢٥٧، ولوفجرين Löfgren/ *تريني* Traini، ***Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*** ٢؛ ٤٩ رقم ٩٥، ٦).

أما مبعوث واصل في المغرب فهو:

عبد الله بن الحَارِث[١٧]

لا يختلف ابن الحارث عن غيره من الدعاة في أنه لا وجود لاسمه خارج مصادر المعتزلة، غير أن المستعصي في حالة هذا الرجل هو وجود العديد من الأشخاص الذين يحملون الاسم نفسه، حتى لأنه يتسنى للمرء المطابقة بين بعض الأشخاص ممن يحملون هذا الاسم دون الوصول إلى دليل قاطع يثبت مثل هذه المطابقة.[١٨] يبدو أن عبد الله بن الحارث كان له جمهور عريض، ومن المعلوم أن المعتزلة حتى في هذه المنطقة كانوا يُعرفون فيما بعد تحت جماعة «الواصلية».[١٩] غير أنه يبيت من المؤكد أن الدعوة في المغرب كانت أكثر حظاً منها في المدينة أو في اليمن. من المهم في حالة عبد الله ابن الحارث تلك المعلومة التي تذكر أن واصل أعطاه «كتبه»،[٢٠] ويبدو أن المقصود من «كتبه» هنا إرشادات واصل الخاصة بمنهج الدعوة،

---

(١٦) (كتاب الخراج) ١٨٩، ١١.

(١٧) أبو الهذيل في (فضل) ٢٣٧، ٥؛ الكعبي ٦٦، السطر الأخير والسطر السابق له.

(١٨) فمثلا يمكن أن يكون المقصود به هو ذلك *المُعَلِّم* الذي ذكره ابن قتيبة (معارف) ٥٤٧، ٧- ٨ الذي كان يُعرف عنه عدم قبوله لأي أجر مقابل عمل يقوم به، وكان هذا الرجل مجاوراً مباشرة لحسين المعلم، وهو من المحدثين الذين ينتمون أيضاً للمعتزلة، راجع في الصفحات التالية من هذا الجزء من الكتاب، غير أن البيانات الموجودة عنه في المصادر تجعل قبول هذه المقارنة غير ممكن، راجع مثلاً الفسوي ٢؛ ٧٩٨، ٤ - ٦.

(١٩) راجع ج-٧-٧ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٢٠) (فضل) ٢٢٧، ٩.

وهي نفسها الإرشادات التي ما زالت محفوظة حتى وقتنا هذا في مناطق الإباضية في المغرب العربي.[٢١] مما يلفت النظر أن عبد الله بن الحارث هو الوحيد من بين *الدُعاة* الذي لم يعاود القاضي عبد الجبار ذكر اسمه في *الطبقة* الخامسة، وربما أن هذا يعني أن عبد الله ابن الحارث بقي في المغرب ولم يعد مرة أخرى إلى البصرة ؟

أما مبعوث واصل إلى خُراسان، فهو:

حَفْص بن سَالم

يبدو أنه انطلق في عمله الدعوي من مدينة ترمذ، وربما أن سبب ذلك يرجع إلى تأثير جهم بن صفوان هناك الذي كان يجب أن يُقضى على تأثيره. على كلٍ يُروى أن حفص تناظر معه بأمر من واصل.[٢٢] يُذكر عن حفص أنه ظل وقتاً طويلاً لا يفعل أكثر من التردد على المسجد، وظل الأمر هكذا حتى طُلب منه إعطاء دروس في *الكلام*.[٢٣] أما ما يُروى عن أن جهم بن صفوان عاد بعد ذلك عن أقواله، فما هو إلا من قبيل الأماني الاعتزالية، حيث تظهر أكذوبة هذه الإدعاء من خلال الإقرار بأن نكص على عقبية فيما بعد.[٢٤] عاد حفص إلى البصرة، حيث تواصل مع عمرو بن عبيد بعد موت واصل، ويُذكر عنه نقله لتعريف عمرو لمفهوم « *البلاغة*»،[٢٥] ويبدو أنه اندهش لأن عمرو لم يكن يواصل أسلوب واصل في *الخطابة*. استطاع حفص التجرأ على عمرو بعض الشيء.[٢٦] لقَّبه صفوان الأنصاري في إحدى قصائده بـ«*القَرم*»، بمعنى «السيد» أو «الرجل المهم»،[٢٧] ويُعرف عن ابنيه عمرو والحسين أنهما انضما إلى عمرو بن عبيد.[٢٨]

---

(٢١) راجع ZDMG ١٢٦/١٩٧٦/٤٣ - ٤٥ فيما يتعلق بكتاب *الجهالات*.

(٢٢) الكعبي ٦٧، ٤ > نشوان ٢٠٨، ١١،؛ بتوسع (فضل) ٢٤١، ١ – ٣ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٣٢، ٥ – ٧، أيضاً (فضل) ٢٥١، ٦ – ٧ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢، ٤ – ٥ والمنصور بالله (شافي) ١؛ ١٣٧، ١٢.

(٢٣) أبو الهذيل ضمن (فضل) ٢٣٧، ٥ – ٧؛ نص ٩؛ ١١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٤) (فضل) ٢٣٧، ٧ – ٨.

(٢٥) الجاحظ (بيان) ١؛ ١١٤، ١ – ٣ (بتحديد شخصيته ١١٤، ١٧) > فضل ٢٤٤، ٣ - ٥؛ كذلك ٢-٢-٦-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٦) (بيان) ١؛ ١١٤، ١٦ – ١٧؛ أيضاً ٢-٢-٦-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٧) نص ١٢؛ ١، التصويب المُقترح ٢.

(٢٨) عنهم راجع ٢-٢-٦-٣-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

ليس مقصود به أبو مقاتل حفص بن سلم / أو سالم السمرقندي، الذي نقل *كتاب العالم والمتعلم* لأبي حنيفة. فقد كان حفص هذا من المرجئة (انظر ٣-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب، أما مناظرته مع جهم بن صفوان فتتعلق بمفهوم الإيمان، كذلك لا يجوز تاريخياً القول بهذا، لأن أبا مقاتل تُوفي سنة ٢٠٨هـ/ ٨٢٣م، أي بعد ثمانين عاماً من موت جهم بن صفوان.

أما مبعوث واصل إلى أرمينيا فهو:

أبو عمرو عثمان بن أبي عثمان خالد الطويل

الذي يرد ذكره أيضاً عند صفوان الأنصاري.[(٢٩)] وعثمان هذا من *موالي* بني سُليم،[(٣٠)] ويبدو أنه كان من المُرفَّهين، حيث كان من تجار الأقمشة (بَزَّاز = [باللغة التركيّة])،[(٣١)] أي أنه كان يعمل في المجال نفسه الذي كان يعمل فيه واصل. يُروى أنه عندما ابتعثه واصل فإنه عرض عليه نصف أملاكه إن هو أعفاه من السفر، غير أنه ربح ١٠٠٠٠٠ درهم في صفقة واحدة، استطاع بعدها أن يكسب معظم الناس في أرمينيا لصالح دعوته.[(٣٢)] يبدو أنه أقام هناك في برذعة[(+)]، وهي المدينة التي كان يسكن فيها فيما بعد العديد من المعتزلة،[(٣٣)] ومن المعلوم أن هذه المدينة كانت في ذلك الوقت بمثابة معقل الحكم الإسلامي في أرمينيا.[(٣٤)] على الرغم من اهتماماته التجارية فإنه كان يوصي أهالي أرمينيا بالاهتمام بالفقه أكثر من الاهتمام بالتجارة. يُذكر عنه تلقيه الفقه على يد الحسن البصري، ونزولاً على نصيحة واصل فقد عمل عثمان لمدة عام مفتياً في أرمينيا.[(٣٥)] وعندما عاد إلى البصرة، فإنه عمل لصالح

---

(٢٩) نص ١٢؛ ١، على سبيل المثال ٢؛ قارن (فضل) ٢٥١، ٣ - ٥ > المنصور بالله (شافي) ١؛ ١٣٧، ١١ - ١٢.

(٣٠) الكعبي ٦٧، ٧.

(٣١) (فضل) ٢٣٧، ١٣، نقلاً عن أبي الهذيل.

(٣٢) الكعبي ٦٧، ٧ - ٩ > نشوان (حور) ٢٠٨، ١٣ - ١٥؛ أبو الهذيل ضمن (فضل) ٢٣٧، ١١ - ١٣ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٣٢، ٩ - ١١.

(+) تقع برذعة/Partev في أقصى أذربيجان، وتعني بالفارسية «موضع السبي»، انظر معجم البلدان، الحموي (مراجعة الترجمة)

(٣٣) الكعبي ١١١، ٤ - ٥ > (حور) ٢١٢، ٣؛ ج-٧-٤ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٣٤) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢؛ ١؛ ١٠٤٠دون ذكر الاسم؛ بارتولد Barthold (An historical Geography of Iran) ٢٢٧ - ٢٢٨، وحديثاً بوسورث Bosworth ضمن الموسوعة الإيرانية ٣؛ ٧٧٩ - ٧٨٠.

(٣٥) الكعبي ٦٧، ١٢.

إبراهيم بن عبد الله شقيق النفس الزكية، غير أنه بعد انتهاء التمرّد لم يكن يحبذ أن يذكره أحد بذلك.[٣٦] يُروى أن أبا هذيل قد درس على يديه في هذا الوقت، وكان المرء فيما بعد يذكر دائماً أنه كان أستاذه.[٣٧] بهذا يمكن افتراض أن وفاته لم تقع قبل سنة ١٥٠هـ/ ٧٦٧م. وعلى كلٍ فيبدو أن أبا الهذيل كان مهتماً بافتراض وجود علاقة خاصة بين عثمان وبين واصل بن عطاء، فيروى أن عثمان لم يكتب شيئاً من عند نفسه،[٣٨] وما فعله لا يعدو تعامله مع إرث أستاذه. وقد تعرف أبو الهذيل منه على بعض الحكايات التي تدور حول *لُثغة* واصل،[٣٩] وتعرف منه كذلك على تلك المناظرة التي دارت بين عمرو بن عبيد وبين أبي عمرو بن العلاء.[٤٠] لا يلعب عثمان أي دور في كتب الوعظ، كذلك لا يوجد له ذكر في *كتاب الانتصار*، لذلك فلا نعرف شيئاً عن تعاليمه.

أما صاحب الاسم التالي فكان ثاني اثنين ممن ابتعثهما واصل إلى الكوفة:[٤١]

أبو مُعَاذ سليمان بن أرْقَم البَصْري

من *موالي* بني قريظة أو بني النضير،[٤٢] الذين كانوا أصلاً من القبائل اليهودية في المدينة، وكان سليمان في عصرة من المحدثين المعتبرين. كانت تربطه علاقة بعمر بن عبد العزيز، وقد روى قصصاً عن أخلاقياته العالية عندما كان خليفة،[٤٣] من ذلك الرواية التي طبقاً لها فإن عمرو بن عبد العزيز أرسل له برسالة كتبها الحسن البصري تتحدث عن زوال الدنيا.[٤٤] كان في حوزة سليمان بعض الكتابات للحسن البصري، كان سليمان يقتبس منها.[٤٥] كان له أيضاً علاقة بالزهري (تُوفي ١٢٤هـ/ ٧٤٢م)، ويبدو أنهما كانا ينقلان عن بعضيهما.[٤٦] غير أن سليمان عاش بعدهما، لذلك

---

(٣٦) فان أريندونك van Arendonk (Opkomst) ٢٨٩

(٣٧) (فضل) ١٦٤، ١٦ - ١٨، و٢٥١، ٤ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢، ٢.

(٣٨) (فهرست) ٢٠٣، - ٤.

(٣٩) (فضل) ٢٣٧، - ٤ - ٥.

(٤٠) راجع نص ١٠؛ ١١ بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٤١) الكعبي ٦٧، ٤ - ٥ > (حور) ٢٠٨، ١٢؛ (فضل) ٢٥٢، ١٠.

(٤٢) العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ١٢١، ٢؛ (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٣، ١٢ - ١٣.

(٤٣) الفسوي (معرفة) ١؛ ٥٧٨، - ٥ - ٧.

(٤٤) (الأغاني) ٩؛ ٢٦٦، ٣ - ٥.

(٤٥) الفسوي ٢؛ ١٥٣، ٥ - ٦.

(٤٦) ابن حنبل (علل) ٢٣٦ رقم ١٤٨٨؛ (تهذيب التهذيب) ٤؛ ١٦٨، ١١ - ١٣؛ راجع أيضاً اختلاط أمر الإسناد لدى الفسوي ٣؛ ٤، ٤ - ٦.

فكانت لديه الفرصة في تصدير أحاديثهما إلى مدينة بغداد التي كان قد تم تأسيسها حديثاً.[٤٧] يُروى أيضاً أنه كانت تربطه علاقة بسيد الحِميري.[٤٨] يذكر الطبري أن سليمان كان *راوياً* للأخبار المتعلقة بالتاريخ.[٤٩] أما الأحكام السلبية التي صدرت عنه فقد جاءت في مراحل متأخرة، غير أنها أصبحت فيما بعد واضحة جلية،[٥٠] فيذكر محمد بن عبد الله الأنصاري (عاش من ١١٨هـ/٧٣٦م إلى ٢١٥هـ/٨٣٠م) الذي كان *قاضياً* على البصرة أيام هارون الرشيد،[٥١] أن الناس إبان شبابه كانوا - أي مع بداية العصر العباسي - يبعدون النشئ عنه وكانوا يقاطعونه.[٥٢] ويبدو أن الناس نفروا منه بسبب علاقاته بالمعتزلة، فقد كان هؤلاء يستمدون القوة مما كان يُعرف عنه من ميول تزهدية. يحفظ له الذهبي الحديث النبوي الذي يقول: «من سره أن يجد حلاوة الايمان فليلبس الصوف وليعتقل لسانه.»[٥٣] [+] كذلك هناك رواية عنه عند الفسوي[٥٤] تهدف إلى تقوية الوعي بالذنب، ومعروف أن هذا كان من مآرب الحسن البصري.

هناك نقاش حول هل أن سليمان هذا يُخلط بينه وبين سليمان بن داود الخولاني شقيق أحد القدرية من بلاد الشام (عنه راجع ١-٢-٥-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب). غير أن هذا الخلط لم يقع إلا مرة واحدة في إسناد أحد الأحاديث

---

(٤٧) (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٣ - ١٤ رقم ٤٦١٢. يُذكر أنه زار مدينة واسط أيضاً (بحشل، *تاريخ واسط* ٨٨، المقطع قبل قبل الأخير و١٣١، ٣).

(٤٨) (الأغاني) ٧؛ ٢٧١، ١ - ٣.

(٤٩) (تاريخ) ٢؛ ٢٢، ١٠ و٢٧، ٤.

(٥٠) راجع خاصة (تاريخ بغداد)، الموضع السابق؛ ابن حنبل (علل) ٣٩٨ رقم ٢٦٦٤؛ العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ١٢١ - ١٢٢ رقم ٥٩٩؛ الفسوي ٣؛ ٣٥، ١ و٥٧، ٤ - ٥؛ (ميزان) رقم ٣٤٢٧؛ (تهذيب التهذيب) ٤، ١٦٨ - ١٦٩.

(٥١) (تاريخ بغداد) ٥؛ ٤٠٨ - ٤١٠؛ عنه ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٢) (المرجع السابق) ٩؛ ١٤ و١٥ - ١٦؛ العقيلي ٢؛ ١٢١، - ٥ - ٦.

(٥٣) (ميزان) رقم ٣٤٢٧؛ يُذكر أن ابن عدي حفظ له في كتابه (الكامل) بأكثر من ٢٠ حديثاً (راجع في ذلك سزكين Sezgin، تاريخ الأدب العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ١/١٩٨ - ١٩٩).

(+) «. . . وليعتقل لسانه» هكذا ينتهي الحديث في ميزان الاعتدال للذهبي، مثلما ذكر المؤلف في الهامش السابق، لكن للحديث نهاية أخرى تقول «. . . و ليعتقل شاته» مثلما ورد في *كتاب تذكرة الموضوعات* لطاهر الفتني الهندي، كما تقول «. . . وليعتقل بثيابه» مثلما ورد في *الموضوعات الكبرى* لابن الجوزي. (مراجعة الترجمة)

(٥٤) (معرفة) ٢؛ ١٥٢، السطر الأخير والسطران السابقان له.

النبوية، ولا يمكن القول بأن الاسمين لشخص واحد (قارن ابن مُهنا ، *تاريخ داريا* ٨١، ٢ - ٤؛ ابو زرعة ، تاريخ ٤٥٥ رقم ١١٥١، وقبل ذلك؛ *ميزان* ٢؛ ٢٠١، - ٥ - ٧).

أما الرجل الثاني في بعثة واصل إلى الكوفة فكان:

(أبو سَلَمة) الحسن بن ذَكْوان البصري[٥٥]

يخيم الغموض على علاقته بسليمان بن أرقم، غير أن طرح القاضي عبد الجبار يُظهر أن الحسن كان له النصيب الأوفر في الدعوة في الكوفة،[٥٦] أما الرواية التي يوردها أبو الهذيل والتي تتفق مع رواية الكعبي باستثناء هذا الموضع، فلا تذكر سليمان بن أرقم على الإطلاق.[٥٧] لا تذكر مصادر المعتزلة تفاصيل أخرى عن هويته، فلا يُذكر إلا أنه كان من أتباع الحسن البصري.[٥٨] غير أنهم يستخلصون من قائمة القدرية التي كانت عندهم رجل آخر اسمه حسن بن ذكوان، وهو الشخص الذي يروي عنه عبد الوارث بن سعيد،[٥٩] وهو من تلاميذ عمرو بن عبيد،[٦٠] وهذه المعلومة يؤكد على صحتها مصادر غير معتزلية.[٦١] يذكر الطبري (١، ١٦١، ١٧ - ١٨) أن حسن هذا روى عن الحسن البصري، وقد كانت له تصورات صارمة عن الأخلاق، فيُروى عنه: «لا تَجالَسُوا أولاد الأغنياء فإن لهم صورا كصور النساء وهم أشد فتنة من العذارى» [النص الأصلي (مراجعة الترجمة)].[٦٢] ويبدو أن الاسمين لشخص واحد، فمن

---

(٥٥) الكعبي ٦٧، ٤ - ٥ > (حور) ٢٠٨، ١٢؛ أبو الهذيل ضمن (فضل) ٢٣٧، ١٠ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٣٢، ٨ - ٩.

(٥٦) (فضل) ٢٥٢، ٨ - ١٠؛ أما المنصور بالله فيفهم وكأن الحسن بن ذكوان قد استمال سليمان إلى دعوته (شافي ١؛ ١٣٧، ١٥ - ١٦).

(٥٧) (المرجع السابق) ٢٣٧، ٥ - ٧.

(٥٨) الكعبي ٦٧، ٥.

(٥٩) راجع ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦٠) الكعبي ٩٢، ٥ - ٧؛ (فضل) ٣٤٢، ١.

(٦١) العقيلي (ضعفاء) ١؛ ٢٢٣ - ٢٢٤ رقم ٢٧٢؛ (ميزان) رقم ١٨٤٤؛ (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٢٧٧، ٢ و٦؛ (هادي الساري) ٢؛ ١٢٢، - ٩ - ١١؛ السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٨، المقطع قبل الأخير . كان يحمل كُنية «أبو سَلَمة».

(٦٢) ابن أبي الدنيا (ذم الملاهي)، نقله عنه بلامي Bellamy ضمن (Society and the Sexes) ٣٧، وللأسف لم أتمكن من المقارنة مع النص الأصلي. [جئنا بالنص الأصلي الذي قاله ابن أبي الدنيا بإسناده عن أبي سهل الصعلوكي من *تلبيس إبليس* لأبي الفرج بن الجوزي (مراجعة الترجمة)]

المعروف أن المعتزلة قاموا بانتحال قائمة القدرية في وقت لاحق،[٦٣] وهناك العديد من الشخصيات التي لها أكثر من اسم.[٦٤] أما عدم رجاحة وضع المعتزلة للحسن بن ذكوان في كتب *الجرح والتعديل* فناتج عن أن علماء الرجال كانوا غالباً ما يستقرؤون بياناتهم من خلال الأسانيد أو من خلال توجه الأحاديث المروية عنهم.

اجتهد المرء فيما بعد في التقدم خطوة أخرى بأن قال بوجود محدث في البصره اسمه **حسين بن ذكوان العوذي**، يقول عنه ابن أبي حاتم أن كل الأحاديث التي يرويها قد حفظها عبد الوارث ابن سعيد (الجرح والتعديل ٣؛ ١؛ ٧٥، - ٥ - ٦). كان حسين مُعلماً في مدرسة أوَّليَّة (الجاحظ، *بيان* ١؛ ٢٥١، ٤ وما قبلها؛ **البخاري** ١؛ ٢؛ ٣٧٨ رقم ٢٨٦٩)؛ لذلك فإن اسمه غالباً ما يُختصر بـ «حسين المُعَلِّم». على ذلك يمكن الارتياب في أن اسم والده قد أضافه إليه العلماء ليلتبس باسم حسين بن ذكوان المتناول هنا. غير أن هذه الفرضية تبدو وكأنها خاطئة، فالاسم كاملاً يرد في أقدم المصادر (ابن سعد ٧؛ ٢؛ ٣١، ١٠ - ١١؛ البخاري ،المرجع السابق؛ ابن أبي حاتم ١؛ ٢؛ ٥٢ رقم ٢٣٣؛ العقيلي (ضعفاء) ١؛ ٣٥٠ رقم ٢٩٩). أما ابن قتيبة فيضع اسم الأب بين قوسين (معارف ٥٤٧، ١٤). تُوفي حسين بن ذكوان هذا سنة ١٤٥هـ، أي في السنة ذاتها التي قام فيها المعتزلة بمساندة تمرّد إبراهيم بن عبد الله وتكبدوا فيه خسائر كبيرة (٢-٢-٦-٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب). وربما أن هذا يجعلنا نفترض أنه هو الشخص نفسه الذي ابتعثه واصل ليكون داعياً في الكوفة. يورد الكردري في كتابه (مناقب أبي حنيفة) اسم رجل يُدعى حسين المعتزلي كان أستاذاً لعثمان البتي في البصرة (٢؛ ٨٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له). وربما يكون هذا الحسين هو حسين بن ذكوان الذي تناولناه هنا، ذلك لما يُروى عنه من معرفته بالمسائل الفقهية (إذا دل على هذا ما ذهب إليه الجاحظ في *البيان* ١؛ ٢٥١، ٢ - ٣). سواء كان اسمه حسن أو حسين بن ذكوان، فإننا نعرف عنه أنه كان معلماً في مدرسة أوَّليَّة وكان عارفاً بالفقه، وقد أرسله واصل في عشرينات القرن الثاني الهجري إلى الكوفة داعياً لمذهبه. غير أن المعرفة بالفقه لم يكن لها وزن كبير في الكوفة على عكس ما كان عليه الأمر في أرمينيا أو في ترمذ، حيث كان هناك تراث فقهي عريق. وانطلاقاً من أنه تُوفي بعد ذلك بعشرين سنة، فيكون من المقبول أن نرى اسمه راوياً للحديث. ولا تناقض أيضاً في أن يُلقب بـ

(٦٣) راجع ب- تقديم منهجي في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٦٤) راجع على سبيل المثال ٢-٢-٢-١-٢-٢ و ٢-٢-٦-٣-٢-٢ و ٢-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب.

«البصري»، هذا على العكس من اللقب الآخر «العوذي»، وربما يُقصد بالعوذي هنا نسبة إلى «عوذ» وهي قبيلة منحدرة من قبيلة أزد التي كانت تعيش في البصرة (السمعاني، *أنساب* ٩؛ ٤٠١، ١ - ٣، لا سيما ٩ - ١١). وربما يمكن تفسير العلاقة الخاصة بعبد الوارث بن سعيد التي يدعي بوجودها بالنسبة لحسن بن ذكوان وكذلك حسين بن ذكوان، من خلال أنه لم يكن تلميذاً له فحسب؛ بل أيضاً ابن شقيق هذا المحدث الذي يتوارى خلف الاثنين، فاسمه هو «عبد الوارث بن سعيد بن ذكوان» (انظر ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب).

ربما أن ما قلناه ما هو إلا من قبيل تحميل النصوص أكثر مما تطيق، فمن المعروف أن العارفين بعلم *الرجال* وكذلك المعتزلة أولئك الذي قاموا بتحقيق المادة العلمية المطروحة هنا عجزوا عن الوصول إلى حكم نهائي فيها. فنرى المعتزلة يحسبون حسين المعلم ضمن القدرية (الكعبي ٩٥، ٦ - ٨ >*فضل* ٣٤٢، ١٦ > ابن المرتضى (الجرح والتعديل) ١٣٨، ٤، وهذا مالم تقل به مصادر الأصولية، فنراهم يذكرون فقط أن الحديث المروي عن هذا الرجل *فيه اضطراب*؛ العقيلي (ضعفاء) ١؛ ٢٥٠، - ٥؛ قارن أيضاً (ميزان) رقم ٢٠٠٠، و(تهذيب التهذيب) ٢؛ ٣٣٨ - ٣٣٩ رقم ٥٩٩). لا ذكر لمعلومة أنه لقي مصرعه في تمرّد عام ١٤٥هـ. أما الكردري فيذكر اسم حسين المعتزلي جنباً إلى جنب مع ابن سيرين، ولقد افترضنا تحت ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب أنه ربما يُقصد به الحسن البصري نفسه، غير أنه لا مفر لنا من ترك المسألة غير محسومة.

٢-٢-٦-٣-١-٢ تلاميذ آخرون لواصِل

لقد طوى النسيان بقية تلاميذ واصل أيضاً، ومن المدهش أن كتب *طبقات* المعتزلة أنفسهم لا تشتمل على جميعهم. ممن تذكرهم المصادر نجد

عيسى بن حَاضِر

الذي يصفه صفوان الأنصاري بـ «*الغُلام*»،[١] بينما القاضي عبد الجبار لا يعرف إلا اسمه،[٢] أما الكعبي فلا يذكر اسمه مستقلاً، وإنما في أحد المواضع على اعتباره

---

(١) نص ١٢، ١، انظر ١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢) (فضل) ٢٥١،المقطع قبل الأخير > المنصور بالله (شافي) ١؛ ١٣٧، ١٥ (حيث يرد باسم عيسى بن *عاصم*)، وابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢ (تحت اسم *قيس بن عاصم*).

راوياً لمناظرة مع عمرو بن عبيد.[٣] تخبرنا إحدى القصص عند الجاحظ أن عيسى كان على معرفة بعمرو بن عبيد وأنه مات بعده، علماً بأن الجاحظ نفسه لم يلتقِ معه ولو لمرة واحدة،[٤] غير أنه كانت له علاقة بفضل الرقاشي.[٥] توحي ندرة تركيبة اسم عيسى مع اسم أبيه بأنه هو الشخص نفسه الذي يُدعى بعيسى بن حاضر الباهلي، الذي يُروى عنه أن شارك آخرين من أصحاب الفكر نفسه من أمثال يوسف السمتي بالوشاية ضد *قاضي* البصرة المكروه خالد بن طليق الحارثي.[٦] على ذلك يُفترض أنه كان ما يزال على قيد الحياة في النصف الثاني من ستينيات القرن الثاني الهجري، وأنه كان له قدر كبير في البصرة آنذاك، فيُذكر أنه ذهب في وفد مكون من أعيان القوم، الذين ذهبوا إلى المهدي لتقديم شكوى ضد خالد بن طليق، ثم تسببوا بعد ذلك في خلعه من منصبه. يذكره الشاعر المعتزلي ابن مناذر[٧] في قصيدة ألفها بهذه المناسبة للثناء على هذا الوفد ولتقديم الموعظة لأهالي البصرة.[٨] تفسر مكانة عيسى بن حاضر الكبيرة لماذا أن صفوان الأنصاري وضعه جنباً إلى جنب مع عمرو بن عبيد - في مطلع قصيدة -[+].

يذكر الملطي[٩] اثنين من تلاميذ واصل في البصرة، والذي يُروى أن بشر بن المعتمر نقل عنهما آراء المعتزلة الرئيسية. أول هذين الاثنين هو:

أبو عثمان الزعفراني

ربما أن الطبري ذكره على اعتباره من ثقات أبي الهذيل، وذلك ضمن رواية عن موقف

---

(٣) (مقالات) ١١٧، ٧.

(٤) (حيوان) ١؛ ٣٣٧، - ٥ - ٧. يبدو أن دور الوسيط لعبه اثنان من تلاميذ أبي حفص الشِمَزي الذي كان تلميذاً لعمرو بن عبيد (٢-٢-٨-٤-٣ في هذا الجزء من الكتاب؛ ينبغي في ذلك تصويب اسم «*أبو علي*» ليصبح «*أبو عامر*».

(٥) الجاحظ (بيان) ١؛ ٣٠٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ عنه راجع أيضاً ٢-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦) راجع ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) عنه راجع ٢-٢-٨-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨) وكيع ٢؛ ١٢٩، ١ - ٣؛ ١٣٠، ١٥ - ١٧؛ ١٣٢، ١١ - ١٢.

(+) مطلع قصيدة صفوان الأنصاري:

متى كان غزال له ابن حوشب غلام كعمرو أو كعيسى بن جعفر

انظر البيان والتبيين (مراجعة الترجمة)

(٩) (تنبيه) ٣١، ٦ - ٣٨/٨، ٧ - ٩.

عمرو بن عبيد قبل تمرّد عام ١٤٥هـ،(١٠) غير أن هذا الموضع لا يورد إلا نسبته فحسب، وهذه النسبة ترد أيضاً عند القاضي عبد الجبار مشفوعة بكُنية، فيُذكر أن رجلاً اسمه أبو عمرو الزعفراني يروي عن واصل.(١١) ويمكن لرفع هذا التناقض المجازفة بالقول بأن اسمه *ابن عمرو*، علماً بأن أحد المواضع الأخرى تذكره تحت اسم «ابن الزعفراني»،(١٢) غير أنه حتى في ذلك الوضع يُخاطب بـ«أبي عمرو»، ولا تدع طريقة الكتابة الواضحة مجالاً للشك، نظراً لأن الكُنية ترد في حالة النصب.(١٣)

يحيلنا اسم «ابن الزعفراني» إلى فكرة الجمع بينه وبين ميمون الزعفراني، وهو من *موالي* بن تميم، كان له ابن يُدعى «جُصن» تعلَّم الفقه على يد أبي حنيفة (وكيع، *أخبار* ٣؛ ١٦٧، - ٦ - ٨)؛ على ذلك يمكن افتراض أن أبا عثمان أو أبا عمرو كان اسمه جُصن بن ميمون، غير أن هذا يحيلنا إلى الكوفة، هذا على الرغم مما يُقال إن بشر بن المعتمر تقابل مع أبي عثمان في البصرة، وهو الأمر الذي يظل محيراً، فهذه النسبة ترد عند الكثيرين غيره (راجع السمعاني ٦؛ ٢٩٨ - ٣٠٠).

أما ثاني هذين التلميذين فهو:

بِشْر بن سَعيد

يبدو أنه هو نفسه بشر بن سعيد الذي يروي عنه الجاحظ قصة من البصرة،(١٤) ولا ذكر له عند الكعبي أو عند القاضي عبد الجبار. أما الكعبي فيذكر ضمن قائمة رواد مدرسة الاعتزال، تلك التي حفظها لنا ابن النديم،(١٥) بديلاً عن بشر بن سعيد، شخص يُدعى:

بِشْر بن خَالد

يُروى عنه تبنِّيه رأي واصل في مسألة «*إمامة المفضول*»، وعلى ذلك يبدو أنه كان من الموالين للعلويين،(١٦) على الرغم من ذلك نجد أن القاضي عبد الجبار يفضل القول

---

(١٠) (تاريخ) ٣؛ ١٤٨، ١٧ - ١٩؛ انظر ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.
(١١) (فضل) ٢٣٦، ٩.
(١٢) (المرجع السابق) ٢٥٠، ١٥.
(١٣) ٢٥٠، ١٦.
(١٤) (الحيوان) ٢/ ٢٣١، ٩ - ١١.
(١٥) (فهرست) ٢٢٠، هامش سطر ٥.
(١٦) Pseudo-Nasi، (أصول النحل) ٥٢، ٢؛ كذلك ٢-٢-٦-١-٨ في هذا الجزء من الكتاب.

بأنه كان من أتباع عمرو ابن عبيد.[17] من الصعب تحديد الزمان الذي عاش فيه بشر بن خالد، فنرى الجاحظ مثلاً يروي كيف أنه قام مع نَظَّام بمناظرة فقيه الإمامية «شيطان الطاق»،[18] على ذلك فلا يُفترض أنه مات قبل سنة ١٧٠/ ٧٨٦ أو ١٨٠هـ/ ٧٩٦م.

غير أنه من الصعب تاريخياً تقبل فكرة أن نَظَّام تقابل مع شيطان الطاق (راجع ٢-٣-٣-٧-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب، كذلك ج-٣-٢-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب). بالطبع لسنا على يقين من أن بشر بن خالد هو المعني هنا.

هناك شخصية غامضة أخرى في هذا السياق تُدعى:

هَيَاج بن العَلاء السُلَمي

الذي على يديه درس ابن أبي دؤاد في بلاد الشام، يُروى عنه معاصرته لواصل، على الرغم من ذلك فلا يرد اسمه في أي مصدر من المصادر المبكرة،[19] ومن الواضح أنه عُرف فقط من خلال سيرة ابن أبي دؤاد، وهذا الأمر غير مستغرب إذا جاء من طرف رجل من بلاد الشام لم يكن يسكن دمشق، بل كان يقيم في الصحراء عند بني كلب.[20] على الرغم من ذلك فالفارق الزمني كبير جداً، فمن غير المفترض أن يكون الهياج قد مات قبل سنة ١٧٥هـ/ ٧٩١م. ويبدو أن ابن أبي دؤاد أوجز في حكايته عما يتعلق بهذا الرجل. - ونحن أيضاً أمام إشكاليات كبيرة تتعلق بأولئك الأشخاص التي ترد أسماؤهم في بعض مصادر المعتزلة دون البعض الآخر، فمثلا لا نعرف تفاصيل دقيقة عن صاحب الاسم التالي:

---

(١٧) (فضل) ٢٥٢، المقطع قبل الأخير > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤١، ١١، والمنصور بالله (شافي) ١؛ ١٣٧، ١٩.

(١٨) ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٨١، - ٦ - ٨ > ابن حجر (لسان الميزان) ٥؛ ١٠٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(١٩) فقد ورد اسمه أول ما ورد عند السبكي (طبقات الشافعية) ٢؛ ٣٧، - ٤ - ٦ وعند ابن كثير (بداية) ١٠؛ ٣١٩، ١٩؛ وذكره غير واضح عند ابن خلكان (وفيات الأعيان) ١؛ ٨١، ١٠ - ١١.

(٢٠) راجع في ذلك ج-٣-٣-٥ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

عَمرو بن حَوْشَب

الذي يذكر القاضي عبد الجبار أنه كان من تلاميذ واصل،[٢١] أما الكعبي فلا يعرف عنه شيئاً. وربما يُقصد به أحد أبناء حوشب بن مسلم الثقفي، الذي روى عن الحسن البصري وكان قريباً من المعتزلة.[٢٢] غير أننا نستبعد أن يكون هو ذاته ابن حوشب، ذلك الذي رد إليه صفوان الأنصاري اعتباره،[٢٣] فمن غير المتوقع أن يكون تلميذ من تلاميذ واصل قد احتاج إلى مثل ذلك.

كذلك فإن:

عبد الرحمن بن بَرَّة

ليس له ذكر إلا عند القاضي عبد الجبار.[٢٤] لكن لدينا معلومات أكثر عن ابنه:

ربيع (أو الربيع) بن عبد الرحمن بن بَرَّة[٢٥] السُلَمي

الذي يرد اسمه مباشرة بعد الاسم السابق. وقد درس على يد الحسن البصري، وكان يُنظر إليه على اعتباره من القدرية،[٢٦] على الرغم من ذلك يُروى أنه كان من الزهاد، هكذا جاء وصفه في مصادر السلفية.[٢٧] وهذا هو الوصف ذاته الذي جاء عند القاضي عبد الجبار، فنجده يقتبس له خطبتين وعظيتين قد طغى عليهما أسلوب السجع، ويبدو أن القاضي عبد الجبار قد نقل هاتين الخطبتين عن مصادر غير اعتزالية.[٢٨] يُعد معاذ بن معاذ، ذلك الإرجائي، من ضمن تلاميذ ربيع، وهو نفسه

---

(٢١) (فضل) ٢٥١، المقطع قبل الأخير > المنصور بالله (شافي) ١؛ ١٣٧، ١٤ - ١٥ وابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢، ٦.

(٢٢) عنه راجع ٢-٢-٢-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٣) نص ١٢، ١، انظر ١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٤) (فضل) ٢٥١، المقطع قبل الأخير > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢، ٦ - ٧ (حيث خطأ استبدال اسم «برة» باسم «مُرة» أو باسم «قُرة»).

(٢٥) أحياناً يتم حذف اسم والده، وأحياناً يُقرأ اسم جده بـ « بَزَّة»، بحيث يظهر اسمه بـ «الربيع بن بزة» (هذا هو الحال لدى ابن قتيبة، عيون ٢؛ ٣١١، ١١، أو ابن الجوزي ، *صفة الصفوة* ٣؛ ٢٦٦، ١٠، حيث يقوم الموضع ٢٦٧، ١٢ بالتأكيد على الهوية). ويؤكد على اسم «برة» ابن ماكولا (إكمال) ١؛ ٢٥٤، ١ - ٢، والذهبي (مشتبه) ٥٦، ٤.

(٢٦) العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٥٣، ١٢ > (ميزان) رقم ٢٧٣١.

(٢٧) ابن الجوزي (صفة الصفوة) ٣؛ ٢٦٦ - ٢٦٨.

(٢٨) يتفق كتاب (فضل) ٢٥٢، ١ - ٣ مع ما جاء في كتاب (صفة الصفوة) ٣؛ ٢٦٧، - ٥ - ٧.

الشخص الذي تم في المصادر اللاحقة إبراز عداوته لعمرو بن عبيد.[29] من تلاميذه أيضاً النحوي أبو زيد الأنصاري، الذي يبدو أنه كان من القدرية، ويُروى عنه نقله الحديث عن عمرو بن عبيد.[30] يُذكر أن معاذ بن معاذ قد تبرأ لاحقاً من ربيع، غير أن هذه القصة التي تورد هذه المعلومة يبدو أنها تصطبغ بصبغة دعائية فحسب.[31] يستحيل كذلك افتراض صحة ما جاء في القصة ذاتها من أنه كان يستقبح صيغة معينة في الدعاء، تلك التي تقول «*اللهم اعصمني*»، نظراً لأنها تتضمن تحديداً لمسؤولية الإنسان عن نفسه، علماً بأن هذه التهمة هي نفسها التي كانت تُوجه للزاهد عمرو بن فائد الأسواري.[32]

أخوه من أُمّه كان أبو حرة واصل بن عبد الرحمن الرقاشي (تُوفي ١٥٢هـ/ ٧٦٩م أو ١٥٣هـ/ ٧٧٠م)، الذي يُعتبر من أوائل الذين رسخوا قواعد الزهد في البصرة (ابن نقطة، في المصدر السابق؛ عنه راجع ٢-٢-٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب. ويذكر الفسوي اسم شقيق آخر له (معرفة ٣؛ ٢٠٨، ٤).

أبو الحسن علي بن عَاصِم بن صُهَيب الصِدِّيقي الواسِطي

يُروى عنه نقله الحديث عن واصل،[33] ويبدو أنه التقى معه إبان سنين شبابه الأولى، حيث إنه وُلد بين عامي ١٠٥هـ/ ٧٢٣-٧٢٤م و١٠٩ هـ/ ٧٢٧م، وتُوفي في مدينة واسط في جُمادي الأولى ٢٠١هـ/ ديسمبر ٨١٦م.[34] كان ينقل أيضاً عن عمرو بن عبيد، لا سيما في حضرة المعتصم أيام كان شاباً، ويبدو أن علي بن عاصم كان من أساتذته المفضلين.[35] أما في الأزمنة اللاحقة فقد ارتاب الناس من إرثه الثقافي، غير أن

---

(٢٩) [الأمير أبونصر ، المعروف باسم]ابن ماكولا ٢٥٤، ٢؛ عنه راجع ٢-٢-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٠) راجع ابن نقطة المقتبس عنه ابن ماكولا ٢٥٤، هامش ١؛ عنه راجع ٢-٢-٢-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ٨٤ - ٨٥؛ راجع أيضاً العقيلي ٢؛ ٥٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٣٢) راجع ٢-٢-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٣) الكعبي ٩٠، ١٣.

(٣٤) ابن قتيبة (معارف) ٥١٦، ١ - ٣؛ (تهذيب التهذيب) ٧؛ ٣٤٤ - ٣٤٦.

(٣٥) راجع ٢-٢-٦-٢-٦ في هذا الجزء من الكتاب. وقد كان مولى عند قبيلة من قريش، تنحدر من حفيدة من حفيدات أبي بكر الصديق، ومن هنا جاءت نِسبته بـ «الصديقي».

ورعه ظل خارج نطاق هذا الشك.[٣٦] كان ابن عاصم رجلاً ثرياً، وكان يروي الحديث على نحو فائق من الشفافية، لذلك كان جمع غفير من الناس يدرسون على يده، وكان يعينه ثلاثة من *المُستملين* في نشر أحاديثه.[٣٧] لعب ابن عاصم دوراً كبيراً، لا سيما في مدينة واسط؛ حيث كان من الأعمدة الرئيسة في رواية الحديث هناك.[٣٨] على الرغم من ذلك فيُروى أنه لم يكن له أية مكانة عند يزيد بن هارون،[٣٩] ذلك الذي كان يراقب تحركات السلفية هناك.[٤٠] ما تزال هناك بعض مخطوطات ابن عاصم محفوظة في دمشق.[٤١] يذكره الطبري على اعتباره *راوي*، وذلك في معرض اقتباسه لقصة طويلة تدور عن الملك سليمان،[٤٢] وكذلك في معرض *رواية* أخرى تدور عن طاق كسرى في المدائن.[٤٣] وأخير نشكك في أن يكون له علاقة بالمعتزلة بالمعنى الدقيق. - هناك شاعران يرد ذكرهما في سياق الحديث عن واصل، أحدهما من بلاد الشام، واسمه أَسْبَط بن واصِل الشَيباني، الذي يُروى أنه كتب قصيدة رثاء في واصل،[٤٤] أما الآخر فهو:

أبو الطَّروق الضَبِّي

يذكره المرزباني في عمله معجم *الشعراء*،[٤٥] غير أن المرزباني لا يذكر عنه إلا كنيته، أما الجاحظ فيحفظ لنا بعض أبيات الشعر له،[٤٦] التي فيها يمتدح أبو الطروق لباقة

---

(٣٦) راجع (طبقات ابن سعد) ٧ح ٢؛ ٦١، ٢٠ - ٢٢؛ العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٢٤٥ - ٢٤٧ رقم ١٢٤٤؛ ابن أبي حاتم (الجرح والعديل) ٣؛ ١؛ ١٩٨ - ١٩٩ رقم ١٠٩٢؛ البخاري ٣؛ ٢؛ ٢٩٠، رقم ٢٤٣٥؛ ابن حبان (مجروحين) ٢؛ ١١٣، ٢ - ٤؛ ابن حنبل (علل) ١٦ رقم ٦٦؛ (تاريخ بغداد) ١١؛ ٤٤٦ - ٤٤٨؛ (ميزان) رقم ٥٨٧٣.

(٣٧) (تاريخ بغداد) ١١؛ ٤٤٧، ١٢- ١٤ و٤٥٤، ٥ - ٦.

(٣٨) بحشل (تاريخ واسط) ١٦١، ٨ - ١٠؛كذلك ١٤٦ - ١٤٨و انظر الفهرست.

(٣٩) راجع ٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٠) العقيلي ٣؛ ٢٤٦، ١ - ٢.

(٤١) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٩٧.

(٤٢) (تاريخ) ١؛ ٥٧٦، ١٤ - ١٦؛ عن عطاء بن سائب < مجاهد < ابن عباس.

(٤٣) (المرجع السابق) ١؛ ١٠١٤، ١١ - ١٣.

(٤٤) عنه راجع ٢-٢-٦-١-١ في هذا الجزء من الكتاب، و ١-٢-٥-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٥) راجع ٣-١-٢-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٦) (بيان) ٣؛ ٣٢٢، ٦ - ٨ و(حيوان) ٦؛ ٩٢، ٤ - ٦.

واصل في إخفاء لُثغته،(٤٧) كذلك فقد دافع عنه في مواجهة سخرية أعدائه.(٤٨) تُظهر نسبته أنه كان ينتمي قبيلة واصل نفسها،(٤٩) على الرغم من ذلك فلا تذكر المصادر أنه عاصره.

يمكن انطلاقاً من السياق المباشر للكلام عند الجاحظ أن يكون بيت الشعر الوارد في (بيان) ١؛ ١٥، السطر الأخير [ما لي مُنيت بغزال له عنقه كنقنقِ الدَّو إن ولّي وإن مثلا (مراجعة الترجمة)]، منسوباً للكلامي «المرجئ» محمد بن شبيب، الذي دار الحديث عنه في الجملة السابقة في السياق نفسه. ونظراً لأن ابن شبيب هذا كان يعيش في القرن الثالث الهجري (راجع ج-٥-١-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب) فربما ينبغي افتراض أن أبا الطروق قد عاش أيضاً في بدايات القرن الثالث الهجري، غير أن هذا الافتراض يتعارض مع حكم المبرد، الذي طبقاً له فإن بيت الشعر يتحدث عن واصل بن عطاء. وعلى كلٍ فإن المبرد لا يذكر اسم الشاعر، وإنما يقول فقط بأنه *شاعر من المعتزلة*. هذا عكس ابن خلكان الذي ينقل عنه، فنجده يحدد الشخص تحديداً كاملاً، وهذا أيضاً ما فعله ياقوت، وربما أن الاثنين يعتمدان على الجاحظ اعتماداً مباشراً أو غير مباشر. ولديهما الحق عندما يقولان بأن الممتدح في القصيدة يُنعت بأنه كان *خطيباً*، لهذا فإن ذلك ينطبق أكثر على واصل أكثر من تطابقه مع محمد بن شبيب. لذلك نجد الجاحظ قد عاد بعد صفحات عديدة من كتابه ليتناول واصل مرة أخرى، فقد تحدث عنه في هذه المرة باستفاضة. أما الأمر فيظل غير محسوم عند رتر Ritter (ضمن الجرجاني، *أسرار البلاغة* = Gurgani, *Asrar al-balaga*) ٣١٨، انظر ٤١٨/ ترجمة ٣٧٠، بالهامش.

٢-٢-٦-٣-٢ أتباع عَمرو بن عُبيد

تسبب الاختلاف في مسألة المشاركة في تمرّد النفس الزكية في انقسام أتباع عمرو بن عبيد. ويبدو أن تلاميذ عمرو الأوائل لم يحفظوا كثيراً من علمه، فلا نجد أحداً باستثناء المؤرخين من أمثال الطبري يذكر أسماءهم. ينطبق ذلك أيضاً على تلاميذ عمرو الآخرين، فكانت هناك مقاطعة لهم نظراً لأنهم كانوا أحدث منه سناً؛ بل وكانوا أيضاً أقوى من أستاذهم.

---

(٤٧) راجع (بيان) ١؛ ١٥، السطر الأخير؛ المبرد (كامل) ٩٢٣، - ٤ > ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٦؛ ٧، ٨ - ١٠؛ ياقوت (إرشاد) ٧؛ ٢٢٣، السطر الأخير والسطر السابق له.
(٤٨) راجع ٢-٢-٦-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.
(٤٩) انظر المرجع السابق.

٢-٢-٦-٣-٢-١ فُقهاء ومحدثون

أول من رأى فيهم عَمرو خليفةً له كان

أبو حَفص عمر بن أبي عثمان حَابِس (؟)[١] الشِمَزي[٢]

عاصر واصل، على العكس من ذلك فلم يشهد الحسن البصري. كان عمر بن أبي عثمان يُعرف *براوية* واصل، ويُذكر أنه نقل عن واصل وعن عمرو بن عبيد تفسير الحسن البصري.[٣] يبدو أنه درس أيضاً على يد الأصمعي (تُوفي ٢١٣هـ/٨٢٨م)،[٤] يُذكر كذلك أنه تناظر مع أبي حنيفة فيما يختص بتعريفه لمفهوم الإيمان، غير أنه لا توجد رواية موحدة في هذا الموضوع،[٥] أما الجاحظ فكان يُكن له تقديراً بالغاً.[٦] كان عمر بن أبي عثمان على دراية بالحديث النبوي، حيث يدَّعي تلميذه عبد الكريم بن روح أن أستاذه كان يحفظ ١٠٠٠٠٠ حديث.[٧] على الرغم من ذلك فلم يكن *محدثاً* بمعنى الكلمة، فلا نجد كتب *الجرح والتعديل* المتأخرة تذكر شيئاً عنه. يذكر ابن ماكوله[٨] أن ثمة شخص يُدعى اسماعيل بن إبراهيم العِجلي روى عنه الحديث، لكن للأسف فليس لدينا أيضاً أية معلومات عن هذا الشخص.[٩] من ضمن تلاميذه

---

(١) هكذا ورد الاسم عند ابن بطَّة (الإبانة الكبرى)، الناشر Köprülü ٢٣١، تابع ١٢٩ a. ليس هناك ما يؤكد على طريقة نطق هذا الاسم، مع العلم أن كل المصادر الأخرى لا تذكر إلا اسم «عمر بن *أبي عثمان*».

(٢) عن نطق اسم «الشِمَزي» راجع السمعاني ٧؛ ٣٨٥، ٤ - ٥؛ ابن ماكولا (إكمال) ٤؛ ٥٣١، ١ - ٢ > الذهبي (مشتبه) ٣٧١، ٢. أما تحقيق الجاحظ فقد ذكر عن طريق الخطأ اسم «*الشَمَّري*» (راجع ١؛ ١٦، ١٥، و١١٤، ١). أيضاً في مصادر أخرى لا تورد النسبة مكتوبة بطريقة صحيحة (قارن «سِمري» في *فهرست* ابن النديم ٢٠٣، المقطع قبل قبل الأخير).

(٣) هكذا على الأقل في مصادر أهل الاعتزال (فضل ٢٥٣، ١ - ٢)، وهو الكتاب الذي أفاض في ذلك. أما الرواية المشابهة التي يوردها ابن النديم فلا تذكر واصل على الإطلاق (فهرست ٢٠٣، المقطع قبل قبل الأخير). فيما يتعلق بتفاصيل تذكر تلاميذ له راجع ٢-٢-٦-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب (فيما يخص لُثغة واصل)، و ٢-٢-٦-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب (فيما يخص صمت عمرو بن عبيد).

(٤) الجاحظ (بيان) ١؛ ٩، ٦ - ٧؛ حيث لا ترد سوى كنيته أبو حفص، التي يمكن أن تكون منسحبة على شخص غيره.

(٥) راجع ٢-١-١-٧-٣-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٦) (فضل) ٢٥٣، ٨ - ٣.

(٧) (المرجع السابق) ٢٥٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٨) (إكمال) ٤؛ ٥٣٢، ٢ > السمعاني (أنساب) ٧؛ ٣٨٥، ٥.

(٩) أما (ميزان) رقم ٨٢٧ وما إليه، فيورد اسم *إسماعيل بن إبراهيم (بن مهاجر) البَغلي* (قارن ميزان =

في الفقه كان عبد الكريم بن روح وأبو عامر الأنصاري،[10] والاثنان كانا بمثابة معاونين لمَعمر أبي الأشعث وهو من معاصري المُعتمَر.[11] وقد حفظ مَعمر رواية تثني ثناءً كبيراً على الشمزي في مجال الفقه على الرغم أنه لا أثر لنظريات الشمزي في الفقه في المصادر المتأخرة، فقد أتى عليها النسيان أكثر من ذلك النسيان الذي حط على عثمان البَتّي، ذلك الذي يُذكر أنه نقل عنه أحاديثه.

يتضح من كُنية أبيه أنه كان له شقيق يكبره اسمه عثمان، ويبدو أن هذا الشقيق كان أيضاً من أتباع عمرو بن عبيد، حيث يرد اسمه في أقصوصة لها علاقة بعمرو (الفسوي، معرفة ٢؛ ٢٦٢، ٤ - ٦ وما إليه، غير أن نسبته في هذا الموضع ترد مغلوطة كتابياً؛ راجع نص ٦؛ ١، بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب. وقد أخطأت في تحديدي للشخصية في كتابي (Trad. Polemik) ١٧).

لقد لعب هذا الدور نفسه في مجال الحديث

أبو عُبيدة عبد الوارث بن سعيد بن ذَكْوان التَميمي التَنّوري،

الذي عاش من ١٠٢هـ/ ٧٢٠ أو ٧٢١م إلى شهر المحرم ١٨٠هـ/ مارس أو أبريل ٧٩٦م، وهو من موالي بني العنبر، والذي ربما كان يكسب قوته من بناء المواقد. كان التنوري تلميذاً لعمرو بن عبيد وراوياً عنه،[12] ويبدو أنه كان يعرفه على نفس القدر الذي كان يعرف عليه واصل. أما ما يرويه عن سلوك واصل في حلقات الحسن البصري،[13] لا سيما فيما يتعلق بالأحداث قبل عام ١١٠هـ/ ٧٢٩م فقد نقلها عن طريق السماع فقط دون غيره. ترد في المصادر معلومة أن التنوري بجانب نقله عن عمرو فإنه روى أيضاً عن حسن بن ذكوان، الذي ربما يُعد بمثابة تلميذ من تلاميذ واصل.[14] لا شك في أنه كان من القدرية،[15] وهذا واضح في الأحاديث النبوية

= رقم ٨٢٧ وما إليه)؛ غير أن هذا كان من أهل الكوفة، وربما أنه هو الشخص نفسه الذي كان يُدعى بالجهمي إسماعيل بن إبراهيم الواسطي (راجع ٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٠) (فضل) ٢٥٣، ١٧ - ١٩ طبقاً لابن فرزويه.

(١١) راجع ٢-٢-٨-٤-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) (فضل) ٢٥٢، المقطع قبل الأخير > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢، ١١؛ أيضاً (فضل) ٣٤٣، ٧ - ٨.

(١٣) (المرجع السابق) ٢٣٥، ٤ - ٦.

(١٤) الكعبي ٩٢، ٨. وربما أنه كان ابن شقيقه (راجع ٢-٢-٦-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٥) راجع ابن قتيبة (معارف) ٥١٢، ٨ - ١٠ و٦٢٥، ١٣ - ١٤؛ الخطيب البغدادي (كفاية) ١٢٥، ١٢؛ أيضاً (ميزان) رقم ٥٣٠٧؛ السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٩، هامش ٣ - ٤.

التي احتفظ بها،[١٦] علماً بأن بعض معاصريه أعابوا عليه ذلك، فمثلا نقرأ أن حماد بن زيد (عاش من ٩٨هـ/ ٧١٦م - ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) ويزيد ابن زُريع (تُوفي ١٨٢هـ/ ٧٩٨م عن عمر يناهز ٨١ عاماً) منعا تلاميذهما من حضور مجلسه.[١٧] كذلك فإن أبا داود لا يروي عنه، لأنه أعلن صراحةً أنه يكن تقديراً لعمرو بن عبيد أكبر من ذلك الذي يكنه لمعارضيه الأصوليين أيوب السختياني ويونس بن عبيد وعبد الله بن عون.[١٨] وهناك آخرون ممن تجنبوا أداء الصلاة خلفه، ومن هؤلاء كان مثلاً همام بن يحيى العوضي (تُوفي ١٦٤هـ/ ٧٨١م)[١٩] والحسن بن الربيع البوراني (تُوفي ٢٢١هـ/ ٨٣٦م)، والأخير هذا كوفي كان ينضم إلى حلقة ابن المبارك.[٢٠]

على كلٍ فمما لا ريب فيه هو أن ابن المبارك وكذلك الحسن بن الربيع نقلا عن عبد الوارث؛ بل يروى أن الحسن بن الربيع تكبد عناء الطريق الطويل من الكوفة من أجل السماع منه، لذا فإن ما يُقال أنه كان يتجنبه، فما هو إلا من قبيل الإدعاء الذي وقع متأخراً من أجل أن يحمي نفسه من شبهة تبني آرائه. على الرغم من ذلك فهناك معضلة، فمن المعروف أن عبد الوارث كان بمثابة المحدث الذي لا يمكن لأحد تجاوزه، فقد كان بحوزته العديد من الأحاديث المدونة، كتلك التي أخذها عن محمد بن جُحادة الكوفي (عاش من ٧٠هـ/ ٦٨٩م و١٣١هـ/ ٧٤٩م)،[٢١] أو عن عبد العزيز بن صُهَيب (تُوفي ١٣٠هـ/٧٤٨م)؛[٢٢] بل أيضاً عن أيوب السختياني (تُوفي ١٣١هـ/

---

(١٦) الكعبي ٩٨، ٢.

(١٧) (ميزان)، الموضع السابق.

(١٨) العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٩٩، ٣ - ٥. أما كتب *رجال* الحديث *فأبو أيوب* عندهم هو صاحب السُنن، غير أن هذا لم يعاصر عبد الوارث؛ حيث وُلد قبل ٢٠٢هـ/ ٨١٧م. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل يمكن أن يكون المقصود به هو أبو داود الطيالسي صاحب *المسند*، والذي عاش بين ١٣٣هـ/ ٧٥٠م و٢٠٣هـ/ ٨١٨م، وكان مولده في البصرة (راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٩٧-٩٨).

(١٩) ابن حنبل (علل) ١٤٥، ٦ - ٧. يبدو أنه كان قدرياً (راجع ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٠) الفسوي (معرفة) ٢؛ ٢٦٣، ٦ - ٧ = ٣؛ ٣٦٥، ٨ - ٩ > (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٣، ٧ - ٨؛ عن الشخص نفسه راجع الذهبي، *تَذكرة الحُفَّاظ* = TH ٤٥٨ - ٤٥٩ رقم ٤٦٧. ويروي الحسن بن الربيع نفسه أنه كان يتحدث بصيغة المتكلم الجمع، أي أنه يشرك زملاءه في الرأي معه.

(٢١) حيث يكاد يكون قد احتكر هذا لنفسه (أحمد بن حنبل (علل) ٢٨٤، ٧، و١٤٤، - ٥ - ٧ رقم ١٩٣،؛ أيضاً عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٥٤).

(٢٢) عزمي Azmi ١١٨.

٧٤٩م)،[٢٣] وهذا يعني أنه لم يحصر نفسه على رواة الأحاديث من القدرية؛ بل إنه تعلم قراءة القرآن على يد أكثر القُرَّاء أصولية [تبعيّة]، وهو أبو عمرو بن العلاء.[٢٤] وقد نقل عنه ابن هشام مادة علمية التي تُعتبر بمثابة تكملة *لسيرة* ابن إسحاق،[٢٥] لذلك نرى العديد من الكتاب يثنون عليه ثناءً حسناً، ويسبق ابن سعد الجميع في ذلك الثناء.[٢٦] تركز المصادر على معلومة أنه لم يكن يدعو إلى تبني مواقفه القدرية على عكس مما كان يفعله عمرو بن عبيد،[٢٧] وقد نقل المرء على لسانه أنه ما روى الأحاديث التي توحي بالقدرية إلا بغرض نقضها فيما بعد،[٢٨] أو التي يظهر فيها بُعده عن *الاعتزال*،[٢٩] يحوي هذا بأنه ربما أنه عدل عن بعض أفكاره فيما بعد. أما علي بن المديني (تُوفي ٢٣٤هـ/ ٨٤٩م) والذي عايش سنين عمره الأخيرة، يقول بأنه لم يعثر على أي أثر لمثل هذه التوجهات المتعارضة مع الأصولية، تلك التي كان يُتهم بها،[٣٠] فقد كان معتمداً اعتماداً كاملاً على أيوب السختياني ويونس بن عبيد، ويبدو أنه كان يعيش حياة فقيرة.[٣١]

كان التنوري على علاقة دائمة بفقهاء الكوفة، وقد أدرجه ابن أبي الوفاء ضمن الأحناف،[٣٢] على الرغم من ذلك فيبدو أنه استزاد من الرواية عن ابن شُبرمة.[٣٣]

أكمل ابنه عبد الصمد (تُوفي ٢٠٧هـ/ ٨٢٢ أو ٨٢٣م) مسيرته في الحديث (عنه راجع T ٣٤٤، رقم ٣٢٨). نسبته بـ «التنوري» ورثها عنه أيضاً محمد بن عمرو

---

(٢٣) حيث يُروى أن رواياته لم يدونها إلا بعد موته اعتماداً على الذاكرة (راجع الفسوي ٢؛ ١٣١، ١٠ - ١١؛ عزمي ٨١). راجع أيضاً ابن حنبل (علل) ١٤٥، ٣ - ٥.

(٢٤) ابن الجزري (طبقات القراء) رقم ١٩٨٩.

(٢٥) خوري **Khoury** ضمن **(La vie du Prophéte)** ١٩.

(٢٦) ٧؛ ٢؛ ٤٤، ١٥؛ أيضاً البخاري ٣؛٢؛ ١١٨ رقم ١٨٩١؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ١؛ ٧٥ رقم ٣٨٦؛ (تهذيب التهذيب) ٦؛ ٤٤١ - ٤٤٣ رقم ٩٢٣.

(٢٧) الفسوي ٢؛ ٢٦٣، ٨ - ٩؛ شبيهاً لذلك في (تهذيب التهذيب) ٦؛ ٤٤٣، ٢.

(٢٨) الكعبي ٩٨، ٢.

(٢٩) (تهذيب التهذيب) ٤٤٣، - ٤ و١١ - ١٢.

(٣٠) الفسوي ٢؛ ٢٤٣، ١٢ - ١٣.

(٣١) (المرجع السابق) ٢٤٢، السطر الأخير والسطران السابقان له. توحي الرواية بأنه كان لديه دار كبيرة في بادئ الأمر (راجع ٢٤٣، ٥ - ٧). غير أن هذا الافتراض قد تتهاوى أركانه (إذا صحت نسبته التنوري، التي تعني أنه كان يبني المواقد).

(٣٢) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٣٣٤ رقم ٩١١.

(٣٣) راجع الروايات عند وكيع ٣؛ ٤٦، ٤ - ٥؛ ٤٨، ٣ - ٤؛ ٤٩، ٩ - ١٠؛ ، ٨ - ٩؛ ١٢٥، ١٠ - ١١.

التنوري الذي كان حفيداً له من ابنته، وربما أنه كان يعمل أيضاً في بناء المواقد (السمعاني ٣؛ ٩٧، ١٤ - ١٦).

على نحو ما كان هذان العالمان في كون ارتباطهما بواصل قد حدث عن طريق عمرو بن عبيد، كان أيضاً اثنان من أبناء *الداعية* حفص بن سالم، واسمهما حسين وعمرو، غير أننا لا نعرف عنهما أكثر من ذلك،[٣٤] فقد أورد اسميهما القاضي عبد الجبار ضمن احدى القوائم،[٣٥] وهي القائمة التي سنتناول الأسماء الواردة فيها حتى نهاية هذا الفصل:

صَالِح بن عَمرو بن زَيد

ربما يكون مقصود به ذلك الشخص الذي يُدعى صالح بن عمرو الأُساري الذي يذكر عنه الكتاب المنسوب لناشئ أنه كان يشارك عمرو بن عبيد في تبنِّيه لمبدأ « *إمامة الفاضل*»،[٣٦] وموضعه في القائمة يأتي بين عمرو بن عبيد وبين أبي الهذيل، علماً بأن اسمه يُذكر مع أبي الهذيل في أقصوصة أوردها ابن المرتضى[٣٧]، ولو صحت فرضيتنا فقد كان صالح هذا أكبر سناً من صاحب الاسم التالي: [a٣٧]

عُثمان بن الحَكَم الثَقَفِي

يبدو أنه كان من مواطني البصرة من أصحاب النفوذ، فقد كان على إتصال بهارون الرشيد عندما أقام بعض الوقت في البصرة.[٣٨] ويبدو أيضاً أنه كان عربياً أصيلاً، فمن المعروف أن بني ثقيف ظلوا فترة من الزمن يشغلون منصب حاكم مدينة البصرة،[٣٩] وربما أن سبب إدراج اسمه يرجع إلى نقله عن عمرو بن عبيد.[٤٠] إلى هذه الطبقة الحرفيّة نفسها ينتمي أيضاً:

---

(٣٤) (فضل) ٢٥٢، ١٠ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢، ١٠ (حيث يرد اسم «حسن» بدل «حسين»). عن الأب راجع ٢-٢-٦-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٥) (فضل) ٢٥٢، ١٠ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢، ٩ - ١١.

(٣٦) (أصول النحل) ٥١، ٨ (= نص ١٥، ٤١، d في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(٣٧) (طبقات المعتزلة) ٧٧، ١٤.

(a٣٧) لا يمكن أن تصح الفرضية التي أوردناها تحت ٢-٢-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب بأنه ابن عمرو بن فائد الأساري.

(٣٨) (الأغاني) ١٠؛ ٤٨، ٨ - ١٠ و١٨؛ ١٨٤، ١٣ - ١٥.

(٣٩) راجع ٢-٢-٣-٣ و ٢-٢-٦-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٠) (فضل) ٢٢٦، ١٥ - ١٧. عنه أيضاً لدى الجاحظ (بيان) ٢؛ ٢٣٥، ١ - ٢، و(الحيوان) ١؛ ١٠٤، ٦ - ٨.

سُفْيَان بن حَبيب البَصْري

تُوفي ١٨٢هـ/٧٩٨م عن عمر يناهز ٥٨ عاماً، كان يعمل بزازاً (تاجر أقمشة وبخاصة الحريريَّة)، يُعرف عنه ميوله القدري،[٤١] ويُعتبر بمثابة أوثق المصادر التي نقلت عن سعيد بن أبي عروبة. لم يكن سفيان يكن تقديراً كبيراً *للقُصَّاص [الذين يرون القصة على وجهها]*،[٤٢] أما علاقته بالقدرية فقد خيم عليها النسيان مع مرور الزمن، على الرغم من ذلك فيُعرف عنه روايته «لأحاديث منكرة».[٤٣] هناك شخصان آخران لا نعرف تفاصيل دقيقة عنهما، أحدهما يُدعى أبو غسان الذي ربما يكون قد لعب دوراً في مَعِيَّة زيد بن علي،[٤٤] أما الآخر فهو أبو عمر حفص بن العَوَّام،[٤٥] وعلى العكس من الأشخاص المذكورين سابقاً فإن المصادر لا تؤكد على معلومة أنهما ينتميان لمدينة البصرة، فمن المعروف أن أتباع زيد بن علي كانوا من الكوفة. ومن مدينة الكوفة أيضاً قدم بعض الأشخاص للدراسة على يد عمر بن عبيد، منهم:

أبو العبَّاس محمد بن صَبيح، الشهير بابن السَمَّاك

الذي توفَّى ١٨٣هـ/٧٩٩م،[٤٦] ونظراً لأنه كان *مولى* لبني عجل، فقد حدث تماس بينه وبين شيعة الكوفة، فيحكي لنا ابن السماك كيف أنه إبان شبابه نقل استفسار كان

---

(٤١) الكعبي ٩٧، المقطع قبل قبل الأخير؛ (فضل) ٢٥٢، المقطع قبل الأخير > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢، ١٢.

(٤٢) الجاحظ (بيان) ١؛ ٣٦٩، ٨ - ١٠.

(٤٣) (تهذيب التهذيب) ٤؛ ١٠٧ رقم ١٨٩؛ أما ابن سعد فيذكر اسمه دون أي تعليق (٧؛ ٢؛ ٤٥، ٢٠).

(٤٤) يمكن التسليم بذلك إن صحت تلك الفرضية التي افترضها شتروتمان Strothmann ضمن (الإسلام Der Islam) ١٣/١٩٢٣/٥، وعليه تصبح نسبته بـ«الأزدي»، غير أن هذا النسب لا وجود له في مصادر المعتزلة. يتبين في هذه المسألة أن من الضروري الحسم في قراءة الاسم، هل هو «*ابو غسان*» (ابن المرتضى ٤٢، ١١) أم «*ابن غسان*» (فضل ٢٥٢، المقطع قبل قبل الأخير). كذلك لا يتطابق معه أحد من بين المحدثين البصريين حاملي هذا الكُنه (راجع الدولابي (كُنى) ٢؛ ٧٦ - ٧٧؛ (تهذيب التهذيب) ١٢؛ ١٩٨ رقم ٩١٤، و٩١٧). لا يمكن انطلاقاً من بيانات شتروتمان البرهنة على أنه من تلاميذ واصِل.

(٤٥) (فضل) ٢٥٢، ١١، > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢، ٩ - ١٠ (حيث *القوَّام* بدلاً من *العوَّام*)؛ المرجع السابق ٢٤٢، ١٤ -١٦.

(٤٦) (فضل) ٢٥٢، المقطع قبل قبل الأخير > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢، ١١؛بوجه عام (تاريخ بغداد) ٥؛ ٣٦٨ - ٣٧٠ رقم ٢٨٩٥.

قد وجهه زُرارة بن أَعيَن[٤٧] لجعفر الصادق في المدينة ، وأدرك ابن السماك حينها كيف أن جعفر كان ينأى بنفسه عن توقعاته المتطرفة فيما يتعلق بعلمه المطلق.[٤٨] رحل ابن السماك فيما بعد إلى بغداد، وهناك كانت تربطه علاقة بالبرامكة،[٤٩] يُروى كذلك أن هارون الرشيد قد استقبله بنفسه.[٥٠] نال ابن السماك هذه الشهرة بسبب تضلعه في إلقاء الخطب الوعظية التي تحث على التوبة، وكان يعقد *مجلساً «للعامة»*،[٥١] كذلك فإن التوحيدي لقبه بـ*«الواعظ»*،[٥٢] وهذا أيضاً كان السبب في إدراجه ضمن (حِلية الأولياء) لأبي نعيم،[٥٣] وضمن (*صِفة الصَفوة*) لابن الجوزي،[٥٤] **غير أن هذين المرجعين لا يذكران شيئاً عن ميولاته الاعتزالية**. نرى أن ابن حنبل نفسه قد نقل عنه،[٥٥] وهناك تذبذب يتسم به النقد الذي يُوجه للسند.[٥٦] من المدهش هو ذلك التقدير الذي كان يوليه السماك - على الرغم أنه من الكوفة - لعُمَر .[٥٧] كان الزهد هو الصفة التي ربطته بعمرو بن عبيد،[٥٨] حيث إن السماك ترك أخباراً تعرفنا بسلوك عمرو.[٥٩] يُروى عن السماك أيضاً اشتراكه في إحدى الغزوات على الحدود البيزنطية والتي دارت رحاها ضد المسيحيين،[٦٠] على العكس من ذلك

---

(٤٧) عنه راجع ٢-١-٣-٣-٧-١-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٨) الفسوي ٢؛ ٦٧١، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٤٩) (تاريخ بغداد) ٥؛ ٣٧١، ١٥ - ١٧؛ وكذلك ٣٧١، ٧. في هذا الصدد أيضاً أبو نعيم (حلية الأولياء) ٨، ٢٠٩، ٧ - ٩.

(٥٠) (المرجع السابق) ٣٧٢، ٥ - ٧؛ أيضاً (حلية) ٨؛ ٢٠٩، ٧ - ٩ و٢١١، ١ - ٣.

(٥١) (المرجع السابق) ٣٧٣، ٧.

(٥٢) (إمتاع) ٢؛ ١٢٠، ١٠ - ١١؛ نماذج من هذا الوعظ في (حلية) ٨؛ ٢٠٥، ٩ - ١١ (بأسلوب السجع) و٢٠٦، ١٣ - ١٥ (على هيئة رسالة).

(٥٣) قارن في المرجع السابق ٨؛ ٢٠٣ - ٢٠٥.

(٥٤) المرجع السابق ٣؛ ١٠٥ - ١٠٧.

(٥٥) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ٢؛ ٢٩٠ رقم ١٥٧٣؛ (تاريخ بغداد) ٥، ٣٦٩، ٥.

(٥٦) راجع (ميزان) رقم ٧٦٩٦. قام أبو نعيم بتجميع عدد من *الأحاديث الغريبة* (مثلاً كتلك التي تدور حول «*رفع اليدين*»؛ راجع ٣-١-٢-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب، وهي الأحاديث التي لا ترد إلا عن طريق واحد فقط من الثقات (٨؛ ٢١٣، - ٧ - ٩).

(٥٧) (حلية) ٨؛ ٢١١، ١١ - ١٣.

(٥٨) راجع مثلاً (تاريخ بغداد) ٥؛ ٣،٣٧٠ - ٥؛ و(حلية) ٨؛ ٢٠٤، ١٥ - ١٧، والحديث الذي ينفِّر من الغِنى، (المرجع السابق) ٢١٢، - ٧ - ٩.

(٥٩) راجع ٢-٢-٦-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦٠) راجع روايته في (حلية) ٨؛ ٢٠٧، ١٧.

فلا يُذكر مشاركته في تمرّد المنصور. - أما الذي يبدو أنه كان من الجزيرة فهو

طَلْحَة بن زَيد

الذي يختم القاضي عبد الجبار باسمه القائمة. ربما يمكن القول بأنه نفسه هو ذلك الشخص الذي يُدعى طلحة بن زيد القرشي الدمشقي، الذي كان يقيم بقرية واسط ناحية الرقة،[٦١] لذلك في بعض المصادر تذكر نسبته بـ«الرقي».[٦٢] أصله الشامي وكذلك علاقته بقريش (ربما أنه كان مولى عندهم) يفسران السبب الذي جعله يقوم بنشر حديث نبوي يوحي بالولاء لعثمان،[٦٣] حيث كان طلحة يلاقي قبولاً لدى أهالي البصرة الذين كانوا يشعرون بالولاء لعثمان، خاصة وأن العديد من الشوام كانوا يعيشون هناك من أمثال الغيلاني محمد بن راشد الخزاعي الذي كان قد فر من مروان بن عبد الملك.[٦٤] غير أننا غير متأكدين من معلومة هل أن طلحة قد قدم بالفعل إلى البصرة. يرد في المصادر دون ذكر لأسباب أن الأحاديث التي يرويها طلحة كانت مستنكرة.[٦٥] غير أنه من المؤكد أنه لم يكن يخاف من القدرية عندما كان يضع أسانيده، فنجده مثلاً ينقل عن الوضين بن عطاء،[٦٦] وعن ثور بن يزيد، وينقل أيضاً عن يحيى بن أبي كثير وعن حسان بن عطية، وذلك عن طريق الأوزاعي.[٦٧] والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل طلحة هذا هو نفسه الذي يذكر القاضي عبد الجبار في موضع آخر[٦٨] بوصفه قدرياً من أهل الشام؟

---

(٦١) عن هذا المكان راجع ياقوت (معجم البلدان) ٥؛ ٣٥٢ دون ذكر الاسم. من المؤكد أنه ليس المقصود بها مدينة «واسط» الشهيرة؛ حيث لم يذكر بحشل في كتابه «*تاريخ واسط*» اسم طلحة على الاطلاق.

(٦٢) راجع أبا على القشيري (تاريخ الرقة) ١١٠، - ٦ - ٨ و(تهذيب تاريخ دمشق) ٧؛ ٦٥، ١ - ٣ (بكُنية «أبو مسكين»)؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١؛ ٤٧٩ رقم ٢١٠٢ (بكُنية «أبو محمد»)؛ ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٣٨٣ - ٣٨٤؛ ثم (ميزان) رقم ٤٠٠٠.

(٦٣) ابن حِبان ١؛ ٣٨٣، - ٤ - ٦.

(٦٤) راجع ١-٢-٥-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٦٥) راجع أيضاً العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٢٢٥ - ٢٢٦ رقم ٧٧٠؛ البخاري ٢؛ ٢؛ ٣٥١ رقم ٣١٠٥،؛ النسائي (ضعفاء) ٢؛ ١٧٣ رقم ٣١٦؛ (تهذيب التهذيب) ٥؛ ١٥ - ١٦ رقم ٢٨.

(٦٦) الدارقطني (ضعفاء) ٣٣١ رقم ٣٠٤.

(٦٧) البخاري، الموضع السابق. (تاريخ الرقّة) الموضع السابق. عن الأشخاص المذكورين هنا راجع ١-٢-٥-٢و ١-٢-٥ و ١-٢-٥-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب، وكذلك ٤-١-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦٨) (فضل) ٣٣٩، ١٥ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٦، ٦.

٢-٢-٦-٣-٢-٢ تمرُّد المعتزلة عام ١٤٥هـ

لقد كان هناك في صفوف علماء الكوفة والبصرة ثمة تعاطف كبير تجاه النفس الزكية، ولم يكن الاختلاف في العقيدة يلعب دوراً في هذه المسألة، ففي الكوفة كان أبو حنيفة والأعمش يظهران اهتمام قل أو كثر،[١] أما في البصرة فقد فعل ذلك المرجئي شُعْبَة الذي يروي عنه عبد الوارث بن سعيد كلمات حماسية في هذا الصدد.[٢] ويُروى أنه عندما عمل إبراهيم بن عبد الله بتكليف من شقيقه على الترويج للتمرُّد في العراق فإن هناك أموال طائلة تدفقت إليه في البصرة استطاع بها تجييش الجنود.[٣] على الرغم من ذلك فقد كان هؤلاء الجنود غير مؤهلين جيداً، فقد كانت الحماسة عندهم تغلب الخبرة،[٤] وكان هذا سبباً في حتمية الهزيمة.[٥] كذلك فإن المعتزلة الذين انضموا إليه كانوا غير خبراء بفنون الحرب، فيُروى عن قائدهم بَشير الرَّحَّال أنه كان يرتدي درعاً من الصوف،[٦] علماً بأن هذا اللباس أصبح فيما بعد زياً لعساكر الشرطة،[٧] علاوة على ذلك فقد كان علامة على الزهد، وربما أن الشيء نفسه كان يُحكى عن إبراهيم بن عبد الله.[٨] كذلك فإن برنامج الجماعة السياسي - ذلك إذا كنا أصلاً نمتلك أية معلومات عن ذلك - فقد حمل سمات النقد الاجتماعي أكثر من كونه تحالفاً مع العلويين، فمن المعلوم أن عمرو بن عبيد كان عثماني التوجه. علاوة على ذلك فلا وجود في المصادر لمعلومة أن محمد بن عبد الله كان يُنظر إليه على اعتباره

---

(١) راجع ٢-١-١-٧-٢ و ٢-١-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ١٠٠، ١ - ٣؛ في ذلك قائمة المتعاطفين الواردة عند الأزدي (تاريخ الموصل) ١٨٨، ١٢ - ١٤و كذلك فان أريندونك van Arendonk (Opkomst) ٢٨٧ - ٢٨٩.

(٣) لاسنر Lassner (Shaping) ٨٥، و٢٦٧، هامش ٨٣.

(٤) «*رجال غُراة*»؛ الطبري ٣؛ ٣١٢، ١٢.

(٥) راجع فيما يتعلق بمسيرة التمرّد ما صدر حديثاً للاسنر Lassner (المرجع السابق) ٨١ - ٨٣؛ كينيدي Kennedy (الخلافة العباسية Abbasid Caliphate) ٦٧ - ٦٩. ويمكن الرجوع للتاريخ السابق للتمرّد الذي أورده الطبري عند موث F.-Chr. Muth (*الخليفة المنصور Der Kalif al-Mansur*).

(٦) الكعبي ١١٧، ١٢ - ١٤.

(٧) راجع ج-٢-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب فيما يتعلق بمدينة بغداد إبان الوقت الذي تلا موت الأمين، وفي ذلك أيضاً تيشنر Taeschner (طوائف وجماعات Zünfte und Bruderschaften) ٤٦.

(٨) الطبري ٣؛ ٢٨٦، ٩.

المهدي المنتظر أو أنه يمثل نهاية العالم،[٩] ويبدو أن طموح الجماعة لم يتعدَ أن يكون بمثابة محاولة لمساعدة الخليفة المثالي من أجل الوصول للحكم، ذلك لأنه له الأولية على المنصور في ذلك. من الشيق في هذا السياق معرفة أن عبد الله بن عون - ذلك الذي كان يعيب على عمرو بن عبيد مواقفه القدرية -[١٠] قد وُجهت إليه من قِبل بعض أهل المعتزلة تهمة التصدي للدعوة من أجل إبراهيم بن عبد الله،[١١] وربما أن عبد الله بن عون رأى في هذا التمرّد نوعاً من ترسيخ التطرف القدري، ذلك التطرف الذي سقط الخليفة الوليد الثاني ضحية له.

لو صدقنا بما جاء عند القاضي عبد الجبار، فسوف نفترض أن وجُوه *المعتزلة* انضموا إلى إبراهيم بن عبد الله[١٢] وشكلوا نواة قواته، وكانوا «يسقطون صرعى أمام عينيه».[١٣] يمكن لهذا أن يعني أن المناخ قد تحول عند أصحاب الرأي المعتزلة بعد موت عمرو بن عبيد، غير أننا لا يمكن أن نجزم بهذا. على الرغم من ذلك يمكن القول بأن المشاركة في التمرّد كانت تتماس مع حس المعتزلة بذاتهم، لذلك فإن العديد من النشطاء في المعركة التي حُفظت اسماؤهم كان يُلقب كل واحد منهم بـ «المعتزلي»، وهذا يبعث على الإحساس بأن مفهوم الاعتزال كان قد أخذ مكانته في ذلك الزمان. على العكس من ذلك فكان الناس عندما يريدون نعت الموقف الديني للمعتزلة يستخدمون لفظ «القدرية» أو تعبير « *قال بالعدل*».[١٤]

الأسماء التي سنتناولها في الصفحات التالية قد جمعها الكعبي، على العكس من القاضي عبد الجبار فلم يوردها ضمن قائمته، وهذا كان السبب أيضاً في أن ابن المرتضى لم يحفضها في كتابه. ويبدو أن الأجيال اللاحقة لم تكن تمثل أهمية تُذكر، فلا يوجد من بين هؤلاء من كان يُعتد به في علم الكلام، كذلك فلا يمكن مع معظم أصحاب هذه الأسماء اثبات أنهم كانوا من المعتزلة بالمعنى العقائدي للكلمة. فمعظم هؤلاء - إن لم يكن كلهم - من أشراف العرب، ويبدو أن هؤلاء كانوا

---

(٩) راجع مادلونج Madelung (قاسم Qasim) ٣٧، و٧٢.
(١٠) راجع ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.
(١١) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢٧؛٢، ٤ - ٦.
(١٢) (فضل) ٢٢٦، ١٩.
(١٣) الأشعري (مقالات) ٧٩، ١٣ - ١٤.
(١٤) راجع ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٢٧، ٩ - ١١، حيث يرد اسم بَشير الرَحّال بين *الزُهّاد* ممن *قالوا بالعدل*.

وحدهم هم الجديرين بالذكر إذا تعلق الأمر بالقيادة في ساحة القتال. ونتعجب هنا أن الكعبي لم ينقل أية قائمة للثوار البصريين، غير أن هؤلاء يرد ذكرهم عند بعض المؤرخين من أمثال الطبري وكذلك في كتاب «*مَقَاتل الطالبيين*»، حيث ترد أسماء هؤلاء جنباً إلى جنب مع أسماء أخرى لا يوردها الكعبي أيضاً. على ذلك يمكن افتراض أن هؤلاء كانت تجمعهم سمة مشتركة، لا سيما علاقتهم بالمعتزلة، وعلى ذلك يمكن القول بأن المعتزلة آنذاك نجحوا في أن تكون لهم قدم راسخة عند أشراف القوم من أهالي البصرة.

لا نعرف كثيراً عن أولئك *الموالي* الذين اشتركوا في الثورة تحت مظلة الاعتزال، على الرغم من ذلك فإن صاحب الاسم التالي يظهر على نحو قائد الجماعة الذي لا خلاف عليه:

أبو محمد[١٥] بَشِير الرَّحَّال

كان لهذا الرجل نفس منزلة عمرو بن عبيد من قبله، ويبدو أنه إبان التمرّد لم يكن في عمر الشباب، فيرد نعته في إحدى الروايات بـ«*الشيخ*».[١٦] يبدو أيضاً أنه عاصر الحسن البصري،[١٧] ويُروى أنه شهد الزيارة الأسطورية التي قام بها واصل وعمرو بن عبيد إلى محمد البَاقِر، وهي الزيارة التي توردها بعض مصادر الإمامية.[١٨] ربما أن وصوله لمركز القيادة بعد موت عمرو لم يكن بسبب شجاعته في ساحة القتال، وإنما تقديراً لسِنَّه الكبير. يُذكر عن الرَّحَّال أنه أقسم بالثأر من المنصور بعدما أودعه في الغرفة التي وُضع فيها عبد الله بن الحسن قتيلاً، ذلك الذي كان قد مكث في الاعتقال في العراق منذ سنة ١٤١هـ/٧٥٨م.[١٩] ربما أن هذا لا يعدو كونه تعليل السبب الذي جعل الحركة تتخلى عن السلبية التي كان يدعو إليها عمرو بن عبيد، وهو شاهد أيضاً على أن الناس في ذلك الزمان رأوا عبد الله بن الحسن بمثابة الرجل الذي

---

(١٥) وهذه الكُنية ترد عند الطبري ٣؛ ٣١١، ٨.

(١٦) أبو الفرج (مَقاتل) ٣٤٠، ١٢: يُروى أنه كانت له لحية طويلة.

(١٧) موفق بن أحمد (مناقب أبي حنيفة) ٢؛ ١٠٣، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(١٨) البَرقي (محاسن) ٣٦١، - ٥ - ٧؛ في ذلك أيضاً (رجال) ١٣، ٨، انظر ٢-٢-٦-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) الطبري ٣؛ ١٨٥، ١٥ - ١٧؛ (مَقاتل) ٢٢٧، ١٠ - ١٢ = القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٢٦، ١٠ - ١٢ > ابن المرتضى ٤١، ١٠ - ١٢/ترجمة ناجل Nagel ضمن (Der Islam) ٤٦/ ١٩٧٠/ ٢٣٩. يُؤرخ لهذه الحادثة بسنة ١٤٤هـ/ ٧٦٢م.

كان يقدر على الرغم من ذلك من الإمساك بزمام المبادرة. ظل الرَحَّال إلى نهاية حياته يدين بالولاء لإبراهيم بن عبد الله، ويُروى أنه عندما قُتل كان يحمل رأس إبراهيم القتيل في حِجرِه.[٢٠]

كان الرَحَّال من الناحية العقائدية مثل عمرو بن عبيد مستمسكاً بتراث الحسن البصري، فكان يصوم بصفة غالبة،[٢١] ويأتي لقبه بـ«الرَحَّال» من خلال أنه اعتاد القيام بفريضة الحج في كل عام، أو بدلاً من ذلك الخروج من أجل الانضمام للمدافعين عن الثغرات.[٢٢] أما ما يُروى عنه من ارتدائه أثناء المعركة درعاً من صوف وحمله لسيف ذي *حَمَائِل* - مثله في ذلك مثل إبراهيم بن عبد الله - فيبدو أن ذلك كان اقتداءً منه لعمَّار بن ياسر،[٢٣] غير أنه ربما كان دائماً بمثابة المقاتل *الصوفي*. وقد كان للرَحَّال نظرة أخلاقية في القتال؛ إذ كان يرى بأنه الهجوم ليلاً يتنافى مع هذه الأخلاقيات، فمثل هذا الأمر لا يقوم به إلا اللصوص.[٢٤]

كان الرَحَّال يتورَّع عن الخروج محارباً ضد إخوانه في العقيدة، حيث يذكر أنه إِقتداءً بالنبي لم يحارب إلا *المشركين*.[٢٥] غير أن الظروف التي كانت سائدة أيام المنصور أنستْه هذا المبدأ، فكان ينتقد كثيراً أولئك الذين كانوا يخشون من أن يُلقى

---

(٢٠) (مَقاتل) ٣٤٧، ٤؛ أيضاً خليفة (تاريخ) ٦٥٠، ١٠.

(٢١) راجع فان أريندونك van Arendonk (Opkomst) ٢٨٨، طبقاً للناطق بالحق (إفادة). وعن سيرته في المصادر الزيدية راجع تريني R. Traini (Sources biographiques des Zaidites) ٥٩ رقم ٢٥٣.

(٢٢) (فضل) ٢٢٧، ٦ - ٧ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤١، ٨ - ٩. الغريب أن ابن المرتضى ينعته للمرة الثانية بالزاهد الموالي للمعتزلة (١٢٧، ١١).

(٢٣) الكعبي ١١٧، ١٢ - ١٤ > نشوان ٢٠٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له (الفقرة واردة من قبل عند الكعبي جزئياً في المرجع السابق، ١١٠، ٥ - ٧).

(٢٤) (مَقاتل) ٣٤٤، ٧ - ٩. وهذا ما اعتقد به أيضاً بعض البدو وبعض الخوارج (يعقوب Jacob، *حياة البدو* *Beduinenleben* ١٣٠؛ في ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب، غير أن ذلك لم يكن القاعدة عند هؤلاء. ويُروى أن الخليفة مروان الثاني كان يوصي ابنه بحفر خندق حول ميدان المعركة للوقاية من الهجوم ليلاً (عبد الحميد بن يحيى، *رسالة إلى ولي العهد* ٢٥٧، ٣ - ٤. عباس / ترجمة شونج Schönig ٦٤ - ٦٥). راجع في ذلك أيضاً ما ورد عند الجاحظ في *كتاب العصى*، حيث يناقش الأمر كله على اعتباره من قبيل الرواية الشعوبية (بيان ٣؛ ١٧، ٧، و١٩، ٩ - ١١؛ كذلك نورس Norris ضمن *CHAL* ٢؛ ٤٠).

(٢٥) الطبري ٣؛ ٣١١، ٧ - ٩.

القبض عليهم في حضرته.[٢٦] لقد رأى الرَحَّال أن الخليفة لم يتحرَ العدل،[٢٧] علماً بأن مفهوم *العدل* عنده كان يعني أولاً العدالة الاجتماعية والسياسية في الدنيا، ولم يكن يقصد بها صفة العدل عند الله التي هي بمثابة السلامة لكل البشر في هذه الدنيا. إبان إحدى موجات الجفاف لم يكن الرَحَّال يرى أنه من الكافي القيام بصلاة الاستسقاء فحسب؛ فكان يرى بأن المجاعة قد وقعت من خلال أن الأموال قد أُسيء توزيعها ومن خلال أن الدولة لم تتخذ إجراءات ضد المتلاعبين في الأسعار.[٢٨] يُعد هذا بمثابة توجه جديد، فمعروف أن عادة المتصوفة هو الاقتصار على رواية *القصص* وأداء الصلوات، على العكس من هذا رأى الرَحَّال أن على المرء أن يذهب إلى أبعد من ذلك.[٢٩] على الرغم من ذلك فقد كان الناس ينظرون إليه على اعتباره *قاصاً*، وهذه النظرة تتناسب تناسباً جيداً مع زهده ومع أسلوبه المقفى الذي كان أحياناً يستخدمه في تعبيراته.[٣٠] هناك من الناس أيضاً من كانوا يتهكّمون من أخلاقياته المتشددة التي كانت تجعله يتشكك في فتور حماس أصحابه في العقيدة.[٣١] غير أنه بعد إخفاق التمرّد حيكت قصة تقول بأن الرَحَّال مُثِّل بعد القبض عليه أمام المنصور، وقبل أن يُنفذ عليه حكم الإعدام أظهر للحاضرين صموده من خلال ملاحظة تتطابق مع الملاحظة التي ذكرها الناس على لسان غيلان الدمشقي وكذلك على لسان الشهيد معروف بن أبي معروف في الموصل.

الأزدي (تاريخ الموصل) ١٩٠، ٦ - ٨؛ قارن ١٩٠، ١٠ - ١١ بما ورد في المرجع السابق ١٤٧، ١٠ - ١١، ونص ١؛ ١ أسفل. وافتراض أنه نُفذ عليه حكم الإعدام يوجب نفي أنه قُتل أثناء المعركة، وهذه القول الأخير تقول به معظم المصادر (انظر ما سلف). - تعتبره الزيدية شيعياً متخفياً (راجع مُسَلَم

---

(٢٦) (مَقاتل) ٣٤٠، - ٦ -٨.

(٢٧) (المرجع السابق) ٣٤١، ٦ - ٨، ويُروى أن ذلك قيل في حضرة محمد بن سليمان، وهو ابن عم المنصور، والذي كان يُعرف عنه انفتاحه تجاه التحفظات ذات السمة الوعظية. على الرغم من ذلك فهو ذاته الذي قام مع شقيقه جعفر في البصرة بالتمرّد ضد إبراهيم بن عبد الله (خليفة، *تاريخ* ٦٤٩، ١١ - ١٣). وطبقاً لرواية موازية أوردها القاضي عبد الجبار فإن الرَحَّال لم يكن يتورع من أن يلقي بانتقاداته في وجه الخليفة نفسه، (فضل) ٢٢٦، ٦ - ٨.

(٢٨) (فضل) ٢٢٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٢٩) راجع الرواية الشبيهة في (مَقاتل) ٣٤٠، ٣ - ٥.

(٣٠) (المرجع السابق) ٣٣٩، - ٥ -٦.

(٣١) (المرجع السابق) ٣٤٠، - ٨ - ١٠.

اللَهجي، *سيرة الناصر لدين الله* ٥، المقطع قبل الأخير، مادلونج Madelung).
أما النجاشي فيذكر أحد أحفاد الرَحَّال، الذي ربما كان يعيش في أصفهان (رجال ٦٤، ١٣ - ١٤)؛ هناك صورة عن شخصيته يرسمها لنا ف. [فهمي]جَدعان في (المِحْنَة) ٥٩ - ٦١.

أما أتباع الرَحَّال فإما أنهم لقوا حتفهم، أو أنهم شُرد بهم، وقد استطاع بعضهم - منهم العديد من أبنائه - الفرار إلى المغرب، حيث استقر بهم الحال هناك، فانضموا إلى جماعة المعتزلة التي كان لها وجود في المغرب منذ أيام عبد الله بن الحارث.(٣٢) ولا توجد تفاصيل أدق عنهم في المصادر العراقية، فقد كان «المغرب [العربي]» يسبح في بقعة بيضاء كبيرة على خريطة العالم.

إبراهيم بن نُمَيلة العَبشَمي

كان ابن نُميلة *خليفة* إبراهيم أثناء التمرّد، وبسبب سماته الفائقة كان يُلقب بـ «الكامل»،(٣٣) غير أنه بالرجوع إلى المصادر الأخرى تصبح الأمور ليست بهذا الوضوح. فطبقاً للطبري (٣؛ ٣٠١، ٥) فإن الداعي الشيعي ترك والده «نُميلة بن مُرة»(٣٤) من بني العبشم بن سعد(٣٥) خليفةً في البصرة،(٣٦) وفي المرجع نفسه (٣؛ ٣٠٤، ١٢) يذكر الطبري أنه تركه مع ابن آخر له اسمه حسن. يُروى كذلك أن ابن نُميلة كان من أوائل من بايعوا إبراهيم،(٣٧) وكان قائداً *لشُرطته*، على الرغم من ذلك يُذكر أنه فيما بعد أصبح من *صَحابة* الخليفة المنصور،(٣٨) على ذلك فلا عجب من أن الكعبي لم يذكر اسم إبراهيم في كتابه، لكنه رأى أن

مُعاوية بن حَرب بن قَطان

وليس نُميلة بن مُرة هو الذي كان قائد قوات الشرطة التابعة لإبراهيم في البصرة. كما

---

(٣٢) (فضل) ٢٢٧، ٨ - ١٠؛ في هذا الصدد ٢-٢-٦-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.
(٣٣) الكعبي ١١٨، ٥ - ٦، عن الجاحظ إلى حد ما.
(٣٤) وليس اسمه «حُرَّة» كما هو وارد عند ف. سيد ضمن (فضل) ١١٨، هامش ٣٣٥.
(٣٥) عن أصله راجع ابن حزم (جمهرة) ٢١٥، السطر الأخير. لذلك فإن «نُميلة» هذا يُحسب عند الطبري ضمن بني سعد، ٣، ٢٦١، ٩ - ١٠، أما الجاحظ فيذكر نسبه بـ«السعدي» (بخلاء ١٥١، ١٢).
(٣٦) راجع الفسوي (معرفة) ١؛ ١٢٦، السطر الأخير والسطر السابق له.
(٣٧) (مَقاتل) ٣١٨، - ٥.
(٣٨) ابن حزم (جمهرة) ٢١٦، ١ - ٢؛كسكل Caskel (جمهرة النسب Gamharat an-nasb) ٢؛ ٤٥٠.

يُروى عنه تضلعه في *المناظرات الكلاميَّة*،[٣٩] غير أن هذه المعلومة ترد معزولة، حيث لا نجد مصادر أخرى تذكر معاوية بن حرب. يُذكر كذلك أن شقيقه - الذي ربما كان يصغره في السن (؟) - واسمه محمد بن حرب كان متكلماً مثله، ولو صح افتراضنا فقد كان محمد بن حرب هذا إباضياً. لقد عمل معاوية مع العباسيين، فقد كان حتى دخول القرن الثالث الهجري يدير لهم قيادة الشرطة،[٤٠] وربما يكون الكعبي قد خلط بين الشخصين.

عَمرو بن شَدَّاد

استولى على إمارة فارس لصالح إبراهيم،[٤١] غير أنه كان من أتباع إبراهيم قبل ذلك بزمن بعيد، وربما أن ذلك كان في الزمان الذي عاش فيه عمرو بن عبيد، فيُروى أنه هو الذي وفر ملاذاً لإبراهيم قبل التمرّد في المدائن، وتم جلده عقوبةً له على ذلك.[٤٢] كانت القوة التي غزا بها فارس قوةً صغيرةً جداً، فيُذكر أن تعدادها كان ثلاثين رجلاً؛ أي أنه لم يجد أية مقاومة. يروي أبو الفرج عن هروبة مرة أخرى إلى البصرة، وذلك عندما تداعى التمرّد،[٤٣] وفي البصرة تم إعدامه وصلبه سنة ١٥٦هـ/ ٧٧٣م.[٤٤]

هناك شخص آخر من شيعة الكوفة يُدعى أبو الحسن عمر / عمرو بن شداد الأزدي (الاردبيلي، *جامع* ١؛ ٦٢٢ - ٦٢٣ و٦٣٥)؛ غير أننا نظن بأنه كان شخصاً آخر غير عمرو بن شداد الذي تعرضنا له هنا.

المَضَاء بن القَاسِم التَغْلِبي الجَزْرِي

كان قائد جيش إبراهيم، وفي الوقت نفسه كان خطيباً، وكان موكلاً بطلائع القوات.[٤٥] يُروى أنه أوصى بهجوم أثناء الليل، غير أن بشير الرَحَّال - وفي رواية أخرى - إبراهيم نفسه جعله يعدل عن ذلك.[٤٦]

---

(٣٩) (مقالات) ١١٨، ٨ - ٩.
(٤٠) تفصيلاً راجع ج-٥-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.
(٤١) الكعبي ١١٩، ٨؛ الطبري ٣؛ ٣٠١، ٧ - ٩ بتفاصيل أخرى.
(٤٢) الطبري ٣؛ ٢٨٧، ٤ - ٦.
(٤٣) (مَقاتل) ٣٣٠، ٦ - ٨.
(٤٤) الطبري ٣؛ ٣٧٧، ١٥ - ١٧.
(٤٥) الكعبي ١١٨، ٦ - ٧.
(٤٦) (مَقاتل) ٣٤٤، ٧ والطبري ٣١٢، ١٠ - ١٢؛ هناك تفاصيل أخرى ترد أيضاً في (مَقاتل) ٣١٩، ٥ ؛و٣٢٣، ٨ - ٩؛ ٣٢٤، ١ - ٣؛ الطبري ٣؛ ٢٩٠، ١١ - ١٢؛ ٣٠٠، ٨.

عبد الله بن خالد بن عُبيد الله الجَدَلي

كان حامل اللواء في جيش إبراهيم،(٤٧) ويبدو أن لقبه بـ«الجدلي» ليست له علاقة بممارسته للجدل، بل بنسبة إلى بني جديلة.(٤٨)

عَاصِم بن عُمَر بن الخطَّاب العَنْبَري

كان من الفرسان في جيش إبراهيم،(٤٩) وأراد ناشر كتاب الكعبي تصويب الاسم ليجعل منه «عاصم ابن عبيد الله بن عاصم بن عمر بن الخطاب العدوي»، وربما أن هذا صحيح على الرغم من أن الاسم المذكور عند الكعبي لا يدل على ذلك، غير أنه من المعروف أن عاصم بن عبيد الله - وهو ابن حفيد لعمر بن الخطاب - قد مات بالفعل مع بدايات العصر العباسي.(٥٠) علاوة على ذلك فقد كان هناك ابن حفيد آخر اسمه عاصم بن عمر بن حفص بن عاصم بن الخطاب، وأرى أن صاحب هذا الاسم هو الأنسب في تطابقه مع عاصم العنبري، لأن عاصم هذا كان محدثاً، غير أن لم يكن متضلعاً كثيراً في هذا العلم.(٥١) وليس في المصادر ما يذكر أن عاصم هذا قد غادر الحجاز التي كانت محل إقامة أسرته،(٥٢) علاوة على ذلك فمثل هذه الفرضية توجب كذلك حذف نسبته بـ«العنبري»، وهذا مما يستدعي إمكانية استبدال ذلك بنسبته بـ«*العدوي*»، علماً بأن هذا النسب الأخير يبدو أنه لا يُستخدم إلا مع عاصم ابن الخليفة عمر بن الخطاب، أما الاردبيلي فيورد نسبه بـ«المدني».(٥٣)

مُغيرة بن القَزْع العَبْشَمي السَعْدِي

كان يُعد من ضمن *الفِتْيَان* العرب الذي أدوا البيعة لإبراهيم بالولاء،(٥٤) كان أيضاً معروفاً بقوته وشجاعته.(٥٥) بعثه إبراهيم إلى الأهواز لتولي السلطة هناك.(٥٦) وعندما

---

(٤٧) الكعبي ١١٨، المقطع قبل الأخير.

(٤٨) راجع السمعاني (أنساب) ٣؛ ٢١٧ - ٢١٨ دون ذكر الاسم.

(٤٩) الكعبي ١١٩، ٢.

(٥٠) العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٣٣٤، ٨.

(٥١) عنه راجع ابن حزم (جمهرة) ١٥٥، ٩؛ العقيلي ٣؛ ٣٣٥ - ٣٣٦ رقم ١٥٣٧.

(٥٢) راجع الزبيري (نسب قريش) ٣٦٢، ٧ - ٩.

(٥٣) (جامع) ١، ٤٢٦ b.

(٥٤) الطبري ٣؛ ٢٩٠، ٥؛ أيضاً (مَقاتل) ٣١٨، المقطع قبل الأخير.

(٥٥) في بطولاته راجع الجاحظ (برصان) ٢٤٤، ٩ - ١١ («حِيلة»)؛ كذلك (مَقاتل) ٣٢٧، ٨ - ١٠. =

أُلقي القبض عليه بعد التمرّد أمر أسد بن مزبان الفريابي - من أعيان الفرس وكان قائداً في قوات المنصور- بشنقه وصلبه في البصرة.

ابن حبيب (مُحَبَّر) ٤٨٧، ٦ - ٧؛ الذهبي (مُشتبِه) ٥٠٨، ٧ (عن ابن ماكولا). وقد أخذت أنا بصيغة الاسم الوارده عند الذهبي، وهي الصيغة نفسها التي ترد في طبعة الطبري (٣؛ ٢٩٠، ٥). هذا على العكس من معظم المصادر التي أوردت اسم «*الفِزر*»؛ أما الكعبي وكذلك مخطوطات الطبري فتذكر اسم «*الفَراء*» (١١٨، السطر الأخير)، ابن حبيب *القَرَاء*. علماً بأن اسم «الفِزر» كان لقباً لسعد بن زيد مناة، والأباشمة ينتمون إلى هذا الفرع من القبيلة (ابن دُريد، *إشتقاق* ٢٤٥، ٢ - ٤، والمقطع قبل الأخير؛ أيضاً كاسكل Caskel، جمهرة Gamhara ٢؛ ٤٩٧).

عَون بن مَالك مِسْمَع المِسْمَعي

كان هو أيضاً عربياً أصيلاً،[٥٧] ويُروى أن الوالي محمد بن سليمان أمر سنة ١٤٦هـ/ ٧٦٣م بهدم منزله في البصرة وجدب نخله [حبس الماء عنه].[٥٨]

الهيثم الطُهَوي

الذي تستعصي قراءة نسبه على نحو واضح، فمثلاً التحقيقات تورد نسبه بـ «*الصَّهوي*»،[٥٩] ونبرر لذلك من خلال أن خليفة بن خياط يورد شخصاً اسمه إبراهيم الطُهَوي يقول بأنه كان من أتباع إبراهيم بن عبد الله ومن المحاربين الذين واجهوا العباسيين.[٦٠] ويبدو أنه الشخص ذاته الذي يرد اسمه عند الطبري في مواضع عدة.[٦١] تنحدر قبيلته من طُهية، وهي اسم ابنة العبشم بن سعد،[٦٢] هذا

= يذكر الجاحظ في كتابه (فخر السودان على البيضان) رجلاً أسود يُدعى كعبوية من بني ياسر كان خادماً عند مغيرة وكان مثالاً في الشجاعة مثل سيده (*رسائل* ١؛ ١٩٣، ٤).

(٥٦) (مَقاتل) ٣٢٤، - ٤ -٦، والطبري ٣؛ ٣٠١، ١ - ٣ (من المصدر نفسه).

(٥٧) ابن حزم (جمهرة) ٣٢١، ١ - ٣؛الكعبيْ ١١٩، ٦.

(٥٨) راجع الطبري ٣؛ ٣٢٧، ٥ و١٤. وهذا الإجراء كان نفسه الذي اتخذه تجاه منزل هارون بن سعد العِجلي، (مَقاتل ٣٦٠، ١١)؛ عنه راجع ٢-١-٣-٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب. وعن أسرة المِسمعي راجع ج-٤-٢-٤-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٥٩) الكعبي ١١٩، ٤ - ٥.

(٦٠) (تاريخ) ٦٥٠، ١.

(٦١) ٣؛ ٢٩٠، ١٢، و٢٩١، ٢؛ عن ٣٠٢، ١٣ حيث يرد أن أصله من البصرة.

(٦٢) ابن حزم (جمهرة) ٢٢٨، ١٠ - ١١.

يعني أنه كان على درجة قرابة بعيدة بصاحبي الاسمين السابقين الملقبين أيضاً بـ «الأبشمي».

بُرد بن لَبيد اليَشْكُري

كان يقود الجناح الأيسر في قوات إبراهيم.(٦٣)
أما:

بنو المُستورِد بن عمرو بن عَبَّاد

فيبدو أنهم كانوا قبيلة كاملة، فعمرو بن عَبَّاد ينتمي إلى بني اليَشْكُر مثله في ذلك مثل بُرد بن لبيد.(٦٤) كان هؤلاء يقومون بمهمة الرماية.(٦٥)

سُفيان بن حَيان بن موسى العَمِّي

كان من أقارب بني العَم،(٦٦) يُروى أن المنصور كان قد جنده لمقاتلة إبراهيم، غير أنه أصبح فيما بعد من أتباع إبراهيم.(٦٧) يرد اسمه عند الكعبي غير كامل.(٦٨)

عبد الواحِد بن زياد العَتَكي

واسمه عند الكعبي (١١٩، ٥ - ٦) عبد الرحمن. واختيارنا لاسم عبد الواحد هنا يعتمد على ابن حزم.(٦٩) عبد الواحد هذا هو أحد أحفاد بني المهلب، وينتمي من خلالهم لقبيلة عتيق بن الأزد، وقد شارك عبد الواحد مع ابنه في تمرّد إبراهيم، حتى سقط صريعاً وخُربت داره.(٧٠) كان عبد الواحد من أوائل من أدوا البيعة لإبراهيم،(٧١) على الرغم من أنه في ذلك الوقت لم يكن قد مر عقد ونصف العقد من الزمن على مساندته للعباسيين.(٧٢) ينبغي الفصل بينه وبين المحدث عبد الواحد بن

---

(٦٣) (مَقاتل) ٣٤٣، ١١؛ وهو مذكور أيضاً عند الكعبي ١١٩، ٤ والطبري ٣؛ ٢٩٠، ١١.
(٦٤) ابن حزم (جمهرة) ٢٠٩، ٩ - ١٠.
(٦٥) الكعبي ١١٩، ٧ - ٨.
(٦٦) عنهم ٢-٢-٥-٦ في هذا الجزء من الكتاب.
(٦٧) الطبري ٣، ٢٨٥، ١٢ - ١٤.
(٦٨) (مقالات) ١١٩، ٣.
(٦٩) (جمهرة) ٣٧٠، ٢ - ٤.
(٧٠) الطبري ٣؛ ٣٢٧، ١٤.
(٧١) (المرجع السابق) ٣؛ ٢٩٠، ٣؛ كذلك (مَقاتل) ٣١٨، - ٤.
(٧٢) البلاذُري (أنساب) ٣؛ ١٧٥، المقطع قبل قبل الأخير DURI.

زياد الثقفي، المتوفى سنة ١٧٧هـ/ ٧٩٣م.[٧٣]

الهَواري زياد بن عَمرو العَتَكي[٧٤]

يبدو أنه لم يكن شقيقاً لصاحب الاسم السابق، غير أنهما من عائلة واحدة.[٧٥] كان بينه وبين يزيد ابن المهلب شقاق، ويُذكر أنه لعب دوراً في قتله سنة ١٠٢هـ/ ٧٢١م.[٧٦] وقد رُويت عنه بعض الأحاديث.[٧٧]

عبد العَلي بن أبي حَاضِر

لا نعرف عن هذا الشخص إلا أن ابنه بَكر كان من أتباع عمرو بن عبيد.[٧٨] ولو صح أنه هو نفسه عم عيسى بن حاضر[٧٩] فيمكن ساعتها افتراض أنه من طبقة موفوري الحال في البصرة. أما الأشخاص الذين يظهرون في المصادر تحت زائدة بن المُرقِل وحَمل بن عبيد الله السدوسي ومحمد بن رِباط العقِيمي فيظلون في نهاية الأمر أسماءً مُختلَقة.[٨٠] - علاوة على ذلك فإن هناك الحكاية عن أن بعض القدرية قاموا كذلك بمساندة إبراهيم بن عبد الله، ولم يكن هؤلاء حتماً من المعتزلة، هذا يسري مثلاً على الأزرق بن تَمَة الصَريمي، الذي يعتبره أبو فرج من تلاميذ عمرو بن عبيد؛[٨١] لأنه لا ذكر له عند القاضي عبد الجبار. أما صاحب الاسم التالي فلدينا معلومات أكثر وضوحاً عنه:

---

(٧٣) عنه راجع (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٤٤، ١١ - ١٣؛ ابن قتيبة (معارف) ٥١٣، ١٢ - ١٤؛ (تهذيب التهذيب) ٦؛ ٤٣٤ رقم ٩١٢ وما إليه؛ كذلك ٢-٢-٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب. أما فان أريندونك van Arendonk فقد اعتبر الاسمين لشخص واحد (Opkomst ٢٩٠).

(٧٤) الكعبي ١١٩، ٥.

(٧٥) راجع ابن حزم (جمهرة) ٣٧١، ١ والتي يورد رواية أخرى مشابهة.

(٧٦) الطبري ٢؛ ١٣٨٧، ١٧ - ١٩، و١٤٠٥، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٧٧) (ميزان) رقم ٢٣٧٧.

(٧٨) الكعبي ١١٩، ٧ و(فضل) ٢٥٢، المقطع قبل قبل الأخير > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٤٢، ١٠.

(٧٩) عنه ٢-٢-٦-٣-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨٠) الكعبي ١١٩، ٦ - ٧ و١. ويذكر الكعبي أن صاحب آخر اسم في الثلاثة لُقِّب بذلك لأنه خَصي.

(٨١) (مَقاتل) ٣٨١، ٧ - ٨.

عينه إبراهيم في منصب القاضي، ولم يكن عباد قدرياً فحسب؛[٨٢] بل يحسبه بعض الكُتّاب ضمن «*الدُعاة*».[٨٣] عن طريق عباد هذا ترد الرواية التي تقول بأن أُبي بن كعب روى عن عبد الله بن مسعود الحديث النبوي الشهير الذي يفيد بأن «[السعيد مَنْ أسعده الله في بطن أمه، و] الشقي مَنْ أشقاه الله في بطن أمه».[٨٤] من هنا لم يرغب الاعتزاليون أن يحسبوه على أنفسهم؛ بل إن الكعبي نفسه - ذلك الذي يذكره في كتابه - لم يفعل ذلك،[٨٥] حيث اتفق الكعبي مع القاضي عبد الجبار ومع ابن المرتضى في جعله ضمن الموالين للاعتزال الذين يُقصد بهم في الحقيقة «القدرية».[٨٦] لم يكن عَبَّاد في حاجة إلى الانضام للحركة، فقد كان عربياً أصيلاً،[٨٧] علاوة على ذلك فقد كان يحظى منذ زمن بعيد بوجاهة عالية. فمثلاً الخليفة يزيد الثاني كان قد عَيَّنه على *القضاء*، وقد عاد لتولي هذا المنصب بين الحين والآخر حتى في الأوقات العصيبة قبل أو إبان السنوات الأولى من التمرّد.[٨٨] يُروى عنه توليه مع عثمان البتي على اعتبارهما ممثلي للمدينة زمام المفاوضات التي دارت مع الأحزاب المتقاتلة.[٨٩] يبدو أن عباد لم يحظَ بأية مكانة في عهد المنصور، وهذا يفسر السبب الذي جعل إبراهيم بن عبد الله يعيد تنصيبه في *القضاء*، هذا على العكس مما يقول به الكعبي

(٨٢) ابن قتيبة (معارف) ٦٢٥، ١٣ ؛ العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ١٣٤ - ١٣٦ رقم ١١١٩؛ (ميزان) رقم ٤١٤١.

(٨٣) (تهذيب التهذيب) ٥؛ ١٠٥، ٢.

(٨٤) ابن حنبل (علل) ٣١٠ رقم ٢٠١٩ ؛ العقيلي ٣؛ ١٣٤، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ يرد على نحو مشوه في (تهذيب التهذيب) ٥؛ ١٠٤، - ٥ - ٧.

(٨٥) ١١٨، - ٥ - ٧.

(٨٦) الكعبي ٩٢، ١٣ - ١٥ > (فضل) ٣٤٢، ٣ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٧، ١٥.

(٨٧) ابن حزم (جمهرة) ١٧٤، ١ - ٣. ابن حزم يؤكد على أن نسبه هو «*الناجي*»، يتبعه في ذلك الكعبي ٩٢، ١٣ وعن طريق غير مباشر أيضاً ابن حجر (تبصير المنتبه) ١١٧، - ٤ - ٦، حيث يبرز علاقة هذه النسبة ببني ناجية في البصرة. أما كتاب (تهذيب التهذيب) ٥؛ ١٠٣، - ٤ فيورد نسبه بـ«*الباجي*»، كذلك الكعبي في موضع آخر (١١٨، - ٤) فيورد نسبه بـ«*الشامي*»، وهو غير محق في ذلك.

(٨٨) وكيع (أخبار القضاة) ٢؛ ٤٣، - ٨ - ١٠ استناداً لرواية أبي عبيدة. ويذكر الطبري أنه كان *قاضياً* على البصرة في السنوات ١٣٠ و١٣١ و١٣٣ و١٣٤ و١٣٥ و١٣٦ و١٤٥هـ (٢؛ ٢٠١٧، ١٩ - ٢٠؛ ٣؛ ١١، ١٦؛ ٧٥، ٦؛ ٨١، ١٠؛ ٨٤، ٤؛ ٩١، ١٧؛٣١٩، ٣). راجع أيضاً البلاذري ٣؛ ٩١، ٤ - ٦؛ كذلك سوردل D. Sourdel ضمن (Arabica) ٢/ ١٩٥٥/ ١١٢ - ١١٣.

(٨٩) البلاذري ٣؛ ١٧٤، - ٥ - ٦.

الذي يتصور وكأن سكان مدينة البصرة هم الذين انتخبوه في هذا المنصب،[٩٠] غير أن أحد المصادر يذكر بأن إبراهيم بن عبد الله لم ينصبه في القضاء إلا بعد أن أصيب المرشح الآخر بالمرض.[٩١] اختفى عَبَّاد عن الأعين بعد انهيار التمرّد إلى أن منحه المنصور عهد أمان،[٩٢] وقد تُوفي عام ١٥٢هـ/ ٧٦٩م.[٩٣]

٢-٢-٦-٤ أصل مُسَمَّى «مُعتزلة»

تحققنا في فيما سلف من أن المعتزلة الذين شاركوا في التمرّد كان الواحد منهم يُلقب في المصادر بـ«*المُعْتَزِل*» وليس بـ«*المُعْتَزِلي*»، على ذلك فلا يُفترض أنهم كانوا آنذاك أتباع لتلك الحركة التي عُرفت في الجيل اللاحق بـ«المعتزلة»؛ بل إن اللقب أُلحق بهم لما كانوا يقومون به من نشاطات أو بسبب موقفهم من الاعتزال. غير أن هذه الملاحظة تنال كثيراً من مصداقية تلك الحكاية المشهورة التي تذكر بأن واصِل اعتزل *حلقة* الحسن البصري، أو أن الحسن البصري هو الذي قال بهذه الكلمة (*اعتزل*). ترد هذه القصة عند الشهرستاني،[١] لذلك فقد كان لها شيوع حتى في المصادر الأكثر قِدماً؛ بل إن الكتابات الإسلامية المعاصرة ما زالت تقتبسها، وقد نقلها أيضاً ابن المرتضى، ذلك الرجل الذي له قدره الكبير بين المعتزلة.[٢] غير أن الأمر يقع فيه نوع من التخبُّط في حالة أننا رجعنا إلى المصادر قبل الشهرستاني، والتي يبدو أنها تعتمد على البغدادي،[٣] وعند الأخير نجد بعض الآثار التي تدل على أن لفظ «*اعتزال*» كان في الماضي يُفسر تفسيراً مختلفاً، لا سيما في سياق العقيدة المعروفة باسم «*المنزلة بين المنزلتين*».[٤]

---

(٩٠) ١١٨، ١٠ - ١١.

(٩١) (مَقاتل) ٣٧٢؛ ٣ - ٥.

(٩٢) (المرجع السابق).

(٩٣) راجع فان أريندونك van Arendonk (Opkomst) ٢٨٩ - أما عن القدري عِمران بن داور القطان الذي ساند إبراهيم بن عبد الله من خلال فتوى قال بها، راجع ٢-٢-٥-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(١) (مِلل) ٣٣، ٧ - ٩/ ٦٨، ٣ - ٥.

(٢) (طبقات) ٣، ٤ - ٦. إن المصادر المتأخرة عرضت الموقف على نحو أكثر قسوة بأن زعمت بأن الحسن هو الذي أبعد واصِل عن مجلسه (ياقوت، *إرشاد* ٧؛ ٢٢٤، ١٢ - ١٤ > ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٦؛ ٨، ١١ - ١٣ وما إليه).

(٣) (فَرق) ٩٨، ٩ - ١١/ ١١٨، - ٥ - ٧.

(٤) هكذا في رواية شبيهة في (فرق) ١٥، ٦ - ٨/ ٢٠، ٥ - ٦.

طبقاً لذلك جاء التفسير المعتزلي التالي الذي ظهر بوضوح لأول مرة عند الكعبي: لقد تراجعت المعتزلة عن الطرفين المتضادين المتمثلين في الخوارج والمرجئة.(٥) يبدو أن هذه الفرضية استنتجها الكعبي انطلاقاً من النهج الذي كان يتبعه أستاذه الخياط في تفسير مفهوم «المنزلة بين المنزلتين»،(٦) وهو النهج الذي تم تبسيطه على نحو مميز: من المعروف أن نظرية الحسن البصري في مفهوم «*المنافق*» لم تُذكر إلا في وقت لاحق، علماً بأن هذه النظرية تظهر عند الخياط على اعتبارها البديل الثالث. طبقاً ذلك يُراد القول بأن المرء لم يرغب بدايةً في اعتزال الحسن البصري، فمن المعروف أن نموذج الخياط الثلاثي كان ابن الروندي قد استعان به من قبله،(٧) وهذه المسألة أكثر تأصيلا من موقف واصل من الحسن البصري. غير أنه من الملفت أن ابن الراوندي يفوت فرصة كانت متاحة له في الهجوم على المعتزلة، حيث لم يتعدَ نقده لهم قوله بأنهم خالفوا الاجماع. على ذلك يجب استنتاج أن تفسير الكعبي يبدو أنه لم يكن معهوداً في ذلك الزمان، والخياط نفسه لا يعرف هذا التفسير. من المعلوم أن ابن الراوندي وكذلك الخياط كانا يؤلفان كتبهم في بغداد، وربما أن هناك كان من بين المعتزلة من يعرف أن مفهوم «الاعتزال» له دلالة أخرى. من المعروف أيضاً أن الكعبي انجز عمله «كتاب المَقاتل» في مدينة بلخ، وعليه يُفترض أنه لم يكن هناك ثمة ما يقيد حريته في الكتابة. وعلى كلٍ ينبغي مراعاة أن الأشعري تبنى التفسير نفسه، ومعلوم أن الأشعري يلي الكعبي بنحو جيل من الزمان.(٨) وقد شاع هذا التفسير لدى المعتزلة جميعاً، فنجده عند ابن النديم الذي ينقل مباشرة عن الكعبي،(٩) وعند مُطَهَّر بن طاهر المقدسي(١٠) وعند المسعودي.(١١)

في موضع آخر يذكر الكعبي صراحةً أن تفسيره هذا لم يعد يتناسب مع فهم جيله لمصطلح الاعتزال نفسه:

---

(٥) (مقالات) ١١٥، ١ - ٣؛ قارن أيضاً أبو هلال العسكري (أوائل) ٢؛ ١٣٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٦) راجع ٢-٢-٦-١-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) نص ٩، ٦، a - b في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٨) (لُمع) § ١٨٤/ ترجمة مكارثي McCarthy ١٠٥، والذي يورد ما يبعث على الانطباع وكأن واصل اعتزل مسألة الأمة بأسرها.

(٩) أي أن ذلك لم يرد على لسان الخياط ولا على لسان كاتب سابق له (*فهرست* ٢٠١، ٩ - ١١).

(١٠) (بدء) ٥؛ ١٤٢، ٦ - ٨.

(١١) (مروج) ٦؛ ٢٢، ٦ - ٨/٤؛ ٥٩ § ٢٢٥٦؛ أيضاً ٧؛ ٢٣٤، ٣ - ٤/٥؛ ٢٢، ١٣ - ١٤.

«الاعتزال أصلاً هو عقيدة المنزلة بين المنزلتين، إلا أن الكلمة أصبحت في زمانه عَلَماً على من يزعم بالوحدانية والعدل ومن لا يصدق بتلك العقائد التي تتنافى مع الإخلاص وتجعل من العداء واجباً، لذلك فإن مفهوم «المعتزلي» هو كل ما يتعارض مع الوحدانية والعدل، حتى *وإن قالوا بالمنزلة بين المنزلتين*، وهذا معروف عند ضِرار وأتباعه. . .» (مقالات ٧٥، ١ - ٣).

اعترض مُفيد على هذا التحديد،(١٢) فقد كان مُفيد من الشيعة الذين يعتقدون بالمنزلة بين المنزلتين، ولذلك أحس بخطر استثنائه من صفوف المعتزلة. غير أن المعضلة باتت واضحة، فالناس كانوا ينعتون ضِرار بالهرطقة على الرغم من أنه كتب عن المنزلة بين المنزلتين، وعلى ذلك فقد كان سلوكه أكثر اعتزالية من معظم المعتزلة الذين جاءوا من بعده، الذين بدت لهم هذه المسألة وكأنها مسألة ليست مهمة على نحو خاص.(١٣) لذلك فإن القاضي عبد الجبار يرى بأن تفسير الكعبي ما هو إلا تفسير واحد بين العديد من التفسيرات غير أنه لا يجتهد في عرضها.(١٤) على الرغم من ذلك يجد القاضي عبد الجبار في *كتاب المصابيح* لابن يزداذ تعريفاً أعجبه على نحو أفضل، يقول هذا التعريف بأن المعتزلة هو الذين اعتزلوا أي نوع من الافراط أو التفريط، فهم أمة الوسط.(١٥) بل إن ابن يزداذ يبرهن على أن لفظ « *اعتزل*» يرد في القرآن على نحو إيجابي، حيث فيه معنى «اعتزال الشر».(١٦) المعنى نفسه يرد أيضاً في الحديث، ومن المعلوم أن المعتزلة في ذلك الوقت لم يكن لديهم اعتراضات على الأحاديث.(١٧) على كلٍ فقد استيقن المرء من أن إحدى روايات الحديث المشهور عن الفِرَق الاثنتين [الثلاث] والسبعين [الذين سوف يكونون كلّهم في النار إلاّ واحدة] ، تفيد بأن المعتزلة هم هذه *الفرقة الناجية*.(+) ويُروى أن سفيان الثوري عندما

---

(١٢) (أوائل المقالات) ٣٧، ١ - ٣/ ترجمة سوردل Sourdel ٢٥٢.

(١٣) راجع ج ١-٣-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٤) (فضل) ١٦٦، ٨ - ١٠؛ حيث يرد تعبير «*وقد قيل*».

(١٥) (فضل) ١٦٥، المقطع قبل قبل الأخير؛ طبقاً للمعنى الوارد عن الجاحظ في *رسالة في الحكمين* (راجع الترجمة عند ناجل Nagel، *Rechtleitung* ٣٨١ - ٣٨٢).

(١٦) (فضل) ١٦٥، - ٧ - ٩ > حكيم الجُشمي ، *شرح عيون المسائل*، الناشر لايدن Leiden، Or ٢٥٨٤ a، تابع ٤٨ b، - ٧ ٩ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٢، ٦ - ٨ : رجوعاً للآية ٤٨ من سورة مريم والآية ١٦ من سورة الكهف.

(١٧) (المرجع السابق) ١٦٦، ١ - ٢.

(+) روي هذا الحديث كل من أبي داوود، وابن ماجه، والحاكم : «افترقت اليهود على إحدى وسبعين =

نقل هذه الرواية أراد أن يستأثر باسم «المعتزلي» لنفسه، غير أنه عندما علم أن عمرو بن عبيد قد سبقه إلى ذلك، فإنه كان دائماً يحذف كلمة «معتزلة» من الحديث، ومن هنا انتشرت رواية محايدة لهذا الحديث بين المحدثين.[١٨] يُروى كذلك أن عثمان الطويل احتج بهذا الحديث على قتادة عندما اتهمه بالالتحاق بالمعتزلة.[١٩]

يبدو أن هذه القصة منحولة؛ فمن المعروف أن سفيان الثوري كان يعيش في زمن متأخر عن ذلك كثيراً يجعل منه غافلاً عن الأمر على هذا النحو، كذلك فإن عثمان الطويل لم يكن في زمان قتادة - أي قبل ١١٧هـ/ ٧٣٥م - قادراً على المطالبة بشيء في زمن كان واصِل ما يزال فيه في أوج ازدهاره. على الرغم من ذلك فإن الحديث النبوي الذي تدور حوله القصتان يقودنا إلى حقبة تاريخية لم يكن فيها وجود بعد لتفسير الكعبي ولا وجود فيها أيضاً للقصة التي ذكرها الشهرستاني، كذلك فإن اسم قتادة يرد في سياق هذه المعضلة. ومما يثبت أن القصة الواردة عند الشهرستاني ما هي إلا محض اختلاق وقع في زمن متأخر هي تلك المعلومة التي تقول بأن الأشعري كان يتبنى النموذج [الثلاثي] لدى الكعبي. كذلك فإن ابن قتيبة- ذلك الذي عاش بعد نصف قرن من الزمان قبل الأشعري - يرجع إلى عمرو بن عبيد بدلاً من رجوعه إلى واصِل، كذلك يرجع إلى عقيدة «حرية الإرادة» بدلاً من رجوعه إلى عقيدة «المنزلة بين المنزلتين»، أما عمرو بن عبيد فيُروى أنه اعتزل الحسن البصري لأنه كان قدرياً.[٢٠] حتى الحسن البصري نفسه يبدو في هذه المسألة وكأنه عنصر قصصي ثانوي، وهذا هو ما تنبه له المعتزلي أبو بكر بن الإخشيد، وهو من معاصري الكعبي.[٢١] يقول أبو بكر إن الكعبي لم يكن يعتقد أن اسم المعتزلة كان مرتبطاً بنفس المدرسة إبان عصر

= فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمّة على ثلاث وسبعين فرقة كلّها في النار إلاّ واحدة قيل: مَنْ هي يا رسول الله؟ قال: مَنْ كان على مِثل ما أنا عليه وأصحابي». (مراجعة الترجمة)

(١٨) (المرجع السابق) ١٦٦، ٣ - ٥ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٢، ١٠ - ١٢؛ أيضاً ابن مَتوية (محيط) ١؛ ٤٢٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. Azmi/٤٤٣، ١٧ - ١٩ HOUBEN.

(١٩) (المرجع السابق) ١٦٦، ٩ - ١١ > ابن المرتضى ٤، ١٣ - ١٥؛ حكيم الجُشمي ٤٩ a، ٧ - ٩.

(٢٠) (معارف) ٤٨٣، ٤ - ٥؛ هكذا أيضاً الحصري (زهر الآداب) ١؛ ١١١، السطر الأخير.

(٢١) عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, new Edition ٣، ٨٠٧ دون ذكر الإسم.

الحسن البصري، والأكثر من ذلك فإن عمرو بن عبيد بعد موت الحسن اعتزل قتادة أيضاً، وذلك عندما تولى خلافة الحسن.[٢٢] يعرف الشريف المرتضى هذه القصة أيضاً، فيذكر بأن عمرو وقتادة لم يطيقا بعضيهما؛[٢٣] حيث يُروى عن قتادة أنه تساءل ساخراً «ماذا عساهم هؤلاء *الاعتزاليون* أن يفعلوا؟».[٢٤]

على ذلك فإن تراث الحسن تم ابتكاره من قِبل أعدائه المعتزلة، حيث ينبغي أن يُظهر هذا التراث أولاً أن الحسن لم يكن قدرياً، ولذلك انفصل عن عمرو بن عبيد. عن القدرية انبثقت المعتزلة، وعليه يكون عمرو بن عبيد قد انبثق عن واصِل بن عطاء، وعلى ذلك ترتبط عقيدة «المنزلة بين المنزلتين» باسم واصِل. هكذا نعتمد على التفسير المعتزلي لكلمة « *اعتزال*»، وهو التفسير الذي طوره الكعبي، ذلك لأن قصة «المنزلة بين المنزلتين» تظل دائماً بمثابة السبب المذكور *لاعتزال* واصِل، غير أنها لم تعد تمثل *الاعتزال* نفسه الذي جاء فيما بعد. على ذلك يكون قد حل موقف ملموس محل العقيدة المتعلقة بمفهوم الاعتزال، وهو الموقف الذي نجم عن العقيدة ذاتها، وهذا الموقف يرد أيضاً في مصادر المعتزلة أنفسهم؛ غير أنه عندهم يتعلق بقتادة وليس بالحسن البصري.[٢٥] ونظراً لأن المعتزلة هم الذين جاءوا بهذه القصة، فقد أصبح معناها إيجابياً، حيث أصبحت كلمة «اعتزال» - حتى وإن جاءت على لسان قتادة - ليست على سبيل القذف. من هنا يزعم أبو هلال العسكري بأن المعتزلة هم الوحيدون الذين يتفهمون جيداً معنى الاسم الذي خُلع عليهم.[٢٦] وربما أن هذا له تعلق بأن تسمية «*معتزلة*» ليست على حال من الأحوال من ابتكارات قتادة؛ بل هي مشتقة من الحديث النبوي الذي يُروى أن عثمان الطويل اعترض به على قتادة، بالرغم من ذلك فنحن على غير دراية بالمقصود من هذه الكلمة في الحديث النبوي؟.

يمكن لنا الحسم في هذه المسألة لو انطلقنا من أن المعتزلة لم يبتكروا هذا

---

(٢٢) رجع إليه ابن النديم (فهرست) ٢٠١، - ٨ - ١٢.

(٢٣) في ذلك راجع ٢-٢-٦-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٤) (أمالي) ١؛ ١٦٧، ٥ - ٧، والرواية ترد دون ناقلها؛ قارن الشبيه لدى اسم ابن حنبل (علل) ١٠١ رقم ٦٠٧.

(٢٥) هناك صيغة ممزوجة ترد عند بن متوية (محيط) ١؛ ٤٤٢، - ٦ - ٧. Azmi / ٤٤٣، ١٤ -١٦. HOUBEN (عن عزمي Azmi). نلاحظ أن في الأزمنة اللاحقة قد تخلى المرء عن ذكر قتادة في سياق هذه المسألة، ثم أرجع اعتزال عمرو بن عُبيد إلى حوار دار بينه وبين واصِل (نص ٩؛٢، ١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(٢٦) (أوائل) ٢؛ ١٣٥، ١ - ٢.

الحديث فحسب؛ بل ابتكروا معه أيضاً كل الحكايات التي تحوم حوله، غير أننا نستبعد هذا كثيراً، ذلك لأن هذه الحكايات تفترض أن الحديث كان موجوداً بالفعل، علاوة على ذلك فليس من المعهود على المعتزلة التوجه نحو الأحاديث النبوية لتحقيق أغراضهم، فلم يستيعينوا بها إلا فيما يُعرف *بالمعارضة* الجدلية. على كلٍ فقد كان هناك *معتزليون* قبل واصِل وعمرو بزمن بعيد، فقد كان لهم وجود إبان الفتنة الأولى، حيث أن نشأة النزاعات الفرقية ترسخت على نحو طبيعي جداً من خلال تلك الأحاديث التي كانت تُنسب للنبي. كان نللينو Nallino هو أول من قام بتجميع الشواهد[٢٧] التي تدور حول أولئك الذين كانوا يتصرفون بشكل محايد، فاعتزلوا كل إخوانهم في العقيدة ممن رفعوا السيوف على بعضهم بعضاً. وهؤلاء هم المقصودون *بالمعتزلة* في الحديث النبوي المذكور هنا،[٢٨] فلم يكونوا في ذلك الوقت بمثابة الفرقة أو المدرسة الفكرية التي عُرفت فيما بعد؛ بل كانوا مجرد صيغة الجمع «معتزلون» من المفرد «معتزل» بالمعنى غير الاصطلاحي للكلمة؛ غير أن هؤلاء كانوا بمثابة مرجعية لواصِل وأتباعه فيما بعد.

لكن الفتنة الأولى كان قد مر عليها زمن بعيد، وعلى الرغم من أن بعض المصادر المبكرة تنوه إلى مثل هذه العلاقة،[٢٩] إلا أن هؤلاء يُبَسطون التطور التاريخي على نحو متطرف جداً. لذلك يبيت من الضروري التحقق جيداً من إدراك واصِل وأتباعه لمفهوم «*الاعتزال*»، ولا نقصد من هذا الإدراك موقف هؤلاء النظري فيما يتعلق بعقيدة «المنزلة بين المنزلتين»؛ حيث لم يكن *المعتزلة* إبان الفتنة الأولى منظرين على أية حال من الأحوال، وهذا ينطبق بدرجة معينة أيضاً على *معتزلة* عام ١٤٥هـ. فمن المعروف أن معتزلة واصِل نشطوا في أعوام الفوضى التي سبقت الثورة العباسية، وهم بذلك لم تكن لهم وجهة عقائدية فحسب؛ بل سياسية أيضاً. وليس حتماً أن يكون هؤلاء قد شاركوا أتباع بَشير الرَحَّال في نشاطاتهم السياسية، فلم يكن

---

(٢٧) ضمن (RSO) ٧/١٩١٦/٤٢٩ - ٤٣١ = راكولتا Raccolta ٢؛ ١٤٦ - ١٤٨. هناك معلومات أخرى ضمن ما أصدرته (كتاب النَكث K. an-Nakt) ١٢١ - ١٢٢؛ عند نُعمان القاضي (الفرق الإسلامية) ٢٩٦ - ٢٩٨ و٥٣٥ - ٥٣٦؛ باقر عبد الغني (شعر الاعتزال السياسي في العصر الأموي) ضمن مجلة كلية الآداب، بغداد ٩/١٩٦٧/٥٦ - ٥٨؛ سيد Sayed، *ابن الأشعث Ibn al-As'at* ٣٠٥ - ٣٠٧؛ موروني Morony (العراق Iraq) ٤٨٧ - ٤٨٠.

(٢٨) راجع (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ١٣٥ - ١٣٦.

(٢٩) هكذا مَنْ يُعرف بالناشئ، الذي ربما هو جعفر بن حرب (*أصول النحل* ١٧، ٤ - ٦)، الملطي (تنبيه) ٢٨، ٢٠ - ٣٦/٢٢، ٤ - ٦.

موقف الرَحَّال في ذلك الوقت قد تجلى بعد. لقد كان *الاعتزال* بعد عام ١٢٦هـ وكذلك إبان الفتنة الأولى بمثابة «*اعتزال الفتن*»، الذي يعني محايدة سياسية في عالم مضطرب بأحقيات تتنافس على السلطة.

صحيح أن نيبرج Nyberg رأى بأن الحياد السياسي للمعتزلة خدم في الواقع بني العباس،(٣٠) غير أن هذه الفرضية التي ظلت قوية فترة من الزمان بات لها رافضون في العقود الأخيرة.(٣١) لقد نشأ نوع من *التناقض مع الذات* = ***contradictio in adiecto***: حيث أن المعتزلة «اعتزلوا» كل الفرق السياسية؛ وهذا ما ذكّر به المنصور عمرو بن عبيد فيما بعد.(٣٢) لقد تعلق هذا القرار الاعتزالي في بادئ الأمر بأولئك الذي كانوا ماسكين بزمام الحُكم؛ أي الأمويين، غير أنه كان يسري أيضاً على العباسيين وعلى عبد الله بن الحسن وعلى ولديه. وفي بلاد الشام كان هناك حديث نبوي منتشر ينادي *باعتزال* كل من له علاقة بقريش، فهم الذين يهدمون الأمة.(٣٣) يبدو أن جزءاً من هذا التشاؤم تجاه القريشيين كان موجوداً بالفعل إبان عصر هشام بن عبد الملك، وكان مبعثه قتل غيلان الدمشقي، غير أنه بلغ أشده بعد موت يزيد الثالث، فيُروى أن عمرو بن عبيد كان على الأقل يعمل لحساب يزيد هذا.

لقد كان الابتعاد عن السلطة بمثابة الأمر الذي قرَّب بين المعتزلة والخوارج، فمثلا كانت تعني كلمة «*اعتزل*» عند بعض أتباع الإباضية فيما بعد «عدم الولاء للحاكم»،(٣٤) أما في الأصل فكانت تعني «عاش وحيداً، في عزلة عن الآخرين»،(٣٥)

---

(٣٠) ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedie des L'islam ١؛ ٣؛١، ٨٥، تحت «*المعتزلة*»، وقد نقلها عنها (HW) ٥٥٧.

(٣١) راجع كاهين Cahen ضمن (Revue historique) ٢٣٠/١٩٦٣/٣٢٢ - ٣٢٣؛ وات Watt (Islamic Philosophy and Theology) ٦١، كذلك فيما بعد ضمن العدد التذكاري (Meier) ٣٠٦، و(Formative Period) ٢١٤ - ٢١٥؛ مادلونج Madelung (Qasim) ٢٣ - ٢٥؛ الفاروق عمر (بحوث في التاريخ العباسي) ٧٢ - ٧٤؛ بيلاّ Pellat ضمن العدد التذكاري (Wickens) ٢٥ . وأقدم معالجة نقدية في هذا السياق جاء بها فوك Fück ضمن محاضرة ألقاها سنة ١٩٥٣م أمام أكاديمية ساكسونيا للعلوم، غير أن هذه المحاضرة لم تُنشر إلا سنة ١٩٨١م، (الحضارة العربية والإسلام في العصور الوسطى Arab. Kultur und Islam im Mittelalter ٢٤٣ - ٢٤٥).

(٣٢) راجع ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٣) القشيري (تاريخ الرقّة) ٧٤، ٤ - ٦.

(٣٤) هكذا عند عبد المؤثر الصلت بن خميس، وهو من كُتاب القرن الثالث الهجري في عُمان (عنه راجع ٤-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب)؛ راجع (السير والإجابات) ١؛ ٨١، - ٥ - ٧، كذلك ٨٤، ٤، والمقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له السطر .

(٣٥) استنبط المرء معنى «خلع الولاء» من الاشتقاق الأول (لفعل «*عزل*»؛ المراجع السابق).

فمنذ زمن مضى كان يُفهم منها أيضاً عدم المشاركة في المطالبة بالقصاص،[٣٦] ثم كان معناها فيما بعد عدم الذهاب إلى المساجد وعدم المشاركة في أداء صلاة الجمعة.[٣٧] على هذا يبدو أن واصِل تمكن من نسخ نموذج الإباضية فيما يُعرف بـ «*حَمَلة العِلم*»، هذا ما تفسره محاولات بعض معاصريه - وكذلك فيما بعد بعض مؤلفي كتب الفِرق - وضعه مع الخوارج في رداء واحد.[٣٨] غير أن *دُعاة* واصِل لم يكونوا أبداً يمجدون التمرّد، فهذا يتعارض مع مبدئهم، كذلك فإن أتباع عمرو بن عُبيد من الشباب لم يكونوا أكثر من هيئة إعانات إجتماعية. لكن هذا السلوك أصبح بمثابة معضلة، ذلك عندما أصبحت هناك ظروف سياسية واضحة تحت حكم العباسيين، على الرغم من ذلك فقد ظل عمرو بن عُبيد ساكناً حتى نهاية حياته، فكان يرى بأن اعتزال جماعته للأمة يتأتى فحسب من خلال مشابهتهم للإباضية، ذلك بأن يكون لهم مسجدهم الخاص بالبصرة.[٣٩] كذلك فإن اعتزال السلطة كان مرتبطاً منذ البداية بمبدأ العدل الاجتماعي والسياسي، وهذا الأمر واضح فيما يتعلق بغيلان الدمشقي، غير أن عمرو بن عُبيد لم يستقِ ذلك المبدأ، فقد كان يفسر « *العَدل*» بـ«*القِسط*». على العكس من ذلك نجد أن بَشير *الرَحَّال* خلص من ذلك إلى استنتاجات انقلابية، وعليه فقد تحول الزهد الذي كان المعتزلة مرتبطين به إلى حركة مسلحة.

إلا أن آخر ما توصل إليه جولدتسيهر Goldziher في مقاله ضمن (الإسلام Der Islam) ٨/ ١٩١٨/ ٢٠٨ - ٢٠٩، وهو نفسه الوارد في (Ges. Schriften) ٥، ٤١١ - ٤١٢، يتمثل في أن المعتزلة ما هُم إلا زُهَّاد. وقد سبقه إلى ذلك القول

---

(٣٦) راجع (الأغاني) ٥ ؛ ٤٦، ٣ - ٤ و٤٨، ٤ - ٥ فيما يتعلق بحرب البسوس ؛ المسعودي (تنبيه) ٢٠٧، ١٦ - ١٨. تفصيلاً راجع التبريزي في تعليقه على الحماسة ٢٥١ ، ١٢ - ١٤، حيث يرد فيها أن من كان يدخل الاعتزال كان يتلف سلاحه وكان لا يغادر داره. في هذا الصدد سيد Sayed (ابن الأشعث Ibn As'at) ٣١٧.

(٣٧) هكذا يرد في حديث نبوي (.Conc ٤؛ ٢٠٧ b) أو عند ابن سعد (طبقات ٦؛ ١٩١، ٢ - ٤)؛ أيضاً ١-٢-٥-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب فيما يتعلق بالقدري السوري عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان، أو ٢-١- ٤ في المرجع السابق عن الخارجي اسماعيل بن سُميع الحنفي.

(٣٨) راجع ٢-٢-٦-١-٨ في هذا الجزء من الكتاب، أما كتب الإباضية الأولى فدائماً تطلق على المعتزلة اسم *القدريّة*؛ وهذا ما فعله أيضاً عبد الله بن يزيد (انظر ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٣٩) راجع ٢-٢-٨-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

شرَينر Schreiner ضمن دراساته عن *يشوع بن يهودا* سنة ١٩٠٠م *Studien über Jeshu'a ben Jehuda* (١٧ - ١٩ = Ges. Schriften ٥١٦ - ٥١٧). أما ماسينيون فقد صَعّد هذا المفهوم ورأى بأن *الاعتزال* هو اعتزال القلب وصفائه (Passion ٢؛ ٣؛ ١٨٩/ترجمة إنجليزية ٣؛ ١٧٧). وحديثاً عاد سترومزا S. Stroumsa ليتبني فرضية جولدتسيهر من جديد، راجع ضمن (JSAI) ١٣/ ١٩٩٠/ ٢٦٥ - ٢٦٧. راجع أيضاً الأمثلة الواردة عند موروني Morony (العراق Iraq) ٤٤٩ - ٤٥٠. - كما نود هنا التنويه إلى أنه في اللغة العربية تُترجم كلمة «الفريسيين» بـ«*المعتزلة*» (راجع Acta Apostolorum ٥، ٣٤. ترجمة عربية في المرجع السابق تحقيق CSCO، الجزء ٤٦٢، ١٠ السطر الأخير؛ كذلك Pines ضمن (JSAI) ٩/١٩٨٧/٢٥٦ رجوعاً إلى الإنجيل الرباعي [دياتسارون] بالعربية والفارسية)؛ كذلك فإن لفظ «بيروشيم» ترد في بعض مواضع التلمود بمعنى «المعتزلة» (بينس Pines ضمن (JSAI) ٦/ ١٩٨٥/ ١٥٨. وعن مفهوم «هبريش» بمعنى «ينفصل» أو «ينعزل» عند عنان بن داود وعند القرائين راجع ويدر Wieder (Judaean Scrolls) ١٦١ - ١٦٣؛ من المعلوم أن عنان كان يطالب بانعزال جماعته اجتماعياً وإقليمياً عن المخالفين لهم في العقيدة (المرجع السابق) ١٥٣ - ١٥٥).

أما إذا أردنا فهم مصطلح «معتزلة» انطلاقاً من معناه السياسي، فسيكون ليس من الضروري افتراض أن واصِل وعمرو كانا منذ البداية متفقين فيما يخص النواحي الكلامية، فبعض المصادر تذكر أنهما لم يلتقيا فكرياً إلا بعد مرور بعض الوقت. كان الاثنان قدريين، غير أن القدرية تتعاون معهما بطريقة جيدة سواءً إنطلاقاً من الانحياز السياسي أو من الاستيقان الكلامي. ربما أن سبب مثول واصِل أمام عبد الله ابن عمر بن الخطاب راجع إلى أن الحاكم - على اعتباره ممثلاً عن خليفة قدري - أراد أن يكسب الجماعة القدرية إلى صفه. ويُروى أن عمرو أتاح لواصِل فرصة إلقاء كلمة في حلقته،(٤٠) كذلك فإن واصِل ألقى خطبة في حلقة عمرو، على الرغم من ذلك فيبدو أن عمرو لم يكن ينتمي في الأصل إلى حلقة واصلِ، فعقيدة «المنزلة بين المنزلتين» انبثقت منه وحده، وقد أثر بها في البصرة وخارجها. حقاً إنها لفكرة مغرية، تلك التي توحي بإمكانية أن تكون هذه العقيدة منبثقة عما يُعرف بـ«عقيدة الحل الوسط» العلوية المدنية، فمن المعروف أن عبد الله بن الحسن أُضطر في سبيل تحقيق أهدافه إلى

---

(٤٠) العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٢٨٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، و٢٨٥، ١٠ - ١٢.

استخدام أسلوب مشابه، وهو ربما يكون الأمر نفسه الذي فعله من قبله حسن بن محمد بن الحنفية، ونحن ننطلق هنا من أن المهدي لم يرد فقط تحقيق العدالة فحسب؛ بل الوحدة أيضاً. غير أننا لا نستطيع اثبات ذلك على الرغم من أن الواقع يفترض وجود علاقة ما تكمن في حقيقة أن *الاعتزال* كان يتبنى مبدأ سياسياً محايداً. ولم يكن واصِل عميلاً للنفس الزكية، فافتراض عكس ذلك يوجب عدم إرساله لداعية صوب المدينة. كذلك فمن المعروف أن المعتزلة نشأت قبل الأبواء، فافتراض عكس ذلك يتيح إمكانية أن يكون واصِل قد شارك في المقابلة التي جرت في حضرة عبد الله ابن عمر سنة ١٢٦هـ، غير أن واصِل لم يكن يربطه بالحجاز إلا اتفاق المصالح فحسب.

على كلٍ يظل التساؤل قائماً عن النقطة التاريخية التي نشأت فيها المعتزلة، فلو افترضنا أنها نشأت بالفعل إبان حياة قتادة - أي قبل ١١٧هـ/ ٧٣٥م - فسيكون الاسم متعلقاً في المقام الأول بعمرو بن عُبيد، لأنه يبدو أن عمرو في ذلك الوقت لم يكن قد تبنى بعد مدرسة واصِل الكلامية، على الرغم من ذلك فيُفترض أن التنظيم الشبابي الذي شيده، كان قد نشأ بالفعل. وربما أن هذا التنظيم هو الذي أثار حفيظة قتادة. على الرغم من ذلك فلم يقل أحد بأن واصِل استفاد من هذا التنظيم، فاهتماماته توجهت نحو الدعوة خارج البصرة، وكان يكفيه لذلك بضعة رجال مثقفين متحمسين. وكان المرء دائماً يحلل هذا البعثات الدعوية انطلاقاً من شخصية واصِل فحسب، لذلك فإن الأتباع الذين انضموا إليه في المغرب كان يُطلق عليهم «الواصِلية»، وليس «المعتزلية». لا نعرف شيئاً عن التوقيت الذي قام فيه واصل ببناء شبكة أتباعه. صحيح أن الطبري يورد المعلومة التي تقول بأنه في عصر هشام بن عبد الملك نفسه ظهر بعض الدعاة العراقيين في المغرب،(٤١) غير أن هؤلاء يبدو أنهم لم يكونوا يُعرفون بعد بالمعتزلة، وإنما تحت مسمى «الصُفرية» أو «الإباضية».(٤٢) لكن مما لا شك فيه فإن معتزلة عمرو لهم علاقة وثيقة بهؤلاء، وفي حالة صحة افتراض أنهم كانوا يُدعون بهذا، فيلزمنا فقط التحقق من باعثهم فيما يختص *باعتزالهم* السياسي. والسؤال الآن: هل يمكن افتراض أن تلاميذ عمرو بن عبيد «اعتزلوا» القريشيين بالفعل قبل سنة ١١٧هـ/ ٧٣٥م في خضم الأحداث التي صاحبت إعدام غيلان، وهي

---

(٤١) الطبري ١؛ ٢٨١٥، ١٠ - ١١.

(٤٢) لقد قام هؤلاء بتمردهم الأول في عصر هشام (راجع ج-٧-٧ في الجزء الرابع من هذا الكتاب).

الحادثة التي افترضنا[٤٣] وقوعها سنة ١١٤هـ/ ٧٣٢م؟ غير أن هذا التساؤل لن يمكن الإجابة عليه أبداً.

٢-٢-٧ رد الفعل السَلفي

٢-٢-٧-١ مُعارضو عَمرو بن عُبيد

لم يكن في قُدرة المتأخرين استيعاب أن القدرية ظلوا وقتاً طويلاً في البصرة يتمتعون بوضع قوي، وأن عمرو بن عبيد لم يُجابه بمعارضة أكبر من الناس. لذلك كان هؤلاء المتأخرون يعطون ثقلاً أكثر لأولئك الأشخاص الذين تبنوا مواقف مضادة للقدرية بشكل واضح؛ على الرغم من أنهم كانوا من تلاميذ الحسن البصري مثلهم في ذلك مثل عمرو بن عبيد. فنرى ابن سعد يتناولهم تناولاً مستفيضاً، وكان هؤلاء المتأخرون يرون أن معارضي عمرو بن عبيد هم من تعاملوا مع ميراث الحسن البصري تعاملاً أفضل، أما عمرو بن عبيد فلم يعمل إلا على تشويه هذا الميراث. لذلك نجد المصادر المتأخرة تحرص على تسجيل الانتقادات التي وُجهت ضد عمرو إبان حياته. غير أن ما يبدو غالباً هو أن هذه الانتقادات لم تقع أصلاً، فليس انتقاء الأقاصيص وحده، بل أيضاً محتوى هذه الانتقادات يدل على الفكر الذي كان سائداً فيما بعد. لقد قام بعض كتاب حلقة *أصحاب الحديث* منذ منتصف القرن الثالث الهجري بتجميع روايات الانتقادات في أكثر من نسخة؛[١] غير أن هذا التجميع لم يلقَ اهتماماً خاصاً إلا بعد *المِحْنَة*، ويُنسب هذا التجميع إلى حلقات البصرة إبان النصف الثاني للقرن الثاني الهجري.[٢] أما الأشخاص الذين كانت تُنسب لهم هذه الانتقادات فكانوا أربعة أو خمسة، وهم أيوب السختياني ويونس بن عبيد وعبد الله بن عون، وغالباً أيضاً سليمان التيمي، وهناك أقصوصة واحدة تذكر شخص اسمه أبو عمرو بن العلاء. ويبدو أن الأشخاص الثلاثة أو الأربعة الأوائل كان يُنظر لهم على اعتبارهم مجموعة في ذاتها، فكانت تُنقل عنهم بعض الأقوال الجماعية. يُذكر أن عمرو نعتهم

---

(٤٣) انظر ١-٢-٢ في الجزء الأول من الكتاب.

(١) راجع ٢-٢-٦-١-٢- في هذا الجزء من الكتاب.

(٢) راجع كتابي (Traditionistische Polemik) ٣٩ - ٤١.

جميعاً دون لياقة بأنهم «من أهل وخم ووسخ»[٣] ويُروى عنه كذلك أنه لم يلقِ عليهم السلام عندما كانوا يجلسون معاً ذات مرة.[٤] قال الناس عنهم أيضاً إنهم كانوا يرتدون ملابس متشابهة المظهر، ويُذكر أنهم لم يكونوا زهاداً حقيقين.[٥] على الرغم من ذلك فلم نعدم محاولة بعض الكتاب من وضع فروق بين هؤلاء الأشخاص الأربعة، فمثلاً قيل بأن سليمان التيمي كان أوزعهم، وأيوب السختياني كان أرسخهم في الفقه، ويونس بن عبيد أكثرهم أمانة فيما يتعلق بالتعاملات المالية، أما ابن عون فأكثرهم قدرة على حفظ لسانه،[٦] غير أن هذه الفروق تعمل أكثر على تصور أن هؤلاء كانوا فعلاً يشكلون جماعة في ذاتها. حتى أبو نعيم نفسه يتناولهم في مواضع متتالية من صدر الجزء الثالث من كتابه.[٧]

٢-٢-٧-١-١ أَيُّوب السَختياني

لدينا عن أبي بكر أيوب بن أبي تميمة كيسان السختياني[١] معلومات جيدة نسبياً. غير أن شهرته وكذلك رغبة الناس في معرفة الكثير عنه أدى إلى تضارب في أبسط المعلومات حتى تلك المتعلقة بالزمن الذي عاش فيه. اتفقت العديد من المصادر على أنه تُوفي بسبب الطاعون الذي وقع سنة ١٣١هـ،[٢] ويدعم هذه المعلومة ما ذكره ابن

---

(٣) ابن قتيبة (معارف) ٤٨٣، ٨ - ١٠، و(تأويل) ١٠١، ٥ - ٧ = ٨٤، ١٤ - ١٦/ترجمة ليكومتي Lecomte ٩٤ § ١٢١؛ العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٢٨٤، ١٢ - ١٤ < (ميزان) ٣، ٢٧٤، ١٣ - ١٥؛ وببعض التحوير أيضاً الدارقطني ٣٠ - ٣١ رقم ١٥ (به تعليقات أخرى). وهو بصيغة مُحَرَّفَة عند القاضي عبد الجبار (فضل) ٣٤٠، ٧ - ٩.

(٤) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٤، ٢ - ٤؛ ابن بطة (إبانة) ٤٠، ١ - ٣؛ عبد الله بن أحمد بن حنبل (*كتاب السُنَّة*) ١٣١، ٨ - ١٠.

(٥) ابن حنبل (علل) ٣٩٥، ١ - ٣؛ كذلك ٢-٢-٧-١-١ و ٢-٢-٧-١-٢ و ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب. كذلك ورد ذكرهم جميعاً (تحت نفوذ سليمان التميمي) في موضع واحد لدى الفسوي ٢؛ ١٣٢، ١؛ (حلية) ٣؛ ٤، و٨؛ ابن عبد ربه (عقد) ٢؛ ٢٣٦، ١٦ - ١٧؛ *تهذيب التهذيب* (لينجراد) ٣٣٨، ٦ - ٨؛ ٣٣٩، ٧ - ٩؛ ٣٦٠، ٦ - ٨. دون ذكر سليمان التيمي لدى ابن قتيبة (معارف) ٤٥٦، ٥ - ٦؛ أبو زرعة (تاريخ) ٤٧٥، ١ - ٣؛ (تهذيب التهذيب) ٣٤٤، ٨ - ١٠.

(٦) ابن قتيبة (معارف) ٤٧٦، ١٢ - ١٣.

(٧) راجع تفصيلاً ماسينيون Massignon (Essai)، ٢، ١٦٨.

(١) عن اسمه بالكامل راجع ابن قتيبة (معارف) ٤٧١، ٥ - ٧ أو الفسوي ٣؛ ٧١، ٧. ابنه بكر الذي يُكنى به موجود عند أبي نعيم (*حلية* ٣؛ ٨، ٤)؛ فيم بعد يُكنى أيضاً بـ«أبي يحيى».

(٢) ابن المديني (علل) ٧٩، ٢؛ خليفة (تاريخ) ٦٠٣، ١٤؛ (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٧، ٢١؛ =

حنبل تدقيقاً أن وفاته كانت في شهر رمضان من عام ١٣١هـ (= شهر أبريل أو شهر مايو ٧٤٩م)،[٣] فكما ذكر الأصمعي والمديني في فهرسيهما اللذين أعداهما لأشهر موجات الطاعون التي وقعت فإن في ذلك الوقت كان الطاعون على أشده.[٤] لذلك فيصبح من البديهي أن نصدق بما قاله ابن قتيبه بأن وفاته كانت بالبصرة.[٥] غير أن عمر بن شَبة - وهو من مواليد البصرة - يزعم بأن السختياني دُفن باليمامة في نفس المكان المدفون فيه الشاعر جرير والزاهد مالك بن دينار.[٦]

يبدو أن الرواية مأخوذة عن كتاب (*تاريخ البصرة*) لعمر بن شَبة، لهذا نولي لها ثقلاً عن غيرها نظراً لأن مؤلف هذا الكتاب عاش في زمن تالي مباشرة لزمن السختياني. غير أن أبا الفرج الإصفهاني الذي يقتبس هذه الرواية لديه أسبابه التي تجعله يتشكك في نقطة ما، غير أن هذه النقطة لا تهمنا في هذا السياق (الأغاني ٢١؛ ٢٨٧، ١٤ - ١٥). أما المُقدسي فيقول بأن قبر السختياني وكذلك قبر مالك بن دينار كان الناس يقدسانهما في البصرة (أحسن التقاسيم ١٣٠، ٦ -٧). هناك خطأ في تاريخ وفاة السختياني، حيث سنة ١٣٢ بدلاً من ١٣١، لأن وقوعه ورد لدى خليفة بن خيَّاط في عام الطاعون (*طبقات* ٥٥٢، ١٢- ١٣؛ أيضاً فيما بعد ابن عبد البر في كتابه *التمهيد* ، راجع كونراد Conrad ٦٦).كذلك فإن أبا زُرعة أخطأ أيضاً عندما قال بأن الوفاة كانت بسبب وباء سنة ١٤١ (٤٧٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له). - لا يصح الخلط بين أيوب السختياني - الذي يُعرف في المصادر بـ«أيوب» فحسب - وبين أيوب *صاحب البصري*، الذي يرد اسمه عند وكيع (٢؛ ٤٤٠، ١٢ - ١٣)، ذلك الشخص الذي حفظته الكتب بسبب ابنه سليمان (المرجع السابق ٢٣، ٣ - ٤؛ ٣٣٩، - ٥ - ٦؛ ٢؛ ٣٦٣، ١٢؛ ٣٦٤، المقطع قبل بل الأخير وما إليه). هذا يعني أن أيوب صاحب البصري مات سنة ٢٣٥هـ/ ٨٤٩ أو ٨٥٠م في بغداد (تاريخ بغداد ٩؛ ٤٨ - ٤٩ رقم ٤٦٢٨). لقد وقع هذا الخلط لأن سليمان بن

= هارون بن حاتم التميمي (تاريخ) ضمن (RAAD) ٥٣/ ١٩٧٨/ ١٢٩، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له ؛ علاوة على ذلك فهنا العديد من المصادرالثانوية.

(٣) (علل) ٨٨ رقم ٥١٣.

(٤) راجع الأصمعي عند ابن قتيبة (معارف) ٦٠٢، ١ - ٢ والمدائني عند المبرد (تعازي) ٢٠٩، ٦ - ٨؛ وعنهما راجع كونراد Conrad ضمن (SI) ٥٤/ ١٩٨١/ ٥٥ - ٥٧ و٦١ - ٦٣. ويذكر الأصمعي موت السختياني مباشرة في هذا السياق، غير أنه لا يذكر اسم الشهر الذي مات فيه.

(٥) (معارف) ٤٧١، ١٣.

(٦) عنه راجع ٢-٢-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

أيوب صاحب البصري يستند عن طريق حماد بن زيد غالباً على شخص يُدعى أيوب، وبذلك فهو يستند على أيوب السختياني. وربما أن الابن وليس الأب هو المقصود في الموضع المذكور أخيراً.

يذكر ابن سعد أن السختياني وُلد قبل الطاعون الجارف بعام،[٧] غير أن ما يؤدي إلى الحيرة هو أن ابن سعد يقول بأن طاعون الجارف هذا وقع سنة ٨٧هـ، في حين أنه على الرغم من ذلك يقول بأن السختياني عاش ٦٣ سنة،[٨] ويبدو أنه قصد ٦٧ وليس ٨٧ على اعتباره عاماً لهذا الطاعون، فبعض الكُتاب جعلوا سنة ٦٧ هـ تاريخاً *للطاعون الجارف*، علما بأنه لا يوجد اتفاق في ذلك. أما النووي في كتابه (*شرح مسلم*) - والذي يحاول أن يكون صاحب الريادة في محو الاضطراب التاريخي - فيعتمد في هذا الصدد على ملحوظة واردة عند الكلَباذي، وهي الملحوظة التي تذكر بأن أيوب وُلد سنة ٦٦ هـ.[٩] على ذلك يجب افتراض أنه عاش ٦٣ سنة بحساب السنوات الشمسية، أما الأصمعي نفسه فقد أرخ لطاعون الجارف بسنة ٦٩ هـ.[١٠] على كلٍ يمكن الانطلاق من أن عدد السنين التي عاشها السختياني تنحصر بين تاريخي الطاعونين.

يذكر السختياني عن نفسه أنه كان من *الموالي*، فقد كان من نسل أسرى الحرب،[١١] غير أن الظروف التي أتت بهذا الأسر معقدة بعض الشيء. فلا نعرف مثلاً أية معلومات عن ذلك الشخص الذي قام بالأسر، ذلك الذي يُذكر بأن اسمه هو عَمَّار بن شدَّاد وكان أيضاً من الموالي، كذلك لا نعرف كثيراً عن مكان الأسر أو زمانه. على ذلك - وكما يذكر ابن قتيبة - فقد كان أيوب مثل أبيه مولى لمولى، فقد كان مولى لعمار *مولى عَنَزة*.[١٢] انضم بنو عمار فيما بعد لبني طُحية[١٣] الذين كانوا

---

(٧) ٧؛ ٢؛ ١٤، ٥.

(٨) (المرجع السابق) ١٤، ٦، و١٧، ٢١ - ٢٢.

(٩) كونراد Conrad ٦٦ - ٦٧. كذلك فإن النووي يقع في الخطأ بذكره لعام ٦٧ على الرغم من رجوعه للمدائني وللأصمعي، فالأصمعي قال بسنة ٦٩ هـ (*معارف* ٦٠١، ٨) وقال المدائني بسنة ٧٩ هـ (*تعازي* ٢٠٩، ٨؛ يعتمد كونراد على الرواية التي تذكر سنة ٦٩هـ).

(١٠) (معارف) ٦٠١، ٨.

(١١) خليفة (طبقات) ٥٢٢، ١١ - ١٢.

(١٢) (معارف) ٤٧١، ٧ - ٨؛ أيضاً الفسوي ٣؛ ٧١، ٧.

(١٣) خليفة ٥٢٢، ١١؛ عنهم راجع ٢-٢-٦-٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

أحلافاً لبني الحريش، الذين كان دار السختياني في حيهم.[١٤] كان السختياني تاجراً، صحيح أن أحد المصادر تنعته بـ «*الدَبّاغ*»،[١٥] غير أن نسبه يظهر أنه كان يتاجر في نوع من الجلود، وهو جلد «*السختيان*».[١٦] كان تربطه علاقات بمصر،[١٧] وتنوه المصادر دوماً أنه كان لا يتاجر أثناء قيامه بالحج،[١٨] فقد كان يوصي بألا يفسد المرء عبادته بسبب ما يتربحه من التجارة،[١٩] نراه أيضاً يروي حديثاً نبوياً يشيد بمكانة التاجر الأمين.[٢٠] على الرغم من ذلك نجد أن سفيان الثوري يذكر عنه مُسخِفاً أنه كان يساوم على سعر كل شيء حتى على سعر حذائه،[٢١] وكان الناس يروون عنه قوله بأن «*الغِني من العَافية*»، وطبيعي أن يقصد من «العافية» هنا تلك الموهوبة من الله للشخص ولمن يعول.[٢٢] لم يكن السختياني ينشغل بالعلم إلا في أوقات فراغه، بعد أن يكون قد وفر لأسرته معاشهم.[٢٣] ويبدو أنه أسس مسجداً، وكان أحد أقرب أصدقائه يعمل إماماً فيه.[٢٤]

يختلف السختياني عن غيره من معاصريه من القدرية في أنه كان يتجنب أية مظاهر تزهدية، فكان لا يخجل من إظهار ثرائه، حيث كان يرتدي *قميصاً* من القماش الهراتي [يُنسب إلى مدينة هرات]،[٢٥] وكان لا يرفع من قميصه على نحو ما كان

---

(١٤) البخاري ١؛ ١؛ ٤١٠، ٨.

(١٥) ابن حنبل (علل) ٦٩، السطر الأخير و٣٧٧، ١٥.

(١٦) (معارف) ٥٧٧، ٢؛ السمعاني (أنساب) ٧؛ ٥٣، ١٢ - ١٤. حتى في العصر العثماني كان السختيان[جِلد الماعِز إذا دُبغ] يُعتبر من أجود أنواع جلد الأحذية (فاروقي Faroqhi، *Towns and Townsmen* ١٦١ و١٦٥ - ١٦٧). وعن اشتقاق كلمة *سختيان* [من الفارسية] راجع لوكوتش Lokotzsch (قاموس الاشتقاقات Etymologisches Wörterbuch) رقم ١٧٦٩.

(١٧) الفسوي ٢؛ ٢٣٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ وبشيء من الغموض (طبقات ابن سعد) ؛٢؛ ١٦، ١٠ - ١٢.

(١٨) الفسوي ٢؛ ٢٣٥، ٣ - ٤.

(١٩) (المرجع السابق) ٢؛ ٢٣٣، ٩ - ١٠.

(٢٠) القشيري (تاريخ الرقة) ١١٩، ٣ - ٤.

(٢١) ابن حنبل (علل) ٣٨٩، ٢ - ٣.

(٢٢) أبو نعيم (حلية) ٣؛ ١٠، و٧ - ٩.

(٢٣) ابن حنبل (علل) ١٣٢، ٩ = الفسوي ٢؛ ٢٣٣، ٥ - ٦ و٢٣٦، ٦ - ٨؛ أيضاً (حلية) ٣؛ ٩، ١ - ٣.

(٢٤) راجع (تهذيب التهذيب) ٢؛ ١٣١ رقم ٢١٨ دون ذكر اسم «حاتم بن وردان السعدي»، في ذلك أيضاً صالح العلي (خطط البصرة) ٢٥٤.

(٢٥) ابن قتيبة (معارف) ٤٧١، ١٠.

يفعل الزهاد؛ بل كان قميصه يصل إلى الأرض، فكان يجره من خلفه.[٢٦] وكان للقميص أكماماً عريضة وطويلة، وهذا الشكل من الأكمام كان دلالةً على شرف خاص.[٢٧] كذلك يُذكر أنه كان يُرى على رأسة طيلسان كردي أو *قلنسوة* فارسية.[٢٨] ومما كان يُلفت الأنظار إليه هو أنه عندما كان يرتدي *الإزار* كانت سُرَّته تبقى مكشوفة، ويبدو أن الزهاد كانوا يرون في ذلك نوع من التعري المبالغ فيه.[٢٩] كانت قصة شعره تعبر عن *الاشراف*، وكان له شارب يختلف عن شوارب المعتزلة الأوائل، فقد كان له شارب ممتلئ.[٣٠] وكان السختياني لا يحلق شعر رأسه كثيراً، فكان يذهب للحلاّق مرة واحدة في كل عام،[٣١] وعندما بلغ الكِبر كان يصبغ لحيته وشعره بالحنة مثله في ذلك مثل عبد الله بن عون ويونس بن عبيد.[٣٢] تنوه المصادر كثيراً لما كان يتحلى به السختياني من صفاء وود،[٣٣] هذا على عكس ما كان يتصف به الأتقياء من خلال مسلكهم الجاد المعذب للذات، فقد كان السختياني يرى بأن للعبادة وقتها، ويُروى عنه أنه في عيد *الفِطر* كان يهدي جيرانه أواني من الخشب مملوءة بالطعام والشراب.[٣٤] وكان يرى أن للتقشف حدوده، ويُروى عنه أنه قال «لا أعلم أن *القذر* من الدين [يعني التقذُّر].»[٣٥]

لم يكن هذا السلوك سبباً لكسب الأصدقاء فحسب، فيبدو أنه واجه بسبب ذلك نقداً من قِبل *المتصوفة*، فمثلاً أتباع حوشب[٣٦] كانوا يرون أن في دار السختياني

---

(٢٦) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٥ - ١٧= (العقد) ٢؛ ٣٧٢، ٥ - ٧ = ٦؛ ٢٢٤، ٧ - ٩.

(٢٧) ابن حنبل (علل) ١٠١، ٣ - ٤؛ انظر ٢-٢-٨-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٨) (معارف) ٤٧١، ١١ > (حلية) ٣؛ ٩، ١٧ - ١٩؛ أيضاً الفسوي ٢؛ ٢٣٥، ٦ - ٧. عن أنواع الطيلسان المختلفة راجع أ. رازي A. Arazi ضمن (Arabica) ٢٣/ ١٩٧٦/ ١٣٢ - ١٣٤.

(٢٩) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٧، ١٧؛ علماً بأن الشيء نفسه يُقال عن ابن عون (المرجع السابق ٢٩، ١١). عن *إزار* راجع دوزي Dozy (Dictionnaire des vetements) ٢٤ - ٢٦، وخاصة ٣٧.

(٣٠) (معارف)، المرجع السابق، في هذا الشأن انظر ٢-٢-٦-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) (طبقات ابن سعد) ١٥، ٦ - ٨. أخطأ بيلاّ Pellat عندما قرأ كلمة «شَعر» بفتح الشين بكلمة «شِعر» بكسرها، وعليه جعل من السختياني شاعراً (Milieu ١٠٠).

(٣٢) (المرجع السابق) ١٧، ١٨ - ١٩؛ أيضاً ابن حنبل (علل) ٣٩٥، ١ - ٢.

(٣٣) (المرجع السابق) ١٦، ٥ - ٦.

(٣٤) (المرجع السابق) ١٦، ٢٠ - ٢١.

(٣٥) ابن قتيبة (أشربة) ٨٤، ٧ - ٨. ربما أن قوله هذا كان من قبيل التعريض لحديث نبوي - ضعيف ومعناه صحيح - يقول بأن *النظافة من الإيمان*؟ (راجع في هذا الصدد كونك .Conc ٦؛ ٤٨٣ a).

(٣٦) عنه راجع ٢-٢-٢-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

تجري أمور مريبة.(٣٧) ويدل على ذلك الاستياء أيضاً ما يُروى عنه أنه كان يرفض فرقَد السَبَخي وكان يتحاشى فضل الرقَاشي.(٣٨) غير أن هذه الروايات تحيط بها الشكوك نظراً لأن الزهد في زمان السختياني كان ظاهرة حديثة ومختلف عليها، ولم يصبح مثلاً يُحتذى به إلا تدريجياً، لذلك فلم يستطع المتأخرون الاستمرار في تصور أن السختياني كان يعيش حياة رغدة غير مبالية. قد سبق ابن سعد غيره من الكُتاب في ذكر الرواية التي تقول على لسان السختياني أنه تعمد تحاشي تقليد سمات *الزُهَّاد* الجديد حتى لا يقع في *الشُهرة*.(٣٩) ونلاحظ أن مثل هذا الموقف ظل مرتبطاً به في المصادر الأخرى،(٤٠) على الرغم من أنه موقف وليد مراحل ابتكارية متأخرة اكتسبت شكلاً نظامياً بفعل المحاسبي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري.(٤١) لحق ابن النديم بهذا الاتجاه فنراه على الرغم من كل ما سبق يعده ضمن الزهاد.(٤٢) لكن الأكثر غرابة من ذلك هو أنه لم يعد ضمن *القُصَّاص*؛ حيث كان يُنظر إليهم في الأجيال اللاحقة على اعتبارهم أصحاب *الشُهرة* التقليديين، ويُقصد بذلك أنهم أصحاب المظهرية الساذجة. صحيح أن أبا نعيم قد أورد على لسان السختياني استهجاناً ضد القصاص،(٤٣) إلا أن هذه الرواية ترد وحيدة وفريدة في نوعها، مما جعل الناس فيما بعد يجدون سبباً حقيقياً للتنويه إلى أن السختياني لم يتجرأ أبداً على القصاص مخافة أن يتعرضوا له بالهجاء.(٤٤) ربما أن السختياني لم يكن في نفسه شيء ضد *القُصَّاص*، وربما أنهم أنفسهم لم يكونوا يرتدون أزياء ملفتة للغاية.

---

(٣٧) الفسوي ٢؛ ٢٤٠، ١٠- ١٢، و٢-٢-٢-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٨) راجع ٢-٢-٢-٢-١ و ٢-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب. راجع أيضاً رأي السختياني ضد *الصوف* عند ابن الجوزي (صفة) ٣؛ ٢١٧، ٢ - ٤.

(٣٩) ٧؛ ٢؛ ١٥، ١٧ - ١٨.

(٤٠) راجع أقواله عن الرياء المرتبط بالمظهر (زي) في (رعاية) ١٠٠، ١٦- ١٨ (ترجمة ضمن *Gedankenwelt* ٤٠ - ٤١). تفصيلياً تحت ج-٦-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٤١) ابن سعد ١٦، ٨؛ ابن قتيبة (أشربة) ٨٣، - ٥ - ٦؛ الفسوي ٢؛ ٢٣١، ٧ - ٩؛ شبيهاً لذلك عند ابن الجوزي (قصاص) § ١٥١. لقد وجب عليه دائماً اختيار السُبل التي لا يعرفه فيها أحد (ابن سعد ١٩، ١٠ - ١٢؛ و ١٥، ١٢ - ١٤؛ أيضاً الفسوي ٢؛ ٢٣٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له).

(٤٢) (فهرست) ٢٣٥، ١٧.

(٤٣) (حلية) ٣؛ ١١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٤٤) الفسوي ٢؛ ٢٣٦، ١ - ٢. مما يلفت النظر أن موسى الأُسواري على الرغم من قربه *للقُصاص*، كان يصلي خلف أيوب (المرجع السابق ٢٣٩، ٢ - ٣).

ونلاحظ أن هذه الصورة المُعدلة التي رُسمت متأخراً قد أتقن أبو نُعيم وابن الجوزي في عرضها، فنراهما يخصصان للسختياني باباً طويلاً في كتابيهما،[٤٥] غير أنهما لم يضيفا شيئاً جوهرياً لما كان موجوداً في المصادر السابقة عليهما.

تتوارى خلف ذلك كله محاولة عرض أيوب السختياني في صورة تلميذ الحسن البصري الحقيقي وخليفته الفعلي. غير أن هذه المسألة نفسها حامت حولها الظنون، صحيح أن الجميع اتفقوا على أن الحسن البصري قد وصفه بـ«*سيد الفتيان*»،[٤٦] إلا أن هذا الوصف نفسه ذُكر أيضاً على لسان الحسن البصري ولكن لصالح عمرو بن عبيد.[٤٧] لم يتورع السختياني في رواية أحد الأقوال المتعجرفة الذي ينال من الحسن البصري ذُكر على لسان عكرمة المكي، والذي يُروى أن عكرمة قال به أثناء زيارة قام بها إلى البصرة.[٤٨] علاوة على ذلك فقد كانت هناك أيضاً قضية تلوح في الأفق، لذلك ذُكر على لسان أيوب السختياني إدعاؤه بأنه تجادل كثيراً مع الحسن البصري فيما يتعلق بآرائه في *القَدَر*؛ بل يُروى أنه هدده بالرجوع إلى أولي الأمر للحسم في هذه المسألة، ويُروى أن الحسن البصري وعده ألا يقع مرة اخرى في هذا الخطأ.[٤٩] على ذلك يصبح استناد القدرية على الحسن البصري في مسألة القدر ما هو إلا من قبيل النية السيئة، فقد كانوا يفعلون ذلك لإكساب عقيدتهم وجاهة بين الناس.[٥٠] أما المعتزلة فكانوا يعرضون الأمر على نحو مختلف عن ذلك، فيقولون بأن أيوب السختياني قضى أربعة أعوام في حلقة الحسن البصري، لم يجرؤ فيها على السؤال عن أي شيء،[٥١] أما الرواية التي تذكر بأن السختياني أيقظ ضميره فتم استبعادها تماماً. وإذا تحاشينا هذه الروايات الأقاويل التي تم إبرازها في الأجيال

---

(٤٥) (حلية) ٣؛ ٣ - ٥؛ (صفة الصفوة) ٣؛ ٢١٢ - ٢١٤.

(٤٦) (طبقات ابن سعد) ١٤، ٩ < الفسوي ٢؛ ٢٣٢، ١ ؛ (حلية) ٣؛ ٣، ٦ - ٨ بالعديد من الروايات المتشابهة.

(٤٧) الفسوي ٢؛ ٢٦٠، ١ - ٣ < (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٠، ٩ - ١١.

(٤٨) (المرجع السابق) ٢؛ ٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له ؛ أبو زرعة (تاريخ) ٦٨٠، ٣ - ٤. عن زيارة عكرمة إلى البصرة راجع ٤-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٩) ابن سعد ٧؛ ١؛ ١٢٢، ٢ - ٣ < الفسوي ٢؛ ٣٤، - ٤ - ٦؛ أبو زرعة (تاريخ) ٦٨٣ رقم ٢٠٨٦؛ أيضاً الكعبي ٢٢٩، ١ - ٣. غير أن هذا قد تم اضعافه من خلال القول بأنه لم يكن يتهم الحسن البصري بشيء (٧؛ ١؛ ١٢٢، ٤ - ٥ < الفسوي ٢؛ ٣٤، السطر الأخير).

(٥٠) الفسوي ٢؛ ٣٤، ٥ - ٧.

(٥١) القاضي عبد الجبار (فضل) ٣٤٠، ٦ - ٧.

اللاحقة على نحو مبالغ فيه، ساعتها سنميل إلى القول بأن السختياني ينتمي أكثر إلى أتباع ابن سيرين، بل ربما أنه تولى خلافته في الحلقة،[٥٢] حيث نلاحظ أن معظم أقوال ابن سيرين في الفقه ترد عن طريقه، كذلك فإن ابن سيرين بفضل انفتاحه على الناس وبسبب صفاء سريرته كان يُعتبر بمثابة نقيض الحسن البصري.

نقل أيوب السختياني العديد من النماذج الفقهية التي نقلها ابن سيرين عن القاضي شُريح (عنه راجع سزكين Sezgin ١/ ٤٠٢ - ٤٠٣)، وهي النماذج التي أتقن وكيع في تدوينها (*أخبار القُضَاة* ٢؛ ٣٣١ - ٣٣٣). وكان وكيع قد استقاها من مصدرين ذكرهما أسفل بعضيهما، أولهما من اسماعيل بن إسحاق الجَهضَمي الأزدي المالكي (تُوفي ٢٦٥هـ/ ٨٧٩م، راجع سزكين Sezgin [تاريخ التراث العربي] ١/ ٤٧٥ -٤٧٦) وثانيهما من أحمد بن منصور الرمادي (توفي ٢٦٥هـ/ ٨٧٩م؛راجع[فان أس، بين الحديث والكلامية] TH ٥٦٤ رقم ٥٨٩). في حالة إسماعيل ابن إسحاق يمكن أن يكون قد استند في ذلك إلى حد ما على الروايات المعتمدة صراحةً (المرجع السابق ٣٤١، - ٧ - ٩، مع ملاحظة أن الروايات ترد أحياناً دون ذكرِ أيوب السختياني، حيث يرد تعبير «*عن محمد*» [أي محمد بن سيرين])، وربما أنه اعتمد أيضاً بعض الشيء على كتاب وقع تحت يده دون إجازة (٣٤١، ١٢ - ١٣). وهناك روايات أخرى نقلها أيوب السختياني عن ابن سيرين ترد ضمن المرجع السابق ١؛ ٨٣، ٩؛ ٢٧٠، ٩؛ ٢٧٨، ٧ (حيث يرد اسمه مع اسم ابن عون)؛ ٣٠٣، ١٠ وما إليه؛ أيضاً عملي *كتاب النكت* *K. an-Nakt* ٢٤. - عن صفة صفاء السريرة عند ابن سيرين راجع (طبقات ابن سعد) ٧؛١؛ ١٤٢، ٢ - ٣ و١٥- ١٧. (ترجمة خاطئة عند T. Fahd ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٩٤٨ a) أو الذهبي (سير) ٤؛ ٦٠٨، ١ و٦١٣، المقطع قبل قبل الأخير. ونلاحظ أن سيرة ابن سيرين يلحقها الاضطراب نفسه الذي لحق بسيرة أيوب السختياني، فيُذكر أنه تشابه معه في تحاشيه *الشُهرة* (طبقات ابن سعد ١٤٥، ٦ - ٨). فكان على العكس من أولئك الورعين الذي يريدون إلقاء كل العصاة في النار، فكان السختياني لديه «*رجاء*» العفو عن كل المسلمين (المرجع السابق ١٤٤، ٤ - ٥؛ فيما يتعلق بأيوب راجع ٧؛ ٢؛ ١٦، ٤؛ فيما يتعلق بعبد الله ابن عون راجع ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب). غير أن هذا لم يمنعه من الحديث عن

---

(٥٢) TH = تَذْكِرة الحُفَّاظ ١٣١، ٤ نقلا من ابن عون؛ راجع أيضاً ابن المديني (علل) ٦٨، ٨ - ١٠، و ٢-٢-٧-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب فيما يتعلق بالرواية عن سَلم بن قتيبة.

الأداء المنضبط للواجبات (ورع؛ المرجع السابق ١٤٢، ٢١ - ٢٢)؛ بل يُروى أنه كان يتجنب المباحات خوفاً من الوقوع في الحرام (المحاسبي ؛ *مكاسب* ٢٠٦، ١ - ٢ و٢٠٥، ٥ - ٦، حيث يُذكر معه كل من أيوب السختياني وابن عون [اقرأ : *أيوب وابن عون*] ويونس بن عبيد). - أما المعتزلي أبو الحسين البصري جعل من أيوب مرجئاً (ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ٣؛ ٢٣٦، - ٤)، ربما لأنه كان «يؤمن بالرجاء». غير أننا ندرك من مصدر آخر أن «مفهوم الإيمان» عند أيوب وابن عون ويونس بن عبيد لا يتفق مع مبادئ المرجئة (ميزان ٢؛ ٦٢٩، ٨ - ١٠).

هناك العديد من الشواهد التي تدل على أن السختياني كان متضلعاً في الفقه،[٥٣] وهذا ما يُقال أيضاً عن رفقائه في الفكر يونس بن عُبيد وعبد الله بن عون وسليمان التيمي،[٥٤] ؛ يُروى أن ابن عُلَيَّة - على الرغم من أنه كان يكبرهم في السن (وُلد ١١٠هـ/ ٧٩٥م) كان يستند إليهم، لا سيما إلى أصحاب الأسماء الأخيرة، نظراً لأنه لم يتعرف على السختياني إلا في سنين شبابه الأولى.[٥٥] بل إن مالك بن أنس (تُوفي ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) نفسه نقل عنه، ذلك عندما كان السختياني يقيم في بلاد الحجاز، كذلك فإن كتب المذهب المالكي تبرز معلومة أن مؤسس مذهبهم تعرف على ورع السختياني.[٥٦] يبرز الكتاب معلومة أن السختياني كان تقياً. كما تميَّز بأنه دقيق البحث، وأن رأيه لا يعتمد على ما يحلو له؛[٥٧] فكان يفضل في أحيان كثيرة أن يقر بجهله.[٥٨] وكان يقول عن هؤلاء الذين لديهم جرأة في الفتوى أنهم لا يعون كثيراً *اختلاف الأمة*.[٥٩] يقصد السختياني بذلك الكوفة على وجه خاص، فيُروى أن السختياني لم يذهب إلى مجلس حماد بن أبي سليمان عندما جاء إلى البصرة ليلقي

---

(٥٣) الفسوي ٢؛ ١٠٩، - ٥ = ١٩٧، المقطع قبل الأخير ؛ كذلك (حلية) ٣؛ ٤، ٤ - ٦.
(٥٤) أبو زرعة (تاريخ) ٤٧٥، ١ - ٣ طبقاً لسفيان الثوري.
(٥٥) الفسوي ٢؛ ١٣٢، ١ وما قبل هذا الموضع؛ قارن أيضاً وكيع ١؛ ٣٣١، ٥ - ٦ وما إليه. عن *ابن عُلَيَّة* [هو إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي] راجع ٢-٢-٨-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.
(٥٦) ابن عياض (ترتيب المدارك) ١؛ ١٢٤، المقطع قبل قبل الأخيرو المقطعان السابقان له؛ أيضاً الشيرازي (طبقات) ٨٩، - ٤ - ٦.
(٥٧) الفسوي ٢؛ ٢٣٦، - ٥ - ٧.
(٥٨) (طبقات ابن سعد) ٨؛ ٢؛ ١٤، ١٥.
(٥٩) ابن المبارك (زهد)، الملحق ١٢٥، ١١ - ١٣.

بعض المحاضرات.[٦٠] يُذكر عن السختياني كذلك تعليقات مُنَفِرَة على أبي حنيفة.[٦١] صحيح أن الناس كانوا على علم أن السختياني لم يعاصر أبا حنيفة في سنين ازدهاره، غير أن الناس يعلمون أنهما أديا فريضة الحج في عام واحد، ويُروى أن أبا حنيفة أظهر تجاهه نوعاً من التقدير.[٦٢]

يُعتبر السَخْتياني بالنسبة للأجيال اللاحقة بمثابة أنه ممثل لنمط مدرسة البصرة في التعامل مع المسائل الفقهية، وهو النمط الذي اصطبغ بالتركيز على الحديث النبوي بشكل أكثر مما كان عليه الحال في الكوفة. ترجع معظم الروايات إلى السختياني على اعتباره مُحَدِثاً؛ بل إن هناك نص حُفظ له عبارة عن تجميع للأحاديث النبوية، وهي نفسها التي جمعها اسماعيل بن إسحاق، علما أن ابن إسحاق قد حفظ أيضاً رواياته عن شُريح.[٦٣] كان متوقعاً أن رواية السختياني للحديث لم تكن لتراعي القياسات التي وُضعت لذلك في الأجيال اللاحقة، فلم يكن السختياني يحفظ الأسانيد،[٦٤] ويُروى عنه أنه لم يكن يدون الأحاديث، وإنما كان يحفظها عن ظهر قلب؛[٦٥] بل كان يستقبح فعل التلاميذه الذين كانوا يدونون الأحاديث، وكان - على أقل تقدير - يصر على مراجعة ما قاموا بكتابته.[٦٦] أما حَمَّاد بن زيد الأزدي (تُوفي ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) - وهو أيضاً من البصرة غير أنه ينتمي إلى جيل آخر - فكان له رأي مختلف عن السختياني فيما يتعلق بمجال رواية الحديث،[٦٧] كذلك يُروى عن شعبة بن الحجاج (تُوفي ١٦٠هـ/ ٧٧٦م) - وهو من أوائل المنظرين لنظام رواية الحديث في

---

(٦٠) الفسوي ٢؛ ٧٩١، - ٥ - ٧؛ كذلك ٢-١-١-٧-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٦١) (المرجع السابق) ٢؛ ٧٨٥، ١ - ٣ و٧٩١، ١ - ٣؛ أبو زرعة (تاريخ) ٥٠٧ رقم ١٣٣٤، و(تاريخ بغداد) ١٣؛ ٣٩٧، ١٠ - ١٢.

(٦٢) (المرجع السابق) ٢؛ ٧٨٧، ٥ - ٧؛ (العقد) ٣؛ ١٦٩، ١٢ - ١٤.

(٦٣) أي عن طريق أحد المالكية (راجع تحت الصفحات السابقة من هذا الجزء من الكتاب). هذه المخطوطة موجودة في الظاهرية وترجع لسنة ٦٤٠هـ (راجع سزكين [تاريخ التراث العربي] Sezgin ١/ ٨٨، وحديثاً موراني Muranyi ضمن (ZDMG) ١٣٨/ ١٩٨٨/ ١٣١ - ١٣٣)؛ يُذكر أن تُجيبي الأندلسي قام في دمشق بعد نحو جيلين بدراسة جزء من أحاديث السختياني على يد ابن تيمية (بَرنامج ٢١٣، - ٥ - ٧).

(٦٤) الفسوي ٢؛ ٢٣٩، ٩ - ١١.

(٦٥) (المرجع السابق) ٢؛ ٢٣٢، ٥ - ٦.

(٦٦) ابن حنبل (علل) ٢٤ رقم ١١٥.

(٦٧) ابن سعد ١٤، السطر الأخير والسطر السابق له = فسوي ٢؛ ٢٨٤، ١٠ - ١١.

البصرة-[٦٨] لم يمنعه من «الكلام عنه» بالسوء إلا بعد أن تلقى بعض التحفظات والتهديدات من بعض من كانوا من حوله.[٦٩] غير أن الناس سرعان ما حولوا هذه النظرات السلبية تجاه أيوب إلى نظرات إيجابية، فقيل بأن ضميره هو الذي جعله يراجع ما كتبه تلاميذه ليصحح ما يمكن أن يكون قد وقع من أخطاء.[٧٠] لذلك نجد السختياني ينعت خِلاس بن عمرو (تُوفي قبل سنة ١٠٠هـ/ ٧١٩م) *بالصُحُفي*، مع العلم بأن خِلاس هذا كان يروي الحديث أيضاً عن شُريح مثله في ذلك مثل السختياني،[٧١] ومعنى هذا النعت يدل على أن خِلاس كان يستعين بالصحائف التي لم يكن قد سمع بمحتواها بنفسه قبل ذلك.[٧٢]

يبدو أن موقف السختياني كان معقداً بعض الشيء، فلم يكن يعارض «الكتابة» معارضة مباشرة؛ حيث يُروى أن أستاذه أبو قِلابة أورثه كتبه، ويُروى أن السختياني قام على نفقته بنقلها من الشام إلى البصرة.[٧٣] كذلك يُذكر أنه كان في حوزته بعض كتابات الزُهري، ذلك الذي كان السختياني يجلّه كثيراً،[٧٤] وكذلك من عكرمة وعمرو بن دينار ومن نافع *مولى* عبد الله بن عمر.[٧٥] ومما يلفت النظر أن كل هؤلاء من الثقات الذين استطاع السختياني - باستثناء عكرمة - الاستفسار منهم أثناء رحلاته. غير أن مفهوم «الكتابة» لا يصح عنده إلا إذا أخذها المرء عن طريق علاقة شخصية مع أصحابها، وكان السختياني يرى أنه من الأفضل أن يحفظ المرء المادة الموجودة على صفحات هذه الكتب.[٧٦] كذلك هناك مخطوطات تحتوي على

---

(٦٨) عنه راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٩٢.

(٦٩) الفسوي ٢؛ ٩٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٧٠) (المرجع السابق) ٢؛ ٢٣٨، المقطع قبل الأخير.

(٧١) وكيع ٢؛ ٣٨٣ - ٣٨٤؛ العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٣٨ - ٣٩ رقم ٤٤٩. في ذلك أيضاً (ميزان) رقم ٢٥٣٢.

(٧٢) الفسوي ٢؛ ٢٧٣، ٨ - ١٠.

(٧٣) أبو زرعة ٤٧٣ رقم ١٢٣٣؛ الخطيب البغدادي (تقييد العلم) ٦٢، ١٦ - ١٨؛ كذلك عزمي Azmi (دراسات Studies) ٦٣ وبه كثير من التفاصيل. تحتوي هذه الدراسات على خطابات النبي وخطابات الخلفاء الأوائل (راجع ج-٤-١-٤ في الجزء الرابع من هذا الكتاب؛ وكذلك ابن حنبل، *علل* ٢٩٥ رقم ١٩١٥).

(٧٤) أبو زرعة (تاريخ) ٤١١، ١٩ وما بعده، وابن حنبل (علل) ٢٢، رقم ١٠٣.

(٧٥) عزمي Azmi ٨٨؛ ٦٦؛ ٧٩؛ ٩٧.

(٧٦) يُذكر أنه لم يسمع عن أبي قِلابة مباشرة إلا بعض أحاديثه (راجع ابن حنبل، *علل* ٧٧ رقم ٤٥٢). =

أحاديثه التي رواها بنفسه، كتلك التي نقلها عنه سفيان بن عيينة وعبد الصمد بن عبد الوارث، [٧٧] الذي ربما يستند في ذلك إلى أبيه عبد الوارث بن سعيد، فيُروى أن عبد الوارث بعد موت السختياني كتب بعض الأحاديث التي رواها عنه اعتماداً على ذاكرته، [٧٨] ويبدو أن هذه الأحاديث وصلت إلى إسماعيل بن إسحاق على هذا النحو.

يُروى فيما يتعلق بعلاقة أيوب بعِكْرِمَة أنه لم يكن يتهمه، [٧٩] ومن المعلوم أن عِكْرِمَة كان خارجي. مما يلفت النظر أيضاً أن السختياني كان يعتبر جابر بن زيد شديد الذكاء، [٨٠] أما الخليل فيُروى أن السختياني جعله يعدل عن ميولاته الإباضية، وربما أن الراوي هنا - وهو الأصمعي - قد أدلى بدلوه في الرواية على نحو غالب. [٨١] كان أيوب ينظر لدراسة النحو على اعتبارها أمراً هاماً، [٨٢] لذلك لا يصح تماماً ما يُقال عنه أنه كان في حضرة قتادة ارتكب أخطاء لغوية، [٨٣] وربما أن المرء أراد من خلال هذا الإدعاء التنويه إلى أن السختياني كان من *الموالي* على العكس من قتادة، الذي يُروى أنه قال عنه إن ما من أحد يفوق حسبه من القبائل قبل الإسلام. [٨٤]

يبدو أن السختياني لم يكن منزعجاً بسبب أن قتادة كان قدرياً؛ فالكعبي يذكر أن السختياني حزن كثيراً لموت قتادة. [٨٥] أما علاقته بعمرو بن عبيد فكانت تتسم بالشقاق؛ وقد مات عمرو بعد سنة من موت قتادة. [٨٦] غير أن هذه الروايات لا تفتح

= من هذه الحيثية جاءت الملاحظات التي اشتقها فيما بعد الفسوي (٢، ٨٢٦، ٣ - ٤ و٨٢٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له)، التي تدل على أنه أقر بمناهج *الكتابة والعرض*. أما الخطيب البغدادي فقد أفاد على العكس من ذلك أن أهل البصرة (من بينهم أيوب السختياني وابن العُلية) لم يدونوا شيئاً من الأحاديث (*تقيد العلم* ٧٩، ٦ - ٧)؛ في ذلك أيضاً شولر Schoeler ضمن (الإسلام Der Islam) ٦٦/ ١٩٨٩/٢١٩.

(٧٧) عزمي Azmi ١٦٩ و٨١؛ بوجه عام أبو زرعة (تاريخ) ٤٦٧، ٢.

(٧٨) راجع ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧٩) الفسوي ٢؛ ٨، ١٠ - ١١؛ حيث يُبرز التقدير الفائق له في المرجع السابق ٧، ٥ - ٧. راجع ابن حنبل (علل) ١٩ رقم ٨٥ - ٨٦.

(٨٠) ابن حنبل (علل) ٢٤٢ رقم ١٥٢٩؛ أيضاً الفسوي ٢؛ ١٢، ٥ - ٦.

(٨١) راجع ٢-٢-٥-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨٢) الجاحظ (بيان) ٢؛ ٢١٩، ١١ - ١٢.

(٨٣) البخاري ١؛ ١؛ ٤٠٩، السطر الأخير والسطر السابق له؛ (حلية) ٣؛ ١١، - ٦ - ٧.

(٨٤) (حلية) ٣؛ ١٣، ١٧ - ١٩.

(٨٥) (مقالات) ٨٨، - ٥ - ٦.

(٨٦) وفيما يتعلق بالشواهد العامة التي تدل على موقف السختياني المعارض للفكر القدري، راجع ابن =

لنا أبواباً كثيرة للبحث والتحقيق. يُروى مثلاً أن السختياني كان يصف عمرو بن عبيد بأنه «*مَاقِت*».[٨٧] وكان لا يتوقع منه التوبة، واستند في فرضيته هذه إلى المقولة المعروفة لعلي بن أبي طالب (وقد نُسبت فيما بعد للنبي)، التي جاء فيها «أنه سيكون في الإسلام أناس يمرُقون من الدين كما يمرُق السَّهمُ من الرَّمِيَّة» ؛ حيث من المعروف أن السهم لا يعود مرة أخرى إلى رميته.[٨٨] يبدو أن السختياني كان يتعمد الهجوم على الخوارج،[٨٩] ونراه يريد ختم عمرو بخاتمهم. يُروى كذلك أن عمرو بن عبيد طلب مقابلة السختياني من أجل نبذ الشبهات، غير أنهما عندما تقابلا في المسجد فإن طرفاً ثالثاً تدخل على نحو غامض (ربما حذَّره من أمر أو جاءه بنبأ؟) جعل أيوب يترك عمرو بن عبيد واقفاً.[٩٠] أحياناً يظهر عمرو في موقف أفضل، فيُروى أنه رأى بوجوب الرثاء لأيوب السختياني، وذلك عندما أُبلغ أن أيوب تكلم في حقه بالسوء.

(العِقد) ٢؛ ٢٧٥، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له = ٢؛ ٣٣٦، ٦ - ٧؛ أما الجاحظ فيورد هذه الرواية دون ذكر لأيوب السختياني (بيان) ٢؛ ٩٦، ٨ - ٩؛ ابن قتيبة (عيون) ٢؛ ١٩، ١٤ - ١٥؛ (تاريخ بغداد) ٨؛ ٤٥٠، ١٨ - ٢٠؛ مرتضى (أمالي) ١؛ ١٧٠، ٩ - ١١ (عن الأصمعي). أما في رواية التوحيدي (بصائر) ٤؛ ٧١، السطر الأخير والسطران السابقان له ٢؛ ٤؛ ٦١ رقم ١٥٧ فيرد في قصة أخرى مشابهة (عمرو بن فائد) الأُسواري بدلاً من أيوب السختياني. وبعيداً عن كتب المحدثين فإن الرواية ترد كذلك عند القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٤٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، حيث ينتقد عمرو بأسلوب فظ أحد أقوال السختياني، وهذا يعد من قبيل دعاية المعتزلة المضادة.

= سعد، *طبقات* ١٦، ٧ - ٨ = الفسوي ٢؛ ٢٤٠، المقطع قبل قبل الأخير؛ ابن حنبل (علل) ١٨٣ رقم ١١٨٣.

(٨٧) العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٢٧٩، ١٤ - ١٦، و(تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٤، ١١ - ١٣؛ أما النص الوارد عند الدارقطني § ١٣ فتالف (راجع التعليق ٢٨ - ٢٩).

(٨٨) (المرجع السابق) ١٧٤، ٥ - ٧ = الفسوي ٣؛ ٣٩٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. [«سمعتُ رسولَ اللهِ صلّى اللهُ عليه وسلّم يقول: *سيخرج في آخر الزمان قومٌ أحداث الأسنان، سُفهاء الأحلام . . . يمرُقون في الدين كما يمرُق السَّهمُ من الرَّمِيَّة . . . .*» وفي رواية بهذا الاسناد، وليس فيه «يمرُقون من الدين كما يمْرُق السَّهمُ من الرَّمِيَّة». الراوي: علي بن أبي طالب، المحدث: مُسلم، المصدر: صحيح مُسلم. ص ١٠٦٦ (مراجعة الترجمة)]

(٨٩) عن هذه العلاقة راجع كتابي (كتاب النكت K. an-Nakt) ٨٣ - ٨٤.

(٩٠) الفسوي ٢؛ ٢٦٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

هناك أقاصيص أخرى تفسر الدافع من وراء هذا، فمثلاً كان يُراد من ذلك إبراز سمة المعتزلة الفكرية، فيُروى أنه عندما ذهب عمرو والسختياني إلى مكة جعل السختياني يطوف بالكعبة طيلة الليل، بينما ظل عمرو لا ينفك عن المناظرات.(٩١) يلحق بذلك ما يُذكر أن الناس كانوا يذهبون إلى عمرو ليسألونه عما غمض من الأمر، حتى أنه لم يبقَ للسختياني شيء *غامض* يُسأل عنه.(٩٢) وأحياناً كان يدور الأمر بدلاً من ذلك حول الحديث، فمثلاً يتساءل مسلم: كيف يمكن لنا أن نؤمن لنقل رجل لا يبعث دينه على الوثوق به؟(٩٣) يوحي هذا وكأن السختياني لم يستهل بشيء في مادة الحديث. غير سرعان ما كان الحظ حليفاً للاتجاه المعارض، لدرجة أن الناس قالوا بأن السختياني كان يدعي بأن عمرو كان يدلس أحاديثاً ثم ينسبها إلى الحسن البصري.(٩٤) كذلك فقد تم استبعاد المعارضين، فنرى مثلاً عبد الوارث بن سعيد لا يخفي رأيه بأنه كان يكن تقديراً لعمرو بن عبيد أكبر من ذلك الذي كان يكنه للسختياني واصحابه.(٩٥) وكثيراً ما كان يرد صراحة القول بأن سعيد بن أبي عروبة(٩٦) لم يكن يرى أنه من قبيل الشرف إذا قام أحد بالرواية عن تلاميذ السختياني، نظراً لأنه لم يولِ عناية للأسانيد في حضرتهم.(٩٧)

جدير بالذكر هنا أيضاً موقف السختياني تجاه الخليفة يزيد الثالث؛ حيث فيُروى أن علاقته به كانت على ما يرام، وأن يزيد بعد أن تولى الخلافة فإنه نقل عنه الحديث في مكة.(٩٨) غير أن أيوب قد قطع العلاقة معه فيما بعد؛(٩٩) حيث يُروى أن

---

(٩١) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٤، ١٩ - ٢١.

(٩٢) (المرجع السابق) ١٧٥، ٢ - ٤؛ العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٢٨٧، ٩ - ١١. ويرد لفظ «*غرائب*» في سياق قصة قريبة في هذا الصدد (راجع العقيلي ٢٨٧، ١٣ - ١٥ > *ميزان* ٣؛ ٢٧٦، ٩ - ١١؛ مسلم ، صحيح، مقدمة، ١؛ ٢٣، ١ - ٣ > *ميزان* ٣؛ ٢٧٦، ١١).

(٩٣) مسلم (مقدمة) ١؛ ٢٣، ٩ - ١١؛ (تاريخ بغداد) ١٧٤، ١٤ - ١٥.

(٩٤) (تاريخ بغداد) ١٨٠، ٩ - ١١ (فيما يتعلق بمسألة *القُنوت*)؛ ١٨٠، السطر الأخير والسطران السابقان له = مسلم، ١؛ ٢٣، ٦ - ٨= الفسوي ٢؛ ٢٦٠، ٤ - ٦. (الجلد عقاباً للسُكر نتيجة شُرب *النبيذ*)؛ أيضاً ١٨١، ٤ - ٦ و١٦ - ١٨. عن موقف عمرو الفقهي راجع ٢-٢-٦-٢-٥ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩٥) راجع ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩٦) عنه راجع ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩٧) ابن حنبل (علل) ٣٧٣، ٨ - ١٠. عن موقف سفيان الثوري راجع ٢-٢-٦-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩٨) (العيون والحدائق) ٣؛ ١٤٩، ٧ - ٨ DE JONG.

(٩٩) (حلية) ٣؛ ٦، ٥ - ٧؛ [الذهبي، *تَذْكِرة الحُفَّاظ* TH] ١٣١، ١٣ - ١٤ (عن حماد بن زيد).

السختياني استقبح اغتيال الخليفة الوليد الثاني، ذلك لأنه كان يخشى الفتنة.[١٠٠] كان السختياني وفياً لأولي الأمر، ولم يكن يرضى بأن يمتنع الناس عن دفع *الزكاة* للحاكم العادل.[١٠١] يُذكر كذلك أن سَلم بن قتيبة بن مسلم الذي كان والياً على البصرة لفترة قصيرة إبان تولي العباسيين للحكم، درس على يديه الحديث؛ ومعلوم أن سَلم هذا كانت له علاقة طيبة بابن سيرين.[١٠٢] على الرغم من ذلك فقد دخل السختياني في شقاق مع أولي الأمر إبان زمان الاضطرابات، وعلى نحو ما يُروى عن عبد الله بن عون فإن الناس رأوا السختياني أيضاً مقيداً في شوارع البصرة.[١٠٣] اتخذ السختياني منهج البصرة؛ حيث لم يكترث بعلي بن أبي طالب؛[١٠٤] فنراه يروي حديثاً يساند أبا بكر الصديق.[١٠٥]

٢-٢-٧-١-٢ يونس بن عُبيد

هو عبد الله يونس بن عُبيد بن دينار العبدي القَعنَبي، من *موالي* عبد القيس.[١] وُلد في الكوفة سنة ٦٤هـ/ ٦٨٤م،[٢] غير أنه أقام معظم حياته في البصرة،[٣] ويبدو أنه مات بها سنة ١٣٩هـ/ ٧٥٦م.[٤] كان يونس يتاجر في أقمشة الحرير؛ حيث كان يقوم في

---

(١٠٠) (الأغاني) ٧؛ ٨٢، ١٠ - ١١؛ أيضاً (العيون والحدائق) ٣؛ ١٤٤، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(١٠١) الفسوي ٣؛ ٢١، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له .

(١٠٢) البلاذري (أنساب) ٣؛ ١٧٢، ٧ - DURI ٨.

(١٠٣) راجع ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب، غير أن الرواية المتعلقة بابن عون تتصف بدقة اسناد أفضل.

(١٠٤) أبو زرعة (تاريخ) ٦٥٨ رقم ١٩٧١ .

(١٠٥) (حلية) ٣؛ ١٣، ١٤ - ١٦. قارن الرواية عند التوحيدي (بصائر) ٢؛ ٨؛ ١٠٢ رقم ٣٦٨، الذي يدل على أن السختياني كان يكن التقدير لكل الخلفاء الأوائل.

(١) ابن سعد ٧؛ ٢؛ ٢٣، ١٧ .

(٢) الشيرازي (طبقات) ٩٠، ٢ .

(٣) يُروى أنه كان سعيداً بأنه لم يولد في الكوفة (الفسوي ٢؛ ٣٢، ١٣ - ١٤).

(٤) هذا التاريخ وارد في (طبقات ابن سعد)، ٧؛ ٢؛ ٢٣، ٢٠؛ (علل) ابن المديني، ٧٩، ٣؛ الفسوي ١؛ ١٢٢، ٣ - ٤؛ (طبقات القراء) ابن الجزري ٢؛ ٤٠٧ رقم ٣٩٥١. أما أبو زرعة فذكر سنة ١٣٩هـ أو ١٣٨هـ، وذكر الشيرازي سنة ١٣٩هـ أو ١٤٠هـ (طبقات ٩٠، ٢)، انفرد هارون بن حاتم التميمي (تُوفي ٢٤٩هـ/ ٨٦٣م) في عمله *تاريخ* بذكر سنة ١٣٤ هـ (RAAD ٥٣/ ١٩٧٨/ ١٣١، - ٤ - ٥)، يبدو أن ابن الجوزي اعتمد على ذلك في ذكره لسنة ١٣٩هـ أو ١٣٤هـ =

البصرة بشراء «*الإبْرَيْسَم*» [أحسن الحرير(المعجم الوسيط)](وهو حرير القطن) ثم يبيعه بعد ذلك عن طريق *وكيله* في بلدة «سُوزَا [= سَوْسَة/ شُوشان]» التي كانت تُعد مثابة مركزاً من المراكز الإيرانية لبيع منتجات الحرير، وكان وكيله يبدله عن ذلك بحرير الصوف «*الخز*».[٥] كان ليونس شريك في هذه التجارة، وهو رجل يُدعى أبو خلف عبد الله بن عيسى الخزاز، والذي كان أيضاً ينقل عنه الحديث.[٦] اشتهر يونس بين الناس بأمانة التاجر، فكان يتورع عن أن يغبن أي إنسان حقَّه.[٧] كان يونس زاهداً أيضاً، ولم يكن يعتبر نفسه ورعاً على نحو خاص،[٨] حيث كان يصبغ شعره ولحيته بالحنة - حاله في ذلك حال أيوب السختياني،[٩] ولم يُروَ عنه اجتهاده المبالغ في الصيام والصلاة، ولكن يُعرف عنه مراعاته لحقوق الله.[١٠] كانت تربط يونس علاقات طيبة بالدولة العباسية إبان سنين عمره الأولى، فيُذكر له مساندته لحجاج بن أرطاة الكوفي الذي كان قد عُين *قاضياً* على البصرة بعد التمرّد.[١١] ويُذكر أيضاً أن سليمان بن علي أول حكام العباسيين على البصرة قد سار في جنازته جنباً إلى جنب مع أخيه عبد الله وابنيه جعفر ومحمد.[١٢] ويُروى أنه لم يجد مانعاً في أن يقبل منه هدية قدرها ألفي درهم، والتي ربما كانت مكافأة له على مساندته السياسية.[١٣] كان

= (صفة الصفوة ٣؛ ٢٢٨، ٨ - ٩). يُقال أنه بلغ سناً أكبر من السن التي بلغها أيوب، غير أن لم يبلغ عصر ابن عون (البخاري ٤؛ ٢؛ ٤٠٢ رقم ٣٤٨٨)؛ ويبدو أن ناهز السبعين من عمره.

(٥) (حلية) ٣؛ ١٥، - ٥ - ٧. عن أنواع الحرير المختلفة راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedie de L'islam تحت حرير = Harir، وكذلك Miquel: جغرافيا الإنسانية Geographie humaine ٣؛ ٣٣٤، هامش ٣؛ أيضاً Haussig: تاريخ وسط آسيا وشارع الحرير Geschichte des Mittelasiens und der Seidenstrasse ٢؛ ١٣ - ١٤. وفيما يتعلق بيونس على اعتباره تاجر ثري راجع أيضاً الجاحظ (بيان) ٣؛ ١٣١، ١٦.

(٦) الطبري ١؛ ٢٨٥٦، ١٣ - ١٤؛ كذلك العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٢٨٦ - ٢٨٧ رقم ٨٨٥٦، و(ميزان) رقم ٤٤٩٦.

(٧) راجع القصص الواردة عند أبي نعيم ٣؛ ١٥، ٥ - ٧ و١٧، ٨ - ١٠؛ بالمظهر المثالي في المرجع نفسه١٦، ١٠ - ١١ و١٨، ٩ - ١٠ (= الفسوي ٢؛ ٢٥١، ٧ - ٨).

(٨) ابن الجوزي (صفة الصفوة) ٣؛ ٢٢٨، ٢ - ٣.

(٩) ابن حنبل (علل) ٣٩٥، ١ - ٢.

(١٠) (صفة الصفوة) ٣؛ ٢٢٤، ٣ - ٤؛ ٢٢٤، ١٠- ١٢.

(١١) الفسوي ٣؛ ٣٦٨، ١٠ - ١٢ > الذهبي (تاريخ) ٦؛ ٥١، - ٦ - ٨؛ عنه راجع ٢-٢-٣-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٢٣، ٢١ - ٢٣؛ البلاذري (أنساب) ٣؛ ١١١، ٤- ٥.

(١٣) *تاريخ دمشق* (لنينجراد)، ٣٥٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له ؛ انظر كذلك ٢- ٢-٧-١- ٣ في هذا الجزء من الكتاب.

يونس يتوقع من الحكام الوقوف على سُنَّة النبي، وتسبب عدم فعل ذلك في التشكك في مصداقيتهم، مما أدى إلى تبادل الاتهامات،[١٤] ويبدو أنه كان يُعرض في ذلك إلى الظروف التي كان سائدة إبان العقد الأخير من الحكم الأموي.

كان أيوب السختياني يولي قدراً بالغاً ليونس بن عبيد،[١٥] وقد كان الاثنان يتفقان في وجهة النظر بضرورة توثيق أحاديث النبي كتابياً،[١٦] وكان هذا سبباً في القيام بتجميع مائتي حديث تقريباً،[١٧] وترجع هذه الأحاديث إلى أبي نعيم، الذي قام بدوره بحفظ بعض النماذج منها في كتابة «حلية الأولياء».[١٨] كذلك يُروى عن ابن عُلَية أنه كان في حوزته ما يصل إلى ٩٠٠ حديث رواها عن يونس بن عبيد،[١٩] بل إن هناك مصادر أخرى تروي عنه.[٢٠] غير أن هناك نقد تم توجيهه فيما بعد للفرضية القائلة بأن ابن عُلَية قد زاد في الاسناد إليه[٢١] وإلى أيوب السَختياني،[٢٢] وربما يرجع الأمر في ذلك إلىٰ ما يختص بتطبيق الحديث. مقارنة بأيوب فقد كان يونس تربطه علاقات أقوى بالحسن البصري.[٢٣] ومما لا شك فيه فقد كانت تربطه أيضاً علاقات بابن سيرين؛ غير أنه كان يفضل الحسن البصري،[٢٤] وهذا هو ما تؤكد عليه المادة العلمية التي تحتفظ بها المصادر.[٢٥] وأكثر ما كان يُعجب يونس في شخصية

---

(١٤) ابن بطة (إبانة) ٣٤، ١١ - ١٣.

(١٥) بحشل (تاريخ واسط) ٢٤٠، ١٢ - ١٣؛ يذكر ابن حنبل (علل) ٦٣ رقم ٣٦٩= ١٢- ١٧٢ رقم ١٠٦٣، أنه كان يولي قدراً أيضاً لأيوب.

(١٦) (طبقات ابن سعد) ٢٣، ١٧ - ١٨ = الفسوي ٢؛ ٢٣٧، ٧ - ٨.

(١٧) راجع سزكين: تاريخ التراث العربي (Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٨٨.

(١٨) هناك في ٣؛ ٢٤، - ٨ - ١٠. يُذكر أن يونس روى أيضاً عن أمه (ابن حنبل، *علل* ٢٦٥ رقم ١٧١١).

(١٩) ابن حنبل (علل) ٣٧٩، ٤ - ٥.

(٢٠) عزمي (دراسات Studies) ١٧٩.

(٢١) راجع ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٢) الفسوي ٢؛ ١٣٢، ١.

(٢٣) ابن المديني (علل) ٦٩، ٣.

(٢٤) ابن حنبل (علل) ٣٢٢ رقم ٢٠٩٧؛ الفسوي ٢؛ ٥٤، ٧ - ٩؛ بشكل أكثر تبايناً أبو زرعة (تاريخ) ٦٨٤، ١ - ٣.

(٢٥) راجع ابن المديني ٥٦ رقم ٥٤؛ ٦١، ١؛ ٦٤، ٩؛ ٩٣ رقم ١٣٨؛ ابن حنبل (علل) ٣٣١ رقم ٢١٦٣؛ المُحاسبي (رعاية) ٨، ٢ - ٤ و٨٩، ٧ - ٨؛ الطبري ١؛ ٣٦٤، ١١ - ١٣ و٣٩٨، ١٢ - ١٤؛ (حلية) ٣؛ ٢٤، - ٨ - ١٠؛ بوجه عام الفسوي ٢؛ ١٦٥، ٩ - ١٠ و٥٠، ٩ - ١١.

الحسن البصري هو جديته،[٢٦] حيث يُقال عنه أن ما من شيء كان يفقده توازنه، حتى ولو كان هذا الشيء هو الفكر الذي يروج له القدرية.[٢٧] ويبدو أن يونس نفسه لم يكن ينزع كثيراً من أفكار القدرية، فمثلاً كان مبارك بن فَضالة يحضر مجلسه، وربما أن ذلك كان يفعله أيضاً مهدي بن هلال، وكلاهما يشتبه في ميولاتهما القدرية.[٢٨] غير أن هناك ثمة قدري آخر قد أفسد عليه الحضور، ونقصد به اسماعيل بن مسلم المَكِّي الذي كان يتقاسم معه *المجلس*، وقد كان اسماعيل هذا محبوباً كثيراً بسبب الفتاوى التي كان يفتي بها.[٢٩]

غير أنه لا يمكن تصور أن يونس كان يبدي تسامحاً مع المعتزلة، فيُذكر أنه كان يستاء من مجرد مجاورتهم،[٣٠] وقد روى أثراً عدد فيه بدعهم، حيث يقول: «فتنة المعتزلة على هذه الأمة أشد من فتنة الأزارقة لأنهم يزعمون أن أصحاب الرسول ضلوا وأنهم لا تجوز شهادتهم لما أحدثوا من البدع ويكذبون بالشفاعة والحوض وينكرون عذاب القبر، أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم ويجب على *الإمام* أن يَسْتَتِيبْهُمْ، فإن تابوا وإلا نفاهم من ديار المسلمين.»[٣١] غير أننا هنا ينبغي أن نراعي إمكانية وجود اسقاطات من نوع آخر على هذا الكلام، فربما أنه من خلال ذلك أرادوا تبرير نفي بعض أهل الاعتزال بعد سنة ١٤٥هـ.

شبيه بذلك هي تلك الروايات التي تجعل يونس بن عبيد يحكم على عمرو بن عبيد، حيث يتفق يونس مع أيوب في رميهما لعمرو بنشر الأحاديث المكذوبة،[٣٢] على الرغم من ذلك فقد وقع أن نُقل عن طريق عمرو بن عبيد كلاماً للحسن البصري كان عمرو قد اعتمد فيه زوراً على الحسن البصري.[٣٣] استاء يونس كثيرا عندما أقام

---

(٢٦) الجاحظ (بيان) ٣؛ ١٧١، ٥ - ٧.

(٢٧) وكيع (أخبار) ٢؛ ١٣، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٢٨) راجع ٢-٢-٢-١-٢-٢ و ٢-٢-٢-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٩) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٣٤، ٥ - ٧؛ كذلك ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٠) (حلية) ٣؛ ٢١، ١٠ - ١١.

(٣١) المرجع السابق ٢١، ١٦ - ١٨؛ عن هذه التعاليم راجع ٢-٢-٦-١-٨ و ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٢) مسلم (مقدمة) ١؛ ٢٢، ٧ - ٩ = الدارقطني ٢٦ § ١٠ = (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٢، ٧ - ٩: نقلاً عن شعبة بن الحجاج.

(٣٣) راجع ابن حنبل (علل) ١٣٢ رقم ٨١٨ و٤١٠ رقم ٢٧٥٨.

ابنه علاقة مع عمرو بن عبيد،[٣٤] ويبدو أن هذا الابن هو ذلك الشخص الذي رثاه عمرو بعد موته (فيما بعد).[٣٥] ويُروى أن الاثنين قد تناظرا مع بعضيهما مناظرة علنية في المسجد الحرام.[٣٦] يبدو أن يونس كان أحد هؤلاء الذين برأوا الحسن البصري من «الهرطقة» القدرية ونسبوها لمَعبد الجُهني،[٣٧] وبذلك تُمكن من فك الارتباط بين عمرو بن عبيد وبين الحسن البصري.

٢-٢-٧-١-٣ عبد الله بن عَون

يجد هذا التوجه الأخير صداه بشكل واضح لدى الشخص الثالث في هذه المجموعة، ونقصد به أبا عَون عبد الله بن عَون بن أرطَبان المُزَني،[١] المتوفى في شهر رجب ١٥١هـ/ يوليو- أغسطس ٧٦٨م[٢] عن عمر ناهز الخامسة أو السادسة والثمانين.[٣] هناك اختلاف حول تاريخ ميلاده، ولكل رأي وجاهته فيما قال به؛ غير أننا نميل إلى

---

(٣٤) الدارقطني ٢٥ § ٩؛ (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٢، ١٣ - ١٥؛ (حلية) ٣؛ ٢٠، - ٥ - ٧؛ (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٤٤٤، ١٣ - ١٥؛ نقلاً عن خويل بن واقد الصفار، وهو صهر شعبة. بشكل مختلف في (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٣، ٦ - ٨.

(٣٥) المرتضى (أمالي) ١؛ ١٧١، ٣ - ٤؛ (ميزان) ٣؛ ٢٧٥، ١ - ٣. يرد في سياق آخر عند الجاحظ (بيان) ٢؛ ٨٢، السطر الأخير و٣؛ ١٧٢، ٣ - ٤ (حيث يُقال أن الأمر يدور عن «شقيق» أو «رجل» آخر غير يونس).

(٣٦) ابن المنظور (مختصر تاريخ دمشق) ٢٩، ١٧، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٣٧) راجع العدد التذكاري Meier ٦٢، نقلاً عن ابن عساكر؛ كذلك ١-٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب .

(١) لا يجوز الخلط بينه وبين المحدث عبد الله بن عون الخراز الهلالي ، تُوفي ٢٣١هـ/ ٨٤٥م أو ٢٣٢هـ/ ٨٤٦م سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ١/ ١٠٦).

(٢) هكذا يرد في أوثق وأدق معلومة في (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٣٠، ٦؛ هو بدون ذكر للشهر عند خليفة (طبقات) ٥٢٨، ٢ - ٣، و(تاريخ) ٦٥٩، ٥؛ الفسوي ١؛ ١٣٧، ١ - ٢؛ بتلخيص في *تاريخ دمشق* (لنينجراد) ٣١٨، ٨ - ١٠ . كذلك فالقول بأن ذلك كان سنة ١٥٠هـ يرد كثيراً (أبو زرعة ٢٧٩ رقم ٥٢١؛ الفسوي ١؛ ١٣٦، ١؛ *تاريخ دمشق* ٣٦٩، ٥ - ٧). أما الواقدي فيذكر سنة ١٥١هـ جنباً إلى جنب مع سنة ١٥٢هـ (*تاريخ دمشق* ٣٢٤، ٥ - ٧).

(٣) أي ٨٥ سنة، راجع (تاريخ دمشق) ٣٧٣، ٧ - ٨؛ هذا بين الاختلافات التي تتأرجح بين ٦٦ و١٣١ هـ؛ فقد بلغ ٨٦ سنة في المرجع السابق ٣٧٤، ١٠ - ١١ . وربما أن مرجع القول بأنه بلغ ٨٧ عاماً، والذي ذكره المرجع السابق ٣٧١، ٧ (ربما استند فيه على البخاري ٣؛ ١؛ ١٦٣ رقم ٥١٢) يعود إلى سنة مولده المذكورة سابقاً وهي سنة ٦٤هـ (انظر فيما بعد).

القول بأنه وُلد في سنة ٦٦هـ/ ٦٨٦م،[٤] حيث أن ابن عون نفسه يذكرنا بولادة أمه في بلدة هترا ناحية المذار،[٥] فيقول إن هذا حدث عندما خرج مصعب بن الزبير بجيشه لمحاربة المختار. ويذكر ابن قتيبة الذي حفظ لنا هذه المعلومة أن هذا حدث سنة ٦٦ هـ.[٦] يبدو أن أباه كان من ضمن القوات التي تحالفت مع مصعب، ومن المعروف أن أهالي البصرة كانوا قد قاموا بالبيعة للمختار من قبل.[٧] ويبدو أن مرجع قول ابن عُلية، ذلك الذي تلقى الدروس في حلقة ابن عون، بأن ميلاد أستاذه كان سنة ٦٤هـ/ ٦٨٤م[٨] يعود إلى أنه ربما اطلع على الرواية المنسوبة لحماد بن زيد (تُوفي ١٧٩هـ/ نوفمبر - دسيمبر ٧٩٥م) - وهو من تلاميذ ابن عون، حيث تذكر هذه الرواية أن ابن عون وُلد قبل «الطاعون الجارف»،[٩] علماً بأن هذا الطاعون - على نحو ما رأينا في معرض الحديث عن أيوب السختياني - بسبب التنوع الغالب في الكتابة قد أُرِّخ أحياناً في عام ٦٩هـ، وأحياناً أخرى في عام ٦٧هـ.[١٠] وربما أن هذا يوضح سبب الإدعاء بأن ابن عون كان يكبر أيوب بعامين،[١١] فيُذكر أن أيوب وُلد قبل الطاعون بنحو عام.[١٢]

إنه من قبيل الخطأ التصديق بما ورد عند خليفة بن خياط (طبقات ٥٢٨، ٣ - ٤)، بأن ابن عون يكبر أيوب بعشر سنوات وأنه مات بعده بعشر سنوات أيضاً. وهذا يتضح لا سيما بالمقارنة بين تواريخ الوفاة الموثقة، فعند ابن حنبل ترد معلومة موثقة تقول بأن ابن عون عاش بعد أيوب بنحو عشرين عاماً (علل ١٦٩، السطر الأخير).

---

(٤) خليفة (طبقات) ٣٣٣، ٥؛ (تاريخ دمشق) ٣١٧، ١٠ رجوعاً إلى الأصمعي.

(٥) ليس المقصود هنا بلدة هترا المشهورة والتي تقع شمالاً بين سامراء والموصل، فياقوت يفرق بين البلدتين (معجم البلدان، انظر الفهرست)، وهذا المصدر نفسه يذكر أن ذلك في المذار ، التي تبعد مسيرة يومين عن البصرة (ياقوت، انظر تحت *المذار* وتحت ٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٦) (معارف) ٤٨٧، ١٣ - ١٥ رجوعاً إلى الأصمعي.

(٧) الطبري ٢؛ ٦٨٠، ١١ - ١٣.

(٨) (تاريخ بغداد) ٣١٧، - ٤ - ٥.

(٩) ابن سعد ٢٥، ٣ - ٤ = (تاريخ دمشق) ٣١٧، ٥ (مع بعض الاختلاف في الكتابة).

(١٠) راجع ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١) (تاريخ دمشق) ٣١٨، ١ - ٢ رجوعاً إلى ابن معين؛ أيضاً البخاري ٤؛ ٢؛ ٤٠٢ رقم ٣٤٨٨.

(١٢) راجع تحت ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

ينحدر عبد الله بن عوف من سلالة أسرة عراقية من أصل سكان مدينة البصرة، ويوحي اسم جده أرطبان بأنه من أصل فارسي، [١٣] كان جده هذا يعمل شماساً في ناحية المذار، وقد وقع هناك أسيراً في أيدي المسلمين، وكان من نصيب عبد الله بن درة المُزني في الغنيمة، ثم أصبح مولى عندهم بعد إطلاق سراحه. [١٤] لا نعرف كثيراً عن سيده الذي كان يمتلكه، [١٥] والذي كان من صحابة النبي؛ غير أنه لم تكن له أهمية في رواية الحديث، [١٦] وقد كان هذا هو السبب في أن الناس جعلوا فيما بعد علاقة بين أرطبان وبين رجل مزني آخر اسمه عبد الله بن مُغَفَّل بن عبد نِعْم [عبد الله بن مَغْفَل بن عبد نِهْم (سير أعلام النبلاء للذهبي) (مراجعة الترجمة)] (تُوفي ٥٩هـ/ ٦٧٩م أو ٦٠هـ/ ٦٨٠م)، وهو ابن أحد *سادة* القبيلة، وهو أيضاً من صحابة النبي، كان عمر بن الخطاب قد بعث به إلى البصرة ليتولى أمر تنشئة سكان البصرة تنشئة دينية، وقد اتخذ هذا الرجل مسكناً بالقرب من جامع المدينة. [١٧] تمكن أرطبان من تكوين ثروة في وقت قصير، ويُروى أنه عندما أراد أن يدفع لعمر بن الخطاب مقدار *الزكاة* الأول

---

(١٣) عن اشتقاق هذا الاسم وعن أهم من حملوه في العصور الفارسية راجع الموسوعة الإيرانية ٢؛ ٦٤٦ - ٦٤٨؛ في ذلك أيضاً موروني Morony (العراق Iraq) ١١٠، و١٩٦. - يُذكر أن ابن عون نفسه كان يتحدث الفارسية (*تاريخ دمشق* ٣٥٩، ٨)؛ غير أنه من المعلوم أن ذلك الأمر لم يكن غريباً على البصرة آنذاك، خاصةً إذا كان الأمر يتعلق بأَمَة كما هو واقع في هذه العبارة المستقاة.

(١٤) خليفة (تاريخ) ١١٤، ١٢ - ١٤؛كذلك الطبري ١؛ ٢٣٨٧، ٧ - ٩، انظر أيضاً ١٤. في هذا الصدد كذلك موروني Morony (العراق Iraq) ١٩٦.

(١٥) خليفة (طبقات) ٨٦، ٩ - ١٠ و٤١٧، ٢.

(١٦) حتى الاسم نفسه لا يمكن التثبت منه. فنجد مثلاً خليفة بن خياط يستبدل اسم «*درة*» الوارد عند ابن سعد (٧؛ ١؛ ٨٨، ١٥، و٧؛ ٢؛ ٢٤، المقطع قبل الأخير) باسم «*ذرة*» (*تاريخ* الموضع السابق؛ (طبقات) ٨٦، ٨، و١٠؛ ٤١٦، السطر الأخير؛ و٤٥٤، ٩)؛ أما ابن قتيبة (معارف) ٤٨٧، ٦ فيورد اس «*برزة*». أما اسم «*ضر*» الذي يورده دونر Donner (Conquests) ٤١٦ رقم ١٤، فما هو إلا خطأ وقع فيه برجوعه لخليفة. ويذكر ابن سعد (في الحالتين) أن الجد اسمه سُراق، وهذا على العكس مما هو وارد عند خليفة ٨٦، ١٠ - ١٢، حيث يورد سلالة الأسرة بأكملها «عائذ بن طيخة». هذا هو الحال ايضاً مع ابن حجر (إصابة) ٢؛ ٣٠٣ رقم ٤٦٦٠.

(١٧) ابن قتيبة (معارف) ٤٨٧، ٧؛ (تاريخ دمشق) ٣٢٣، ٢، و٣١٩، ٤ - ٥. عنه راجع (طبقات ابن سعد) ٧؛ ١؛ ٧، ١٤ - ١٦؛ خليفة (طبقات) ٨٥ رقم ٢٤١ و٤١٥، رقم ١٣٦٧؛ ابن حزم (جمهرة) ٢٠٢، ١٥ -١٧؛ ابن عبد البر (استيعاب) ٩٩٦ - ٩٩٧ رقم ١٦٦٧؛ بيلاّ Pellat (Milieu) ٧٢، و٨٦. وقد كان لعبدالله بن درة/ ضرة منزلاً في البصرة (خليفة ، *طبقات* ٨٦، ١٠، و٤١٧، ١ - ٢).

عن أملاكه، فإن عمر بن الخطاب اندهش لنشاط الرجل ودعا له بالبركة في ماله وولده.[١٨] فسر الناس استجابة هذه الدعوة في أن الله قد رزقه حفيداً تقياً، لهذا أيضاً أولى الناس أهمية أيضاً بالمرأه التي تزوجها أرطبان بعد هذا التنبؤ بذلك الحفيد. كانت جدة ابن عون هذه أيضاً ضمن من تم أسرهم في الحرب، فكانت من هؤلاء الذين سقطوا في خراسان في أيدي المسلمين عام ٣٢ أو ٣٣هـ/ ٦٥٣ أو ٦٥٤م، والذين يبدو أنهم بيعوا في سوق العبيد في البصرة بعد ذلك.[١٩] حدث ذلك بعد عشرين سنة مرت على سقوط أرطبان في الأسر؛ هذا يعني أنه كان في ذلك الحين قد بلغ سناً كبيرة. ويُروى عن أرطبان أنه اطمئن لدينه الجديد لدرجة أنه روى الحديث عن عمر بن الخطاب نفسه (تُوفي ٢٣هـ/ ٦٤٣م).[٢٠]

من المهم هنا أيضاً معرفة أن والد الحسن البصري كان قد وقع في الأسر في ناحية المذار،[٢١] ويبدو أن العلاقات التي نشأت متأخراً قد انبثقت من هنا، ذلك لأن التشابكات الكائنة في إطار طبقات الصفوة الواعدة قد تجلت من خلال أن عطاء بن فَرُّوخ - وهو *مولى* من موالي قريش وكان قد هاجر من المدينة إلى البصرة حيث تلقى العلم على يد يونس بن عبيد وعلى يد آخرين - كان حفيداً لإحدى شقيقات أرطبان.[٢٢] جدير بالملاحظة أيضاً العلاقة بابن سيرين، الذي كان أبوه أيضاً قد أُسر في «عين التمر» أو في «المذار»،[٢٣] وقد كان ابن عون متزوج بحفيدة من حفيدات ابن سيرين،[٢٤] ومن العجيب أن ابنه عبد الرحمن كان متزوجاً بأمها،[٢٥] وكانت إحدى خادماته تُعتبر بمثابة أمَة لصهره.[٢٦] أوصى أرطبان بجزء من أملاكه لأقارب

---

(١٨) ابن سعد ٧؛١؛ ٨٨، ١٦ - ١٨؛ هناك تحليل مستفيض عند موروني Morony (العراق Iraq) ١١٠.

(١٩) الطبري ١؛ ٢٩٠٦، ٣ - ٥ انظر أيضاً ٣٢ نقلاً عن شيخ التميم ؛ خليفة (*تاريخ*) ١٧٨، ٦ - ٨ انظر أيضاً ٣٣؛ كذلك ابن قتيبة (معارف) ٤٨٧، ١١.

(٢٠) ابن سعد ٧؛ ١؛ ٨٨، ١٦؛ خليفة (طبقات) ٤٥٤، ١٠.

(٢١) راجع ٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٢) ابن قتيبة (معارف) ٤٨٧، ١٠. عنه راجع (تهذيب التهذيب) ٧؛ ٢١٠ رقم ٣٨٩.

(٢٣) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopadia of Islam, New Edition ٣، ٩٤٧ b ؛ الشيرازي (طبقات) ٨٨، ٦ - ٧؛ عن غزو «عين التمر» راجع دونر Donner (Conquests) ١٨٤ - ١٨٥.

(٢٤) ابن سعد ٧؛ ٢؛ ٣٦، ٢٥ - ٢٦؛ كانت تُدعى «أم محمد» وكانت ابنة لعبد الله بن محمد بن سيرين (المرجع السابق ٢٩، ٢٥).

(٢٥) المرجع السابق، ٢٦، ٢٦. ويبدو أنها كانت محظية لعبد الله بن محمد بن سيرين.

(٢٦) المرجع السابق ٢٦، ٢٤ - ٢٥.

زوجته، ومن بينهم صهره محمد، وهو أحد أبناء عبد الله بن محمد بن سيرين.[٢٧] جدير بالذكر أيضاً أن ابنه بكار بن محمد عاصره في طفولته لمدة طويله،[٢٨] ويبدو أنه بفضل الحكايات التي كانت تقصها عليه عمته، قد أصبح بمثابة مصدر أساسي للمعلومات عند ابن سعد. في ذلك الوقت كان ابن عون في أوج شهرته، لذلك فإن سيرته الموجودة عند ابن سعد تُعد إحدى السير الرائعة والمستوفية الموضحة لمحيط مدينة البصرة،[٢٩] لذلك يجدر بنا أن نورد في السطور التالية تلك الصورة التي رسمها بَكّار لعمه الأكبر:[٣٠]

«صَحِبت ابن عون (دهراً *من الدهر*) حتى مات وأوصى إلى أبي فما سمعته حالفاً على يمين بره ولا فاجره حتى فرق الموت بيننا قال وكان ابن عون يصوم يوماً ويفطر يوماً حتى مات.[٣١] - قال وما رأيت بيد ابن عون نقوداً قط ولا رأيته يزن شيئاً (عملة معدنية ؟) قط[٣٢] وكان إذا توضأ للصلاة لا يعينه عليه أحد[٣٣] وكان يمسح وجهه بالمنديل إذا توضأ أو بخرقة قال وكان لا يبكر إلى الجمعة ذاك التبكير الذي يعرفه ولا يؤخرها وكانت أحب الأمور إليه أوساطها و *الا ختلاط بالجماعة* وكان يغتسل[٣٤] للجمعة والعيدين ويتطيب للجمعة والعيدين ويرى ذلك

---

(٢٧) المرجع السابق ٢٦، ٣، و٣٠، ٢. راجع أيضاً في الصفحات التالية تحت العنوان سالف الذكر في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٨) المرجع السابق ٢٦، ٢ - ٣؛ فمثلاً يروى أنه رأى كيف كان سلوك ابن عون إبان تمرّد عام ١٤٥هـ (المرجع السابق ٢٧، ٨ - ٩). علماً بأنه مات سنة ٢٢٤هـ/ ٨٣٩م (*ميزان* رقم ١٢٦٣)؛ يجب أنه كان في ذلك الوقت ما يزال في سن حديثة جداً.

(٢٩) كذلك فإن سيرته الواردة في (تاريخ دمشق) طويلة على نحو غير معتاد (ص ٣١ - ٣٧٦)، غير أنها تم تجميعها من مصادر سابقة، وليس بهذه السيرة أي اعتماد على مصدر سوري الأصل. - بكار يرد كثيراً على اعتباره من الثقات في كتابات ابن سيرين (ابن سعد ٧؛ ١؛ ١٤٠ - ١٤٢).

(٣٠) المرجع السابق ٢٦، ٢ - ٤. مع العلم أن معظم الروايات السابقة أو اللاحقة ترجع إليه. عن الترجمة راجع بيلاً Pellat (Milieu) ٢٤٠.

(٣١) هذا مشتق من حديث نبوي رواه ابن عون نفسه، وهو ما يُعرف بصوم داود (العقيلي، *ضعفاء* ١؛ ١٥١، ٢ - ٤؛ *حلية* ٣؛ ٤٢، ١٣ - ١٥: في الحديث الذي نُقل أيضاً عن بكار بن محمد). راجع في ذلك ليش Lech (صوم رمضان ramadan-Fasten) ١٤.

(٣٢) يُقصد من ذلك أنه كان لديه مال، غير أنه كان لا يبالي في إنفاقه، وكان لا يهتم بمراجعة حسابه. راجع أيضاً الصفحات التالية تحت العنوان سالف الذكر.

(٣٣) كان معهود أن يساعد أحد رب البيت بأن يمسك له بإبريق الماء ليصبه له وما إلى غير ذلك؛ إلاّ أن بكار رأى أن ابن عون قد طعن في السن. ولعلّه أراد بقوله هذا الإشارة إلى تواضع ابن عون.

(٣٤) معروف أن الإغتسال واجب فقط بعد الحدث الأكبر، إلا أنه هنا من قبيل *السُنّة*، (دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam, New Edition ٢، ١١٠٤، تحت *غُسل Ghusl*).

سنة وكان طيب الريح في سائر الأيام لين الكسوة وكان يلبس للجمعة والعيدين أنظف ثيابه وكان يأتي الجمعة ماشياً وراكباً ولا يقيم بعد صلاة الجمعة وكان في شهر رمضان لا يزيد على المكتوبة في الجماعة ثم يخلو في بيته وكان إذا خلا في منزله إنما هو صامت لا يزيد على«اللهم لك الحمد». لم أرَ ابن عون يلج حماماً عمومياً قط وكان له وكيلاً نصرانياً يجبي له الثمار إلى ضيعته(٣٥) كان يعيش معه في بيته نصارى ومسلمون وكذلك في *السُوق*. وعلى حد قوله: «يسكن النصارى بيتي، لا المسلمون!» أما هو فكان يسكن في الطابق الأعلى.(٣٦)

كان ابن عون يصلي معنا المغرب عند غروب الشمس ؛ حيث كان له مسجد في *داره* يقيم فيه جميع الصلوات مع الإخوان وساكني الدار والأولاد.(٣٧) وكان له مولى يُدعى زيد(٣٨) يؤدي الآذان يؤذن له وكان زيد يشفع الآذان [يكرره] ويوتر

---

(٣٥) هنا ترد كلمة «يجبي» بدل «يحي».

(٣٦) نلاحظ أن النص العربي غريب في تركيبته، كذلك يعتريه نقص في محتواه، ذلك لأنه إذا كان ابن عون قد أقام في الطابق الأعلى فينبغي أن يكون المسلمون الذين كانوا مستأجرين عنده قد أقاموا أيضاً تحته. كما قِيل بعد ذلك أنه كان يمتلك منزلين، أحدهما في سوق تجار العطور، والآخر في شارع مربد، وكان ابن عون يقيم في المنزل الثاني، الذي كان بالفعل أفضلهما، (المرجع السابق ٣٠، ٥ - ٦ و٢٧، ٩؛ في ذلك أيضاً ماسينيون Massignon، *Opera minora* ٣؛ ٦٦ وصالح العلي ، *خطط البصرة* ١١٦). ربما يتسنى لنا هنا افتراض أن بعض المسلمين كانوا يقيمون في البيت الذي في السوق، وربما يمكن أيضاً وضع أداة نفي قبل كلمة مسلمين، فعليه يمكن بعد ذلك فهم بعض ما ورد في مصادر متأخرة من أن ابن عون لم يكن يؤجر أبداً للمسلمين لأنه لم يكن يريد أن يوقع نفسه في محك مطالبتهم بقيمة الإيجار (ابن الجوزي ، *صفة الصفوة* ٣؛ ٢٣٠، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له ؛ابن قيم الجوزية ، *أحكام أهل الذمة* ٢٨٤، السطر الأخير والسطران السابقان له : رجوعاً إلى ابن حنبل).

(٣٧) مثلما يذكر بكار فإن مسجد ابن عون كان به *محراب* (المرجع السابق ٢٨، ٧ - ٨). من المعلوم أن كثيراً من بيوت مدينة سامراء كان يحوي مساجد خاصة (T. al-Janabi ضمن World Archeology ١٤/١٩٨٣/٣١٢ - ٣١٣). غير أن يزيد بن هارون رفض وجود *المحراب* هنا (راجع ٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب)، كذلك يُروى أن مالك بن أنس قد اعترض في المدينة [يثرب] على هذا النوع من الرفاهية (ابن أبي زيد القيرواني ، *جامع* ١٦٥، ٣ - ٤). ربما أن وجود مثل هذه المساجد داخل البيوت كان نوع من المباهاة غير المرغوبة ، فلم يكن المرء آنذاك على معرفة بالمصليات الخاصة إلا من خلال القصور كتلك التي كانت في بلدة «خربة المفجر» [شمال أريحا، فلسطين]. ربما أن الناس في ذلك الزمان كانوا ينهاضون من أجل الحفاظ على إقامة الصلاة مع الجماعة، ومما يجدر بالذكر هنا أن أيوب السختياني قد أمر استعاضة عن ذلك ببناء مسجد مستقل على نفقته، وهذا الأمر ما يزال يفعله المسلمون إلى وقتنا هذا (راجع ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(٣٨) عن هذا *المولى* المدعو يزيد (أو ربما هو ذاته؟) موجود في *بيان* الجاحظ ٢؛ ٢١١، ٨. ولا يتعلق الأمر بأن عون ذاته كان *مولىً* (انظر ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

الإقامة [يفردها] [٣٩]. كما كان ابن عون يؤم الصلاة أحياناً وكان أحياناً أخرى يقدم للإمامة أحد ابنيه. لم يكن ابن عون يتضرع إلى الله بشيء لم يقسمه له.[٤٠] وإذا عرف أن في طعامه شيء من الثوم لم يكن يأكل منه شيئاً.[٤١] وكان يأتي له خادمه قبل الطعام (بالماء) ليغسل يديه[٤٢] ثم يأتي له بمنديل ليمسح بها عليهما.»

يُعَبِّر هذا النص عن الصورة المثالية للأتقياء من الطبقات الغنية، وهي الصورة التي عُرفت منذ زمن ابن سعد تحت كلمة «*الوَرَع*».[٤٣] وهناك العديد من الروايات التي تصب في هذا السياق، وفي حين أن معظمها يُعرض بطريقة تعبر عن التوقير لهؤلاء؛ إلا أن بعضها تتعرض لهم بالتهكُّم. يُروى مثلاً أن ابن عون كان يخرج الزكاة في كل عام مرتين، فكان يخرجها مرةً في محيط أهله ومرة أخرى للحاكم، ذلك لأنه كان يرتاب في شرعية استعمال أموال الزكاة عند الحاكم.[٤٤] وكان ابن عون لا يصافح أحداً حتى لا يضيع طهارته،[٤٥] وكان يضيق على نفسه في السير حتى لا يضطر إلى أن يطأ جزع شجرة ملك لغيره.[٤٦] غير أن هذا الأدب أغاظ كثيراً إبراهيم النَخَعي ذلك الذي عاش بعد ابن عون بجيل من الزمان، حتى يُروى أن نصحه بأن يقلل من اعتذاراته التي كان يقدمها للناس دوماً، فكان النَخَعي يرى بأن ذلك ينال من هيبة الرجل.[٤٧] هناك كذلك العديد من الروايات التي تحكى كيف كان ابن عون قادراً على قهر غضبه،[٤٨] فيروي بكار أنه ما سمعه قط يسب أحد، سواء كان عبداً أو أمةً

---

(٣٩) هذه مسألة هامة في الفقه ومختلف عليها بين المذاهب الفقهية (دائرة المعارف الإسلامية Encycloaedia of Islam, New Edition ١؛ ١٨٨ a تحت *آذان Adhan* و٣؛ ١٠٥٧ تحت *إقامة Ikama*؛ راجع في ذلك أيضاً ابن رشد، *بداية المجتهد* ١؛ ١٠٥، ٧ - ٩ و١١٠، ١١ - ١٣، وكذلك هوارد Howard ضمن JSS ٢٦/ ١٩٨١/ ٢١٩ - ٢٢١).

(٤٠) أو بمعنى لا يُقدّم ولا يؤخّر (banal): «لم يتطلب شيئاً لم يكن قد أُحضر له بالفعل»؟

(٤١) ربما عَبرَّ هذا عن الأدب تجاه ضيوفه، وربما أن هذا بسبب عدم استحباب دخول المساجد بعد أكل الثوم (راجع ٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب). قارن أيضاً (المرجع السابق) ٢٦، ٢٣ - ٢٥.

(٤٢) أي أن هذا كان يحدث في حالة ابن عون قبل الأكل وليس كالمعتاد بعد الأكل فقط.

(٤٣) ابن سعد ٢٤، السطر الأخير.

(٤٤) (تاريخ دمشق) ٣٥١، ٤ - ٥.

(٤٥) ابن سعد ٢٨، ٥ - ٧؛ كذلك ٢-٢-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٦) (المرجع السابق) ٢٨، ٨ - ١٠.

(٤٧) الجاحظ (بيان) ٢؛ ٩١، ٧ - ٨؛ شبيهاً بذلك أيضاً في ٢؛ ١٩٠، ٦ - ٧. عن أخلاقه راجع أيضاً (المرجع السابق) ٢؛ ٣١٨، ١٥.

(٤٨) ابن سعد ٢٨، ١٣ - ١٥ = (حلية) ٣؛ ٣٩، ٩ - ١١؛ (المرجع السابق) ٢٦، ٢٦ - ٢٨ وما إليه.

أو حيواناً.[٤٩] وكان ابن عون لا يتشاجر مع أحد، ولم يكن يمزح ولم يكن يروي الشعر، فقد كان مشغولاً بنفسه، بمعنى أنه كان مهموماً بألا يرتكب معاصي.[٥٠] وكان إذا تصدق لمال أو فعل خير، فعله سراً،[٥١] وكان يقرأ في كل ليلة سُبع القرآن، وكان إذا قدر على ذلك بالليل أعاده في نهار اليوم التالي.[٥٢] ويبدو أنه أقام في مقتبل حياته مع المتطوعين للدفاع عن الحدود مع الدولة البيزنطية؛ بل أن يُروى عنه قتله لأحد الأعداء.[٥٣]

كان ابن عون يتحرى الحيطة والحذر حتى عند روايته للأحاديث ، فلم يكن يسمح لأحد باقتفاء أثره رغبةً في إرضائه فحسب،[٥٤] ولم يكن يسمح كذلك بأن يخاطبه أحد في الحديث وهو سائر في الطريق.[٥٥] هناك سبب جلي جداً لهذا السلوك عند ابن عون، يكمن في أنه درس في الشام على يد رجاء بن حيوة (تُوفي ١١٢هـ/ ٧٣٠م)، وفي الحجاز على يد قاسم بن محمد (تُوفي ١٠٧هـ/ ٧٢٥م)، وربما أيضاً على يد عكرمة (تُوفي ١٠٥هـ/ ٧٢٣م) وعلى يد نافع *مولى* عبد الله ابن عمر (تُوفي ١١٧هـ/ ٧٣٥م).[٥٦] كذلك فإنه أقام بالكوفة حيث عاصر الشعبي هناك.[٥٧] وعلى الرغم من أن الشاعر محمد بن مُناذر كان قريباً من المعتزلة، إلا أنه كان يوصي بأخذ الحديث عن ابن عون وعن مالك بن أنس.[٥٨] غير أنه من المعلوم أن ابن عون لم يكن يروي الحديث إلاّ في أُطر ضيقة جداً، حيث كان يرويه في بيته في الصباح

---

(٤٩) (المرجع السابق) ٢٥، ٢٤ - ٢٥.
(٥٠) (المرجع السابق) ٢٥، ٢٠ - ٢١.
(٥١) (المرجع السابق) ٢٧، ١٠ - ١٢.
(٥٢) (المرجع السابق) ٢٨، ٢٠ - ٢١.
(٥٣) (المرجع السابق) ٢٨، ١٤ و١٨ - ٢٠؛ أيضاً (تاريخ دمشق) ٣٥٣، ٥ - ٧ حيث يورد رواية شاهد عيان على ذلك خاصة بـ«مُفَضَل بن لاحق» وهو من موالي رقاش (عنه راجع خليفة، *طبقات* ٥٣٣ رقم ١٨٦١).
(٥٤) (المرجع السابق) ٢٥، ١٨ - ٢٠.
(٥٥) (المرجع السابق) ٢٥، ١٢ - ١٤.
(٥٦) الفسوي ١؛ ٥٤٨، ٢ - ٤ = ٢؛ ٣٦٨، ٦ - ٨؛ عن «قاسم» (المرجع السابق) ١؛ ٦٧١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٢٧٩؛ في ذلك أيضاً دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣١١ - ٣١٢، VII.
(٥٧) راجع الصفحات التالية تحت العنوان سالف الذكر في هذا الجزء من الكتاب.
(٥٨) (الأغاني) ١٨؛ ١٩٨، ٧. تفصيلاً ٢-٢-٨-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

الباكر بعد انتهائه من *الأذكار*، فكان يقوم بذلك بعد فراغه من صلاة الفجر، ولم يكن يُسمح للعامة بالمشاركة.[(٥٩)] كان ابن عون ينتظر من تلاميذه التخلي عن الحماسة الفارغة في جمع الحديث والاستعاضة عن ذلك بالقيام بتجميع عميق له.[(٦٠)] يستند ابن عون على أستاذيه عكرمة ونافع في الرأي القائل بأنه لا يجوز للمرء أن يطلب سماع الأحاديث؛ بل عليه أن ينتظر حتى ينطق الأستاذ بها بنفسه دون سؤال من أحد.[(٦١)] كان ابن عون مثقل الكاهل بسبب هذه المسؤولية التي أُلقيت عليه بسبب رواية الحديث،[(٦٢)] وها هو يذكر أن هناك من الأحاديث التي لم تكن تُروى قبل حياته،[(٦٣)] وكان يخشى أن يتسبب غير عامد في إضافة أو حذف شيء مما سمع.[(٦٤)] لذلك نجد *الصُحْبَة* تمتدحه وتصفه بأنه من القلائل الذين كانوا ينأون بأنفسهم عن *التدليس* في الإسناد.[(٦٥)] ويُروى عن ابن عون أنه قام أولاً بعرض ما جمعه من الأحاديث على ابن سيرين قبل أن يقوم بروايتها.[(٦٦)] يُروى عنه أيضاً أنه لم يأخذ الحديث عن كثير من *التابعين* نظراً لأنهم كانوا يفسحون المجال *للرأي*.[(٦٧)] بل نجد ابن عون أحياناً يفرق بين أساتذته أنفسهم، فيرى أن منهم من كان يروي الأحاديث بالمعنى (من أمثال الحسن البصري والشَعبي وإبراهيم النَخَعي في الكوفة)، ومنهم من كان يستمسك بالحرف (من أمثال ابن سيرين في البصرة ورجاء بن حيوة في الشام

---

(٥٩) ابن سعد ٢٥، ١٤ - ١٥ و٢٢ - ٢٤. يُذكر أن النحويين نضر بن شُميل (تُوفي ٢٠٤هـ/ ٨١٩-٨٢٠م) والأصمعي (تُوفي ٢١٣هـ/٨٢٨م) قد تلقيا الدروس على يديه إبان شبابهما (مرزُباني، نور *القبس* ٩٩، ١٩؛ الأنباري (نزهة) ٤٨، ٥ - ٦ و١١٥، ١).

(٦٠) ابن سعد ٢٥، ١٥ - ١٧.

(٦١) الفسوي ٢؛ ٢٤٩، ١ - ٣ و٨ - ١٠.

(٦٢) ابن سعد ٢٥، ١١ - ١٢ > الفسوي ٢؛ ٢٣٨، ٦ - ٧؛ كذلك الخطيب البغدادي، شرف *أصحاب الحديث* ١١٨، ١١ - ١٢. عن الترجمة قارن ابن سعد Lvi [٥٦]، هامش الناشر على هذا الوضع.

(٦٣) الفسوي ٢، ٢٦٦، ٣ - ٤.

(٦٤) ابن سعد ٢٥، ٨ - ٩ ؛ الفسوي ٢؛ ٢٤٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٦٥) (تاريخ دمشق) ٣٤٠، - ٥ - ٦.

(٦٦) ابن سعد ٢٥، ٦ - ٨.

(٦٧) الفسوي ٢؛ ٢٥٠، ٧ - ٩. نود أن تكون لدينا تفاصيل أكثر عن ذلك. إن ما نعرفه في هذه النقطة لا يتعدى معلومة أنه كان يتحاشى صراحةَ الرواية عن شهر بن حوشب (تُوفي ١١١هـ/ ٧٣٠م أو ١١٢هـ/ ٧٣١م)، ولا نعرف سبب ذلك التحاشي (أبو زرعة، *تاريخ* ٦٨١ رقم ٢٠٧٨ = الفسوي ٢؛ ٩٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ عنه راجع (ميزان) رقم ٣٧٥٦.

وقاسم بن محمد في المدينة).[٦٨] ومن المعلوم أن نجم ابن عون لم يسطع جلياً إلا بعد وفاة أيوب السختياني، أما قبل ذلك فلم يكن هناك إلا بضعة أحاديث كان يرويها الناس عنه.[٦٩]

لم يكن أبن عون يكترث مطلقاً بالتدوين الخطي للأحاديث، حيث كان يرى بأنها تتسبب فقط في تضليل الناس،[٧٠] وكان يذكر دوماً أن أبا بكر الصديق وعمر بن الخطاب لم يدوّنا الأحاديث أبداً،[٧١] وكذلك ابن سيرين لم يكن يحبذ تدوين الأحاديث.[٧٢] وقد فسر لنا تلميذه حَمَّاد بن زيد موقفه هذا من خلال تخوفه من أن مثل هذه الكتابات ربما يمكن أن تصرف الناس عن قراءة القرآن.[٧٣] غير أن تفسير حماد هذا ربما يكون فقط بمثابة تعليل للمسألة تم ابتكاره متأخراً، فمثلاً نرى ابن المديني الذي عاش في زمن مبكر لزمن حماد يصر على أن ابن عون قرأ حديث سَمُرة ابن جُندَب (تُوفي نهاية ٥٩هـ أة بداية ٦٠ هـ/أكتوبر ٦٥٩م) في كتابه؛[٧٤] بل إنه طلب من نافع أن يعطيه أحاديث مكتوبة.[٧٥] وعلينا هنا أن نتذكر أن كل الكتابات في ذلك الوقت لم تكن إلا في شكل «*أطراف*»، تهدف إلى التذكرة، والتي كانت الأحاديث تُكتب فيها ناقصة، بمعنى أنه تذكر فيها بداية الحديث ونهايته فحسب.[٧٦] علماً بأن هذا الشكل من الكتابات هو الذي كانت عليه الروايات التي أخذها ابن سيرين عن أستاذه عبيدة السلماني،[٧٧] ويُذكر أن ابن عون كان متطلع على هذه الروايات، غير

---

(٦٨) الجاحظ (بيان) ٢؛ ٣٢٢، ٩ - ١١؛ كذلك الملحق ٤، ٣٩٤.

(٦٩) (تاريخ دمشق) ٣٢٧، ٨ - ٩؛ ٣٢٨، ٦ - ٨؛ ٣٢٩، ١ - ٣. هناك بعض الأحاديث التي يرويها، والتي ظلت معزولة عن غيرها، يدونها لنا أبو نعيم (*حلية* ٣؛ ٤٢، ٢ - ٤).

(٧٠) الخطيب البغدادي (تقيد العلم) ٢١، ١ = ٥٧، ٦ - ٧.

(٧١) الفسوي ٢؛ ٢٨٥، ١٠ - ١١ = الخطيب (تقيد) ٤٨، ١٥.

(٧٢) (تقيد) ٤٨، ١٢.

(٧٣) (المرجع السابق) ٥٧، ١٠ - ١٢؛ في ذلك أيضاً أبوت **Abbott** (برديات الأدب العربي **Arabic Literary Papyri**) ٢؛ ٧ - ٩، وحديثاً كوك Cook ضمن **JSAI** ١٩٨٧/٨/ ١٧٣.

(٧٤) (علل) ٥٧، ٦.

(٧٥) عزمي Azmi (دراسات Studies) ٧٥، و٩٧ وبه تفاصيل أخرى.

(٧٦) عزمي Azmi ١٨٥، وهذا الشكل قد تم العناية به فيما بعد، غير أن ذلك كان بشيء أكبر من الدقة؛ راجع *تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف* للمِزي (تحقيق عبد الصمد شرف الدين، بومبي ١٩٦٥ - ١٩٦٧). وهناك عناوين أخرى موجودة عند الكتاني (الرسالة المستطرفة) ١٦٧ - ١٦٩.

(٧٧) ابن حنبل (علل) ٣٨٧ رقم ٢٥٨١.

أنه خشيةً من التزييف لم يقم بالاستعانة بها.[٧٨] أما بكار بن محمد فيذكر بأن ابن عون وكذلك ابن سيرين لم يكن في حوزتهما أي كتاب يحتوي ولو على حديث واحد كامل من الأحاديث النبوية.[٧٩]

بالطبع لم يكن ابن عون ضد الكتابة تماماً، فها هو ابن عساكر يحتفظ برسالة ذات محتوى وعظي تُنسب إلى ابن عون،[٨٠] كذلك فإنه تم عن طريقه نقل الرسالة التي بعث بها عمر بن الخطاب إلى النصارى الذين مرقوا من الإسلام بعد اعتناقهم له.[٨١] يلحق بذلك تلك الروايات العديدة عن المدارس الفقهية العراقية التي أخذها ابن عون عن ابن سيرين وعن الشعبي، فهذه الروايات كانت محفوظة في نسخ مكتوبة.[٨٢] كذلك فإن هناك معلومات تاريخية تُرجع إليه، كتلك التي تقص عن مقتل عثمان بن عفان،[٨٣] أو التي تقص عن موقعة الجمل،[٨٤] أو التي تقص عن بيعة يزيد الأول.[٨٥] كان يربط بين ابن عون وبين ابن سيرين ايمانهما بالرؤى المنامية، فيُروى أنه طلب منه تفسير بعض الأحلام، ويُروى كذلك أنه رآه في المنام.[٨٦] ويُروى أيضاً أنه رأى النبي في المنام؛ غير أن ذلك حدث قبيل وفاته.[٨٧]

كما كان الحال أيضاً مع أيوب السختياني فإن الورع عند ابن عون لم يكن يتجلى

---

(٧٨) ابن سعد ٢٧، ١٧ - ١٩ (حيث يرد على سبيل الخطأ اسم عبيدة بالفتحة). عن موقفه تجاه *الأطراف* راجع أيضاً أبو زرعة ٦٧٥ رقم ٢٠٤١.

(٧٩) ابن سعد ٧؛ ١؛ ١٤١، ٢٢ - ٢٣.

(٨٠) (تاريخ دمشق) ٣٦٣، ١ - ٣: عن سُلطة الشيطان.

(٨١) ابن قيم الجوزية (أحكام أهل الذمة) ١٨٠، ١ - ٣.

(٨٢) وهي الروايات التي تدور عن القضاة الأوائل في عهد عمر بن الخطاب (وكيع ١؛ ٢٦٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له)، وعن إياس بن معاوية (المرجع السابق ١؛ ٣٣١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له، و٣٤٢، السطر الأخير والسطر السابق له)، ولا سيما عن القاضي شُريح (المرجع السابق ٢، ٣٢٦ - ٣٣٠ عن ابن سيرين؛ أيضاً فيما سلف ٢؛ ٢١٥، ٢٢٠ إلخ، وغالباً طبقاً للشعبي). على الرغم من علاقته الوطيدة بأسرة ابن سيرين إلا أن ابن عون لم يستند كثيراً إلى أيوب السختياني طلباً للدقة (ابن المديني، *علل* ٦٨، - ٤ - ٦).

(٨٣) راجع الصفحات التالية تحت العنوان سالف الذكر في هذا الجزء من الكتاب.

(٨٤) الطبري ١؛ ٣٢١٣، ١١ - ١٣، و٣٢١٦، ٨ - ١٠.

(٨٥) (المرجع السابق) ٢؛ ١٧٥، ١٧ - ١٩. - قارن أيضاً أبو يوسف (خراج) ١٣٤، السطر الأخير والسطران السابقان له، غير أن هذا الموضع لا يمكن التأكد من أن المقصود فيه هو ابن عون ذاته.

(٨٦) ابن سعد ٢٨، ١ - ٣، و٢٧، ١٢ - ١٤.

(٨٧) (المرجع السابق) ٢٩، ١٨ - ٢٠.

في مظهره أو ملبسه أو قَصّة شعره؛ فلم يكن ابن عون *ناسكاً*، وكان يرى بعدم صحة رفض الدعوات على الولائم، ومنهج هذا الرفض كان يسلكه عمرو بن عبيد.[٨٨] وكما عرضنا سابقاً فقد كان ابن عون عند ذهابه لصلاة الجمعة يتلفح بالشال ويتطيب بالعطر، ويروي لنا ابن سعد بالتفصيل عن ملابسه،[٨٩] فيذكر أنه كان لديه بُرْنُس من الصوف الخالص، وكان هذا البُرْنُس مِلكاً لعبد الله بن عمر، ثم أخذه ابن عون من ميراث أنس بن سيرين[٩٠] (تُوفي ١١٨هـ/ ٧٣٦م) وهو أحد أشقاء محمد بن سيرين،[٩١] ويذكر ابن عون أن أنس بن مالك نفسه كان يلبس الحرير.[٩٢] ويبدو أن ابن عون لم يكن يرفع ثيابه، فكانت تصل من الخلف إلى قدميه،[٩٣] وكانت قلنسوته كبيرة بشكل مُلفت،[٩٤] وربما أن هذا كان في ذلك الوقت من قبيل الأناقة المبتكرة.[٩٥] أما حذاؤه فلم تكن له حواف، أي على العكس من الزهاد الذين كانوا يرتدون أحذية لها حافتان، وربما أن هذا كان يمثل الشكل الأكثر أناقة.[٩٦] يبادر بكار بالقول أيضاً أن ابن عون كان يتجنب لبس *النِعال السِبتيَّة* (المدبوغة) على نحو خاص،[٩٧] وربما أنه كان يفعل ذلك لأنه يُروى أن النبي نهى عن لبسها.[٩٨] لم يكن ابن عون يقص شاربه، وكان يحافظ على وسطية طوله، وكان شعره يصل حتى منتصف أذنيه، وإذا رآه المرء ظن أنه لا ينتمي إلى هذه *الطبقة*؛ بمعنى أنه لا ينتمي لطبقة الورعيين، وكان ابن عون يداوم على الاتصال بالناس.[٩٩] كما كان يرتدي

---

(٨٨) الجاحظ (البيان) ٢١٣، ١٠ - ١١.

(٨٩) ابن سعد ٢٩، ٥ - ٧. غير أن هذه الوقائع لا يمكن فهمها تفصيلياً دائماً.

(٩٠) عنه راجع ابن سعد ٧؛ ١؛ ١٥٠، ١١، و٢٢ - ٢٤؛ خليفة (طبقات) ٥١٣ رقم ١٧٧٧.

(٩١) (المرجع السابق) ٧؛ ٢؛ ٢٩، ١١ - ١٣.

(٩٢) (تاريخ دمشق) ٣٢٦، ٢ - ٣.

(٩٣) ابن سعد ٢٩، ١٦ - ١٧.

(٩٤) (المرجع السابق) ٢٩، ٤ - ٥؛ فيما يتعلق بأيوب السختياني راجع أيضاً ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩٥) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٥، ٧٣٧ b، تحت Libas ضمن Salih al-Ali MM'I'I ١٣/ ١٩٦٦/ ٤٢٥.

(٩٦) طبقاً لعهد عمر كان على *أهل الذمّة* أن يلبسوا أحذية بحافتين (نوت Noth ضمن JSAI ٩/ ١٩٨٧/ ٣٠٣)؛ انظر أيضاً ٢-٢-٨-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩٧) ابن سعد ٢٩، ١٥ - ١٦؛ في ذلك أيضاً ٣-١-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩٨) راجع .Conc ٢؛ ٣٩٠، تحت *سِبْتِيَّة sibtiya*؛ أيضاً لان Lane (Lexicon) ١٢٨٨.

(٩٩) ابن سعد ٢٩، ٧ - ٩. عن موضة الشوارب راجع ٢-٢-٨-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

خاتماً من فضة مطعم بالأحجار الكريمة منحوت عليه ختم سليمان؛ أي ما يُعرف عندنا بنجمة داود،(١٠٠) وكان يشد بعض أسنانه بخيوط من الذهب،(١٠١) ويُروى أنه عندما اتهمه سفيان بن عيينة بحبه الجم للمال، فإنه رد عليه قائلاً بأن المال عظيم الفائدة له.(١٠٢)

يُروى أن ابن عون ترك عند موته ديوناً تُقدر بـ ١٠٠٠٠ دينار، ولما لم يجد المرء لديه نقوداً يسدد به دينه، تشبث بالمنزلين اللذين كان يمتلكهما في البصرة.(١٠٣) ويذكر بكار بن محمد أن ابنيه كانا يساومان على سعر كفن أبيهما؛ حتى أن زوجته اضطرت إلى المساهمة بملبغ من المال خاص بها.(١٠٤) غير أن هناك ملابسات في هذا الصدد؛ حيث يُروى أن الكفن كان باهظ الثمن، لا سيما أنهم اشتروه من مخازن أسرة ابن سيرين، الذين كانوا - كما نعرف - تجار أقمشة،(١٠٥) والذين يبدو أنهم كانوا من التجار الجشعين. وقد انتقل إرث ابن عون لهذه الأسرة وليس إلى أبنائه؛ لا سيما فيما يتعلق بالأمورالقانونية، حيث إن ابن عون كان قد أوصى بعد سداد ديونه بخمس ماله إلى والد بكار بن محمد، وذلك لتوزيعه على الفقراء والأغنياء من أقاربه،(١٠٦) ويُروى كذلك أن خادمه أزهر بن سعد السمان قد طاله شيء من هذا الإرث.(١٠٧) يبدو أن كل هذا الكلام عن سلوك ابن عون في الوصية في ماله قد قيل للتنويه إلى تمسكه بما جاء في القرآن من تحذيرات، فمثلاً في سورة البقرة آية ١٨٠

---

(١٠٠) (المرجع السابق) ٢٩، ٣ - ٤.

(١٠١) (المرجع السابق) ٢٩، ١٧ - ١٨.

(١٠٢) (المرجع السابق) ٢٩، ١ - ٢.

(١٠٣) (المرجع السابق) ٣٠، ١ - ٢، و٤ - ٦.

(١٠٤) (المرجع السابق) ٢٩، ٢١ - ٢٣.

(١٠٥) راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٩٤٧ b تحت *ابن سيرين Ibn Sirin*.

(١٠٦) (المرجع السابق) ٣٠، ٢ - ٣.

(١٠٧) ابن قتيبة (معارف) ٥١٣، ٥ - ٦؛ عنه راجع (ميزان) رقم ٦٩٦. وأنا أنطلق هنا من أن المقصود من هذا الشخص الذي يُدعى «أزهر» هو ذلك الذي كان يرسله ابن عون ليتبضع له عندما بلغ من الكبر مبلغاً (ابن سعد ٢٨، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له)؛ يرد اسم هذا الرجل على اعتباره من الثقات الذين ينقلون عنه، على سبيل المثال انظر المرجع السابق٧؛ ١؛ ١٤٦، ٦ - ٧. أما عبارة «*أوصى إلى*» التي ترد في النص فربما يكون المقصود بها أنه عينه منفذا لوصيته؛ غير أن هذه الفرضية غير واقعية بعد ما ذكرناه سالفاً. راجع دوزي Dozy (Suppl.) تحت *وصى* *w-s-y* ٢.

يرد أنه «إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف. . .»، وقد فهم الناس من هذه الآية فيما بعد قيمة الوصية تكون بجانب القدر المفروض من الميراث، ولكن الجميع اتفقوا أن ذلك لا يتم إلا بعد أن تُسدد ديون الميت إذا كان عليه دين.[١٠٨] يبدو أن هذه الصورة النموذجية لم تكن كل شيء، فيُروى أن ابن عون كان يشتكي عندما بلغ الهرم من أن الناس قد تركوه وحيداً، ذلك عندما عجز عن أن يغادر بيته؛ ذلك على الرغم مما يُروى عن أن أنس بن مالك كان يُوضع في مثل هذا العمر على ظهر الدابة ويخرج إلى الناس، علماً بأن ابن عون لم يصب بالهون على قدر ما أُصيب به أنس بن مالك.[١٠٩] ويرجع ذلك إلى أن ابن عون قد كُسرت قدمه أثناء نزوله من على درج السلم في منزله، مما جعل الأمر على غير ما يُرام بالنسبة له،[١١٠] لذلك كانت تعوزه مساعدة ابنيه. أحد هذين الابنين يذكره خليفة بن خياط على استحياء في «تأريخ»،[١١١] أما الابن الآخر فيرد ذكره مصادفةً لدى ابن سعد،[١١٢] غير أنه من المدهش أن ابن سعد لا يعتمد في ترجمته لابن عون على أحد هذين الابنين.

ليست لدينا معلومات عن المهنة التي كان يمتهنها ابن عون، وقد كان تأجير منزليه يدر له مالاً، وربما يكون قد تزوج من أسرة غنية، ويُروى عنه أنه قال بأن قليلين من *الموالي* في البصرة أولئك الذين حالفهم *الحظ*.[١١٣] غير أن حظ ابن عون في الحقيقة كان أقل كثيراً من حظ ابن سيرين، حيث إن الأخير استطاع دون عقاب أن يتزوج من امرأة من دم عربي أصيل، هذا على العكس مما وقع لابن عون، فعندما أقدم على مثل هذه الخطوة بعد مرور جيل من الزمان، فإن قتادة اعترض عليه وأمر *القاضي* بلال بن أبي بُردة بجلده،[١١٤] واضطر إلى تسريح زوجته التي كانت تنتمي إلى نفس قبيلة قتادة، غير أنه يمكن اعتبار هذا الإجراء الذي تعرض له ابن عون بالغ

---

(١٠٨) راجع (HW) ٧٩٧، تحت *وصيَّة Wasiya*.
(١٠٩) ابن سعد ٢٥، ١ - ٢.
(١١٠) (المرجع السابق) ٢٩، ١٩ - ٢١.
(١١١) (تاريخ [خليفة بن خياط]) [تحقيق أكرم ضياء العمري، الرياض ١٩٨٥] ١٨٧، ١٥.
(١١٢) راجع الصفحات السابقة تحت العنوان سالف الذكر في هذا الجزء من الكتاب.
(١١٣) الفسوي ٢؛ ٥٨، ٢ - ٤.
(١١٤) وكيع (أخبار) ٢، ٢٨، ٦ - ٨؛ الفسوي ٢، ٦٣، ١١ ١٣؛ أبو العرب (محن) ٣٢٦، ٣ - ٥. في ذلك أيضاً ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

القسوة مقارنة لما كان يحدث في مثل هذه القضايا في ذلك العصر.[١١٥] كان القاضي بلال يشعر بأنه متفوق عليه؛ فيُروى أن ابن عون قد أخطأ عندما نبه بلال إلى أنهما لم يتفقا على صيغة للطلاق، ذلك لأنه لم يكن من بلال إلا أن رد عليه قائلاً بأنه بالنسبة له لا يعدو كونه عبداً ولذا لا يجدر به أن يلقنه دروساً في القضاء.[١١٦] يُفترض أن هذا قد حدث بين عامي ١١٠هـ/٧٢٩م، وهو العام الذي تقلد فيه ابن أبي بردة القضاء، وعام ١١٧هـ/ ٧٣٥م، وهو أيضاً العام الذي تُوفي فيه قتادة، وكان ابن عون في ذلك الوقت قد بلغ سن الخمسين.

كذلك لا يمكن القول بأن ابن عون كان متمرداً أو أنه أصبح متمرداً، حتى ذكرياته التي سردها فيما يتعلق بعلاقته بابن الأشعث إبان شبابه توضح أنه لم يكن إلا بمثابة خطيب مكتوف الأرجل يخطب على المنبر وينشر على الناس وعوداً كبيرة لا يقدر عليها.[١١٧] نلاحظ كذلك أن ابن عون لم يذكر أبداً ذلك التحقير الذي ناله من قِبل ابن أبي بُردة،[١١٨] وكان ابن عون يرى بفظاعة موقف غيلان الدمشقي الناقد للحكام؛حيث أعلن عن تمنيه أن يرى غيلان مصلوباً على بوابة دمشق.[١١٩] يذكر لنا ابن عون أيضاً أن الشَعبي قد حذره من بيان بن سمعان ومغيرة بن سعد، وهما الشخصان اللذان أمر خالد القَسري بإعدامهما سنة ١١٩هـ/ ٧٣٧م.[١٢٠] كان ابن عون عثمانياً،[١٢١] ولهذا نجده دائماً مضطراً إلى نبذ أي حماس متمرد ضد الطبقة الحاكمة، فنراه يعلن رضاه عن أستاذه المدني قاسم بن محمد (تُوفي ١٠٧هـ/ ٧٢٥م)، وهو عم أبي بكر الصديق، لأن قاسم طلب المغفرة من الله لما قام به والده تجاه

---

(١١٥) كل القضايا المعروفة لنا من هذا النوع كلها وقعت في زمن مبكر (يودا Juda جوانب الموالي الاقتصادية والاجتماعية ١٨٠).

(١١٦) وكيع ٢؛ ٢٨، ١١؛ أبو العرب ٣٢٧، المقطع قبل قبل الأخير. ربما أن هذا لا يعدو كونه محاولة من الراوي إظهار ابن عون على أنه أفضل القضاة، وبذلك يحقق له بعض الظفر على معارضيه. من المعلوم أن الخلاف حول مسألة هل أن صيغة «*الطلاق البتة*» تُعتبر طلاقاً نهائياً أم رجعياً قد أدى في الموصل إلى قلائل في عام ١٢١هـ (الأزدي ، *تاريخ الموصل* ٤١، ١ - ٣)؛ عن هذه المسألة راجع شاخت Schacht (Origins) ١٩٥ - ١٩٧.

(١١٧) خليفة (تاريخ) ٧،٣٦٣ - ٨.

(١١٨) ابن سعد ٢٥، ٢٦ - ٢٨ ؛ أيضاً (تاريخ دمشق) ٣٥٧، ٩ - ١١ .

(١١٩) (تاريخ دمشق) ٣١٦، - ٦ - ٧؛ أيضاً ابن حنبل (مسند) ٢؛ ١٠٩، ١٤ - ١٥.

(١٢٠) الفسوي ٢؛ ٧٧٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له . من المعلوم أن الشعبي مات سنة ١٠٣هـ/ ٧٢١م؛ بينما كان الاثنان ما زالا يلعبان دوراً في ذلك الوقت.

(١٢١) ابن سعد ٢٤، السطر الأخير.

عثمان بن عفان.(١٢٢) ومما يلفت النظر أن هناك العديد من الروايات التي ينقلها خليفة بن خياط في *تأريخ* عن طريق ابن عون، وهي الروايات التي تحكي عن مقتل الخليفة عثمان،(١٢٣) والتي فيها يهاجم ابن عون مسلك محمد بن أبي بكر.(١٢٤) من المحقق أيضاً أن ابن عون قد دخل حيناً ما في خلاف مع بني أمية، فيروي أحد *موالي* سليمان بن علي العباسي أنه رآه - كما رأى أيوب السختياني (الذي مات عام ١٣١/٧٤٩) - من قبل مقيداً وملقى به على قارعة الطريق.(١٢٥) ويبدو أن هذا وقع مباشرة قبل انهيار الدولة الأموية،(١٢٦) ذلك لأنه يُروى أن سليمان بن علي أراد فيما بعد أن يكافئه هو ويونس بن عبيد بمبلغ مقداره ٢٠٠٠ درهم؛ غير أن ابن عون رفض؛ حيث أنه لم يرغب في أن يُقيِّد نفسه.(١٢٧) على الرغم من ذلك نرى أن ابن عون كان واضحاً في وقوفه في صف العباسيين إبان تمرّد إبراهيم بن عبد الله، وقد وشى به المعتزلة عند ذلك العلوي، ويُروى أنه غادر المدينة إلى أن استقرت الأمور،(١٢٨) بعدها أمر بإغلاق بوابات منزله التي تفتح على حارة مِربَد وأمر بعدم دخول أو خروج أحد منها.(١٢٩) أما بعد أن استعاد سلم بن قتيبة الذي كان سنة ١٣٢هـ قبيل استيلاء بني العباس على الحكم، حاكماً على المدينة، هذا المنصب لمدة شهرين سنة ١٤٦هـ/٧٦٣م،(١٣٠) فإن ابن عون تجرأ عليه بعض الشيء؛(١٣١)

---

(١٢٢) البلاذُري (أنساب) ٥؛ ٩٣، ٥- ٦. جوتين Goitein؛ (تاريخ بغداد) ٩؛ ٧٤، ١٤ - ١٥.

(١٢٣) ١٨٢، ١٩ - ٢١ (نقلاً عن ابن عُلية)؛ ١٨٧، ١٣ - ١٥؛ أيضاً الطبري ١؛ ٢٩٨٩، ١٥ - ١٧.

(١٢٤) (المرجع السابق) ١٨٩، ٤ - ٦. لا نعجب من أن موقفه هذا ربما يكون بمثابة معارضة منه ضد الفكر الكوفي (أبو زرعة، *تاريخ* ٥٠٥ رقم ١٣٢٥؛ الفسوي ٢؛ ٧٨٦، ٤ - ٦).

(١٢٥) (تاريخ دمشق) ٣٦٧، - ٥ - ٧.

(١٢٦) وعن المناسبة الممكنة في ذلك راجع ٢-٢- في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢٧) (تاريخ دمشق) ٣٥٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. يُذكر أن من أحضر له مال كان شخص يُدعى حُميد، وربما يكون المقصود به الداعي العباسي حميد بن قَحطَبة (*أخبار العباس* ٢١٩، المقطع قبل الأخير و٢٢١، ٢).

(١٢٨) ابن سعد ٢٧، ٤ - ٦ > الذهبي (تاريخ) ٦؛ ٢١٢، ٧ - ٩. للأسف لا نستطيع أن نتعرف على المكان الذي يحمل اسم «*القُريظية*» الذي يُروى أن ابن عون فر إليه، وربما أنه كان من المستوطنات اليهودية؟

(١٢٩) (المرجع السابق) ٢٧، ٨ - ١٠؛ راجع أيضاً الأزدي (تاريخ الموصل) ١٨٩، ٥ - ٦.

(١٣٠) خليفة (تاريخ) ٦٥٢، ١٤، و٦٧٥، ٢؛ عن فترة حكمه الأولى انظر المرجع السابق ٦١٠، ١١ و٦١٥، ٩ - ١٠، أيضاً ٦٢١، ٤.

(١٣١) ابن سعد ٢٧، ٢٣ - ٢٥. أرى أن الكلمة ينبغي أن تُقرأ بـ «على» وليس بـ «علَيّ»، وبذلك يكون =

ذلك على الرغم مما يُروى أن نجل سلم قد درس على يديه الحديث.[١٣٢] كذلك يُروى أنه عندما مات ابن عون فإن رئيس شرطة حاكم المدينة في هذا الوقت[١٣٣] صلى عليه صلاة الجنازة.[١٣٤]

كان ابن عون يرفض العقيدة القدرية رفضاً باتاً، ونظراً لأنه عايش أحداث سنة ١٤٥هـ، فإنه يستطيع تقدير عواقب هذه العقيدة، ونظراً كذلك لأنه عاش عمراً بعد صاحبيه اللذين ذكرناهما سابقاً، فإن موقفه تجاه هذه العقيدة ازداد رسوخاً ولاقى تقبلاً أفضل لدى جمهور البصرة. هكذا نجد مثلاً أن أسطورة مَعبَد الجُهني التي نسجها من قبله يونس بن عبيد قد قام ابن عون بتوسعتها، حيث قال بأن مَعبد أغره رجل حديث العهد بالإسلام ينحدر أصله من *الأساورة*.[١٣٥] يبدو أيضاً أن ابن عون قد استخدم الأحاديث النبوية المعارضة للفكر القدري، فنراه يروي حديث يقول بأن الله خلق الجنة والنار منذ الأزل على نحو ما خلق الناس المقدر لهم هذه الجنة أو تلك النار.[١٣٦] يرجع ابن عون هذا الحديث لابن سيرين، الذي يروى عنه أيضاً أن الزنى مقدر كذلك منذ الأزل، علماً بأن هذا الذنب كان حديث في القدر منذ زمن بعيد.[١٣٧] أما فيما يتعلق بالسلوك الذي ينبغي اتباعه تجاه القدرية، فإن ابن عون يوصي باتباع ما جاء في الآية ٦٨ من سورة الأنعام: «... وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلاَ

= الضمير «إنه» متعلق بابن عون. فهذه القراءة تبدو لي أيسر من تلك التي اقترحها ساخاو Sachau. وأرى بعدم إمكانية ثبوت القول بأن هذه القصة قد وقعت في فترة حكمه الأولى، غير أن هذا القول يمكن التصديق به بالنظر إلى السياق التاريخي بأكمله وكذلك بالنظر إلى السن الطاعن الذي بلغه ابن عون.

(١٣٢) (تاريخ بغداد) ٩؛ ٧٤ رقم ٤٦٥٨.

(١٣٣) عقبة بن سلم بن نافع، أي أنه ليس المقصود منه ابن سلم بن قتيبة. راجع الطبري ٣؛ ٣٥٩، ٩ و٣٦٦، ١٩ - ٢٠.

(١٣٤) ابن سعد ٣٠، ٧ - ٩.

(١٣٥) (المرجع السابق) ٢٧، ١ - ٣؛ في ذلك أيضاً العدد التذكاري ماير Meier ٦٢ - ٦٤ و٧٦.

(١٣٦) (تاريخ دمشق) ٣١٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ حيث يدور الأمر حول صيغة من صيغ هذا الحديث النبوي، الذي تناولته أيضاً في كتابي (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ٣٩ - ٤١. عن أبعاد هذه القضية راجع ٢-٢-٦-١-٩ في هذا الجزء من الكتاب، والعدد التذكاري (Abel) ١٢٤ - ١٢٦.

(١٣٧) الآجوري (كتاب الشريعة) ٢١٩، - ٧ - ٩؛ كذلك كتابي (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ٩٥، و ١- في الجزء الأول من هذا الكتاب. كذلك فإنه أورد موقف ابن سيرين تجاه مسألة القدر (راجع ابن سعد ٧؛ ١؛ ١٤٣، ٢٤ - ٢٦).

تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ».[١٣٨] يُذكر أن ابن عون نفسه كان يتبع هذا المسلك، فيُروى أنه لم يلقِ السلام على القدرية عندما كان يمر بهم،[١٣٩] وربما أنه كان أول من سلك واعياً مسلك المقاطعة هذا، وربما أن ذلك كان - بعد سنة ١٤٥هـ ؟- ، فهذا المسلك لم يُروَ عن أحد غيره، باستثناء أن صاحبيه السالف ذكرهما كانا يقومان بذلك مع عمرو بن عبيد فحسب.[١٤٠] لا نعرف كثيراً عن موقف ابن عون تجاه عمرو بن عبيد، فيُروى فقط أنه كان يستشيط غضباً عندما كان يُذكر اسمه في حضرته،[١٤١] وأنه اتهمه بتدليس الحديث،[١٤٢] لذلك فكان يساند كل إنسان يطعن في حديث عمرو بن عبيد.[١٤٣]

ربما يكون بعض ما سبق سرده نوع من الإسقاط، فيبدو أن ابن عون قد روى عن والد عمرو بن عبيد، وهو عبيد بن باب،[١٤٤] ويمكن لنا أن نستوثق - إجمالاً لا تفصيلاً - من أن النمط الذي اعتاد المرء تقييم ابن عون طبقاً له يعبر فعلاً عن موقف الرجل، لا سيما فيما يتعلق بسنين عمره الأخيرة. يُنسب لابن عون كذلك إيمانه بالمصير الآمن لكل المسلمين،[١٤٥] من ناحية أخرى كان ابن عون ينوه دوماً إلى أن على المرء ألا يعتد بمقدار أعماله، فالمرء لا يعلم هل تقبّلها الله منه أم لا.[١٤٦] غير أننا نتوجس من أن ذلك ما هو إلا بمثابة اسقاطات على بعض آراء ابن عون خاصةً فيما يتعلق ببعض ما قاله عن الحسن البصري، من ذلك ما يُروى مثلاً أنه سبق رجاء

---

(١٣٨) (حلية) ٣؛ ٤١، ٣ - ٥.

(١٣٩) ابن سعد ٢٥، ٥.

(١٤٠) فيما يتعلق بذلك راجع أيضاً (أبو زرعة ، *تاريخ* ٤٦٨ رقم ١٢١٠ = *تاريخ بغداد* ١٢؛ ١٧٣، ١٣ -١٥ = *تاريخ دمشق* ٣٦٢، ٣ - ٥).

(١٤١) عبد الله بن أحمد بن حنبل (كتاب *السُنَّة*) ١٣١، ١٤ - ١٦؛ (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٣، ١٧ - ١٩؛ شبيه بكذلك (حلية) ٣؛ ٤٠، - ٥ - ٧.

(١٤٢) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨١، ٢٠ - ٢٢.

(١٤٣) الفسوي ٢؛ ٢٦١، ٤ - ٦ = (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٧، ١٨ - ٢٠ = الدارقطني ٢١ - ٢٢ رقم ٦ (مع تفاصيل أخرى عن هذه المسألة الفقهية معرض الحديث). راجع أيضاً ابن وضاح (كتاب البدع) ٩؛ ١٦-١٧.

(١٤٤) راجع ٢-٢-٦-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٤٥) ابن سعد ٧؛ ٢؛ ٣ - ٤؛ (حلية) ٣؛ ٤١، ٨ - ٩؛ تحت ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٤٦) (تاريخ دمشق) ٣٦٤، ٤ - ٦.

بن حيوة (تُوفي ١١٢هـ/ ٧٣٠م) في رفض أية شبة تتهم الحسن البصري *بالقدرية*؛[١٤٧] بل أكثر من ذلك، إذ يُروى أنه سمع كلاماً من الحسن البصري يعبر به عن نبذه القاطع لهذه العقيدة.[١٤٨] على الرغم من ذلك نجده ينقل ما ذكره ابن سيرين ناقداً من أن القدرية أغروا الحسن البصري بكلمات معسولات.[١٤٩] لم يكن ابن عون يرى إعجازاً في العلم الذي أتى به الحسن البصري؛ إذ إن الأخير لم يتفوق عليه في شيء إلا في زهده في الدنيا،[١٥٠] وكان ابن عون منبهراً باتقان الحسن للغة العربية، حتى أنه كان يضاهيها بلغة رؤبة [بن العجّاج].[١٥١]

٢-٢-٧-١-٤ سُليمان التَيمي

أصغر شخص في المجموعة كان أبو مُعتمِر سليمان بن طرخان التيمي، المتوفى في ذي القعدة لسنة ١٤٣هـ/ فبراير ٧٦١م،[١] وربما أنه مات في سن الثالثة والسبعين،[٢] وهو مولى من موالي مُرَّة ابن عُباد؛ غير أنه أقام في البصرة فيما بعد عند تيَم، الذي كانت تربطه بهم علاقة قرابة من ناحية الأم، ومن هنا تأتي نسبته بالتيمي.[٣] يبدو أن

---

(١٤٧) أبو زرعة (تاريخ) ٦٨٣ رقم ٢٠٨٥.

(١٤٨) الفسوي ٢؛ ٤٤، - ٤ - ٥.

(١٤٩) (المرجع السابق) ٢؛ ٤٧، ٧ - ٩.

(١٥٠) (المرجع السابق) ٢؛ ٥٠، ٦ - ٨؛ أيضاً ما ورد سابقاً فيما يتعلق بتعامل الحسن مع الحديث، وحول ما نقله عن الحسن انظر على سبيل المثال المرجع السابق ٢؛ ٤٣، ٦ - ٨، و٤٥، ٦ - ٨.

(١٥١) (المرجع السابق) ٢؛ ٥١، ٨ - ٩.

(١) لا يَرِد هذا التاريخ الدقيق إلا في تَذْكرة الحُفَّاظ للذهبي = TH ١٥٢، ٦ - ٧. أما باقي المراجع فلا تورد إلا السنة فحسب (ابن سعد ٧؛ ٢؛ ١٨، ١٥؛ خليفة، *تاريخ* ٦٤٥، ٤ إلخ). وقد ذكر خليفة (طبقات) ٥٢٦، ٧ - ٨ أيضاً إمكانية أن يكون ذلك في عام ١٤٤هـ.

(٢) ويورد ابن سعد في طبقاته (٧؛ ٢؛ ٢٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ راجع أيضاً أبو زرعة، *تاريخ* ٢٩٨ رقم ٥٢٢) أن سليمان كان أصغر سناً من ابن عون ذلك الذي يبدو أنه وُلد سنة ٦٦ هـ.، راجع أيضاً ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب. والمعلومة الواردة عند الذهبي بأنه عاش ٩٣ سنة لا يمكن أن تتفق هنا إلا إذا افترضنا وقوع خطأ في الكتابة حيث أُستبدل رقم ٧٣ بـ ٩٣.

(٣) خليفة (طبقات) ٥٢٦ رقم ١٨٣١؛ على نحو مختصر لدى ابن سعد ٧؛ ٢؛ ١٨، ٩ - ١٠ > الفسوي ٢؛ ١٣٠، ٣؛ في ذلك أيضاً السمعاني (أنساب) ٣؛ ١٢٤، ٨ - ١٠. ربما يكون المقصود «عبيد» وليس «عباد» (عن مُرَة بن عبيد راجع مثلاً ابن دريد، *إشتقاق* ٢٤، ١ - ٢). أما نسبته بـ«القيسي» فلا ترد إلا في المصادر المتأخرة (تذكرة الحُفَّاظ ١٥٠، - ٥؛ كذلك ميزان رقم ٣٤٨١، لكن فقط كنسبة إضافية؛ عند السمعاني، أنساب ٣؛ ١٢٤، ٥ بتحفّظ).

أباه كان تركياً، ويبدو أنه وقع أسيراً في أيدي المسلمين؛ غير أنه كان له حسب ونسب في أهله،[٤] لذلك نلاحظ أن اسم هذا الأب دائماً ما يذكر في المصادر. كان سليمان متزوجاً بابنة فضل الرقاشي، ومنها أنجب ابنه مُعتمِر، الذي لعب دوراً هاماً في مجال رواية الحديث في البصرة،[٥] وكان لسليمان زوجة أخرى يرد ذكرها في المصادر.[٦] لا نعرف شيئاً عن المهنة التي كانت يمتهنها سليمان، غير أنه يرد في أحد المصادر أنه ظل يعمل إماماً طيلة ٤٠ عاماً،[٧] لكن السؤال ما يزال يطرح نفسه عن ما إذا كان راتب الإمامة يكفي للمعيشة. يبدو أن سليمان كان يمتلك منزلاً، وعندما انهار هذا المنزل أضطر إلى الإقامة في خيمة كبيرة (*فُسطاط*، *قُبَّة*)، وظل يقيم بها لمدة ٣٠ سنة.[٨] ومما لفت الأنظار إليه في البصرة هو أنه كان ينشط من أجل علي بن أبي طالب،[٩] حيث نتعرف على ذلك من خلال روايته عن سلمان الفارسي،[١٠] ومن خلال نشره لقصة حياته.[١١] على الرغم مما يُروى أنه درس على يد عكرمة، ذلك عندما قدم عكرمة إلى البصرة، إلا أنه انصرف عن حضور دروسه عندما لاحظ أن عكرمة قطع ذات مرة مجلسه وجعل ينصت لأنشودة كانت يُتغنى بها.[١٢] كان أيوب

(٤) من المعروف أن «*طرخان*» لقب للنبلاء في بلاد ما وراء النهر قديماً (راجع بيتيش Petech ضمن العدد التذكاري Gabrieli ٦٢٦؛ أيضاً يودا Juda، *الموالي* *Mawali* ٨١)؛ كان هؤلاء معافين من دفع الضرائب، وكان لهم الحق في الوقوف يساراً بجانب عرش الحاكم (دورفر Doerfer، *تأثيرات تركية ومنغولية في الأدب الفارسي الحديث* Tuerkische und mongolische Elemente im Neupersischen ٢؛ ٤٦٠ - ٤٦٢ رقم ٨٧٩). بهذا الاسم كان يلقب أيضاً بعض الحكام في هذه المنطقة (فراي Frye ضمن Harvard Journal of Asiatic Studies ١٤/ ١٩٥١/ ١٢٤ - ١٢٥؛ راجع أيضاً التهايم Altheim، *Geschichte der Hunnen* ٣؛ ١٠).

(٥) راجع ٢-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب. هذا الشخص وُلد سنة ١٠٦ هـ (ابن سعد ٧؛ ٢؛ ٤٥، ١٨). من هنا يتضح عن قرب أن سزكين Sezgin وضع عاماً مبكراً جداً (٤٦هـ/ ٦٦٦م) لمولد الأب في *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums*.

(٦) (حلية) ٣، ٢٩، السطر الأخير.

(٧) (المرجع السابق) ٢٩، ٩.

(٨) (المرجع السابق) ٣٠، - ٨ - ١٠.

(٩) ابن سعد ١٨، ١٣ - ١٤.

(١٠) الطبري ١؛ ٩١، ٣ - ٥ (في خلق آدم)؛ ١؛ ٤١١، ١٢ - ١٤؛ كذلك كتابي (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ٣٦، هامش ٩٣.

(١١) الفسوي ٣؛ ٢٧٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(١٢) ابن قتيبة (معارف) ٤٥٦، ٥ - ٧؛ هذا كان أيضاً رد فعل يونس بن عبيد.

السختياني يشمئز من الموقف البارد الذي اتخذه سليمان تجاه عثمان بن عفان،(١٣) على الرغم من ذلك فإن الروايات التي ينقلها عن مقتل عثمان قد حدّت من تعاطف الشيعة معه.(١٤) يُذكر لسليمان تأليفة لكتاب في السيرة النبوية، التي حصل الخطيب البغدادي على إجازة لها،(١٥) ويبدو أن هذا الكتاب لم يصمد مع مرور الزمن أمام سيرة ابن إسحاق، ولكن هذا لم يمنع أنه سلك طريقه مرة أخرى إلى بلاد الأندلس، وكان ذلك في نقطة زمنية مختلفة؛ إذ حدث إبان النصف الثاني من القرن الخامس الهجري.

ابن خير (فهرسة) ٢٣١، ٣ - ٥؛ الذي يورد *رواية* شرق إيرانية، وهذا يعني أن العمل واصل وجوده هناك، علماً بأن النسخة في فيينا والتي يعتمد عليها كريمر Kremer في تحقيقه لكتاب الواقدي (المغازي)، (Bibl. Indica, Calcutta ١٨٥٥) تحتوي بداية من تابع ١٦٠ (= لدى كريمر ٣٦٠، - ٥ - ٧) على إضافة موضوعة من كاتب آخر، حيث تشير عبارة موجودة على صفحة العنوان إلى اقتباسها من كتاب سليمان التيمي (المقدمة، ٥ - ٦؛ في هذا الصدد م. جونز M. Jones في مقدمة النسخة التي نشرها، ص ٧). غير أننا نتشكك كثيراً في مصداقية هذه النسبة لسليمان (في هذا الصدد جرار M. Jarrar، قصص الأنبياء في الأندلس الإسلامية Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien ٧٨ - ٨٠). أما سزكين فيرى بإمكانية العثور على شذور منه في تاريخ الطبري أو في صحيح البخاري. غير أن ما يورده الطبري خاصة فيما يتعلق بالروايات التي تتحدث عن مقتل عثمان هي متأخرة جداً بالنظر إلى *كتاب المغازي*؛ حيث لا يتبقى فيما عدا ذلك إلا الاقتباسات الواردة في ١؛ ١٢٧٨، ١٢ - ١٤، وربما يلحق بذلك أيضاً ١؛ ١٢، ١ - ٣. أما في باب المغازي في كتاب البخاري فإننا لا نجد ذكراً لسليمان التيمي إلا على نحو ما يُذكره غيره من المحدثين (إلى حد ما في باب ٨ أو باب)، علاوة على ذلك لا يمكن الحزم - ولو مؤقتاً - في مسألة أصل هذه العبارات. وقد أورد سليمان أيضاً قصة المعراج (البيهقي،

---

(١٣) راجع النص ضمن ZDMG ١٣٦/ ١٩٨٦/ ٥١٩.

(١٤) خليفة (طبقات) ١٨١، ٧ - ٩؛ الطبري ١؛ ٢٩٦٣، ١ - ٣ و٣٠٠٦، ١ -٣. هذا على عكس ما توروده الرواية التي تحكي عن سلوك عمر بن الخطاب تجاه فاطمة الزهراء، راجع البلاذري (أنساب) ١؛ ٥٨٦، ١ - ٣ **حميد الله** [مُحقق *أنساب الأشراف* ، دار المعارف، مصر ١٩٥٩ (مراجعة الترجمة)]

(١٥) سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* Geschichte des arabischen Schriftentums ١/ ٢٨٥.

دلائل *النبوة* ٢؛ ١١٣، ٥ - ٧). علماً بأن كل ما يُروى عن سليمان يأتي عن طريق ابنه مُعتمِر، الذي يُعد أيضاً الراوي الأول في الرواية لدى ابن خير.

بذلك تكون الأجيال قد نظرت إلى سليمان على اعتباره أكثر من مؤرخ، وذلك بسبب ورعه، فيُروى أنه كان مثل ابن عون يصوم صيام داود؛ أي يصوم يوماً ويفطر آخر.[١٦] كما يُذكر أنه ذات مساء قام مع ابنه مُعتمِر يجوب في مساجد المدينة وجعل يصلي صلاة في كل مسجد.[١٧] يُقال عنه أيضاً أنه ظل أربعين سنة لا ينام الليل ولا يجامع النساء، فكان يصلي الصبح بوضوء العشاء. أما *الخطيب الكوفي* رقبة بن مصقلة (تُوفي ١٢٩هـ/ ٧٤٧م) فقد رأى الله في المنام وهو يبارك بيت سليمان.[١٨] يظهر سليمان عند أبي نعيم على اعتباره نموذج *العابد* الحق؛[١٩] حيث يعده ابن النديم من بين *الزُهَّاد*.[٢٠] يُروى عنه كذلك أنه كان سخياً في إعطاء الصدقات،[٢١] وكان يعود المرضى، ويمشي في الجنائز،[٢٢] وكان يشمئز من كل أنواع *النبيذ*، حتى ذلك النوع الذي أحله فيما بعد بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد وسفيان الثوري.[٢٣] كانت النساء بالنسبة لسليمان الفتنة الأكبر.[٢٤] وقد نُقل عنه روايته للحديث النبوي المشهور الذي له تقدير بالغ في أوساط الزهاد، وهو الحديث الذي

---

(١٦) (حلية) ٣؛ ٢٨، ١٦ - ١٧.

(١٧) ابن سعد ٧؛ ٢؛ ١٨، ١١ - ١٣.

(١٨) الأشعري (مقالات) ٢١٤، ١٠ - ١٢؛ يُلاحظ أن ذكر هذه القصة في هذا الموضع يرجع إلى أن المرء يريد من ذلك استنتاج تشبيه الله بمخلوقاته كما كان يقول به رقبة. عن هذا الشخص راجع الجاحظ (بيان) الفهرست دون ذكر الاسم؛ (تهذيب التهذيب) ٣؛ ٢٨٦ - ٢٨٧ رقم ٥٤١؛ ماسينيون Massignon (Essai) ٢؛ ١٧٠؛ أيضاً ٢-٢-٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) (حلية) ٣؛ ٢٨، ١ - ٣، والمقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له ؛ في هذا الصدد الفسوي ٢؛ ٢٦٨، ١ - ٢، كذلك القصيدة عند الخطيب البغدادي (*شرف أصحاب الحديث* ٧٢، ١٤، وقد استقى ابن الجوزي هذه الصورة (*صفة الصفوة* ٣؛ ٢١٨ - ٢٢٠).

(٢٠) (فهرست) ٢٣٥، ١٥.

(٢١) (حلية) ٣؛ ٢٨، - ٦ - ٧.

(٢٢) (المرجع السابق) ٢٨، ٥.

(٢٣) راجع الحديث المروي عنه في (حلية) ٣؛ ٣٦، ٩ - ١١، كذلك ٣٢، ١ - ٣، و٣٣، ١٠ - ١١؛ في هذا الصدد أيضاً ٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب و ٢-١-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٤) راجع الحديث في المرجع السابق ٣٥، - ٧؛ كذلك السهروردي (عوارف المعارف)، ترجمة جراملش Gramlich § ٢١. ٦.

يقول فيه النبي بأن «الشرك في أمتي أخفى من دبيب النملة [السوداء في الليلة الظلماء] على الصفاة، [. . .] بين العبد والكفر ترك الصلاة.»(٢٥)

يبلغ مجموع ما رواه سليمان من أحاديث ٢٠٠، (٢٦) غير أنه يُتهم بالتدليس في الإسناد، (٢٧) وعلى الرغم من ذلك يُنعت بالعناية في تجميع الأحاديث. يُروى عنه عدم سماحه بتدوين الأحاديث أثناء حلقة الدرس، ويُذكر عنه أنه لم يزد في المرة الواحدة عن رواية خمسة أحاديث حتى لا يثقل على الحضور. (٢٨) يُروى كذلك أنه عندما عُرضت عليه صحيفة جابر بن عبد الله الخزرجي فإنه لم يقبلها، (٢٩) ذلك لأنه لم يكن أحد يمتلك أحقية النقل عنها. (٣٠) من ناحية أخرى نقرأ أنه كان أيضاً يستعين بالتدوين الخطي للأحاديث، (٣١) ودائما ما نقرأ اسمه ضمن أسانيد الأحاديث التي تهاجم القدرية، (٣٢) ويُقال عنه إنه لم يكن يروي لأحد من تلاميذه أي حديث حتى يقروا بأن الزنى مقدر منذ الأزل. (٣٣) على الرغم من ذلك فقد كان على قناعة تامة بأن الله لا يفعل الشر، على الرغم من أن هذا المبدأ هو نفسه يتبناه القدرية أنفسهم لإثبات عقيدتهم. (٣٤) روى سليمان أيضاً حديث النبي الذي طبقاً له فإن الله يدخل الجنة كل من لم يشرك به شيئاً، على الرغم من ذلك فلا يصح للمرء أن يصرح بهذا الحديث حتى يتنافس الناس في فعل الخيرات. (٣٥)

---

(٢٥) (المرجع السابق) ٣؛ ٣٦، - ٤ - ٦؛ في هذا الصدد أيضاً عالم أفكار المُحاسبي ٤٦. [هذان حديثان في البخاري. (مراجعة الترجمة)]

(٢٦) الذهبي، تَذكرة الحُفَّاظ ١٥١، ٣. هناك بعض الأمثلة على ذلك في (حلية) ٣؛ ٣٣، - ٥ - ٧.

(٢٧) *التدليس*؛ (ميزان) رقم ٣٤٨١.

(٢٨) البخاري ٢؛ ٢؛ ٢٠ - ٢١ رقم ١٨٢٨.

(٢٩) ابن سعد ٧؛ ٢؛ ١٨، ١٤ - ١٦ = الفسوي ٣؛ ١١، ٩ - ١٠.

(٣٠) سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٨٥.

(٣١) عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٠٢. في ذلك أيضاً ابن حنبل (علل) ٢١٨ رقم ١٣٦٢ (؟).

(٣٢) راجع الأمثلة في كتابي (بين الحديث والكلامية zwischen Hadith und Theologie) ٤٣، ٧٨، ١٦٧، وربما أيضاً ١٤٤ - ١٤٥. في هذا الصدد أيضاً العدد التذكاري Meier ٧١.

(٣٣) (حلية) ٣؛ ٣٣، ١ - ٣؛ في هذا الصدد أيضاً كتابي (بين الحديث والكلامية zwischen Hadith und Theologie) ٩٣. هناك نوع من التضاد للجهميَّة ينطوي على مفارقة تاريخية في المرجع السابق ٣٣، ٨.

(٣٤) (المرجع السابق) ٣٣، ١٦ - ١٧.

(٣٥) (المرجع السابق) ٣٤، ٤ - ٦؛ كذلك الخطيب (شرف) ٩٠، رقم ١٩٥. لذلك وصفه الزاهد غلام خليل بالمرجئي (ماسينيون Massignon، *Essai* ٢؛ ١٦٨؛ كذلك ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

يُروى عن سليمان أيضاً أنه رفض الصلاة خلف أحد القدرية،[٣٦] وتشهد ترجمته على جديته في هذه المسألة. انتقل سليمان من بني المرة إلى بني تيم، ذلك لأن بني المرة طردوه من حيهم لما رأو من تجهمه حيال العقيدة القدرية، على العكس من ذلك فقد جعل منه بني تيم إماماً.[٣٧] ولو صح ما قيل إنه استمر إماماً لمدة ٣٠ سنة، فينبغي افتراض أن ذلك وقع بعد موت الحسن البصري، وربما يكون هذا قد وقع متأخراً عن ذلك. وحتى بعد زواجه من ابنة فضل الرقاشي لم يصبح سليمان متشدداً، على العكس من ذلك إذ يذكر ابن حزم أن الاثنين كانا صديقين.[٣٨] ويزعم أهل الاعتزال أن سليمان أقر بأن مسمى «القدرية» لم يضعه أصحاب المذهب أنفسهم؛ بل خُلع عليهم وأعانهم على ذلك الحكام لمناهضة المدافعين عن حرية الإرادة، وزاد الطين بلة عندما أصبح المرء ينعتهم بدلاً من ذلك بـ«*المُجبرة*».[٣٩]

٢-٢-٧-١-٥ أبو عَمرو بن العلاء

كل مناهضي عمرو بن عبيد الذين تناولناهم سابقاً ينحدرون من طبقات غنية، ويبدو أنهم كانوا أكثر ثراءً منه؛ غير أنهم كانوا متساوين معه في مسألة أنهم جميعاً كانوا من الموالي. تفوق عليه هؤلاء بأنه كان لعائلاتهم حظاً أوفر من أجل انطلاقة أفضل، علاوة على ذلك فقد كان ابن سيرين أستاذاً لهم، ذلك الرجل الذي كانت له مكانته عند الطبقة الغنية. حقاً إن هؤلاء قد تلقوا العلم أيضاً على يد الحسن البصري؛ إلا أنهم كان لا يروقهم توجهه التزهدي ذو الصبغة القدرية. ويبدو أن تعارضه معهم لم يكن سببه الكثير من المفاهيم الدينية المتباينة التي كانت تتلاقى مع بعضها بعضاً عند تلاميذ الحسن البصري، فالمصادر هي وحدها التي تميل إلى عرض الحسن على اعتباره من السلفية، ويبدو أنه لا بُد من الرجوع إلى زمن الحسن البصري نفسه، حيث يمكن القول بأن عمرو بن عبيد وحده هو من يمكن اعتباره التلميذ الحقيقي لذلك الرجل.[١]

---

(٣٦) (المرجع السابق) ٣٣، ١٣ - ١٤.
(٣٧) ابن خير (فهرسة) ٢٣١، ٤ - ٥.
(٣٨) (نقط العروس) ٢٤٦، ٢١ - ٢٣.
(٣٩) القاضي عبد الجبار (فضل) ٣٤٥، ٢ - ٤، و(مُغْني) ٨؛ ٣٣٢، ٨ - ١٠؛ غير أن كلا الموضعين متهالكين ومغلوطين. مانكديم Mankdim مجهول التصنيف تحت SUH ٧٧٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له. في هذا الصدد كتابي (بين الحديث والكلامية zwischen Hadith und Theologie) ١٢٥، والمتضمن لاستنتاج غير دقيق. هذه القصة تُنسب إلى عثمان الطويل.
(١) وهذا ما تفسره أيضاً الرواية - وإن كان يعتريها عدم الدقة التاريخية - التي تقول بأن ابن سيرين لم تكن تربطه بعمرو أية علاقة (ابن وضَّاح، *كتاب البِدَع* ٩؛ ١٥).

تتغير الصورة إذا توجهنا نحو تناول شخصية أبي عمرو بن العلاء، ذلك النحوي ومقرئ القرآن (تُوفي تقريباً عان ١٥٤هـ/ ٧٧٠م). كان ابن العلاء عربياً أصيلاً، فهو من بني مازن، وكان أيضاً يسكن حيهم في أي مدينة نزل فيها.[٢] ليس هناك ما يجمع بين ابن العلاء وبين الحسن البصري، فقد كان يقرأ القرآن على نحو مختلف عنه.[٣] كان نسبه واشتغاله بالنحو سبباً في اختلاطه بالحكام، فكانت له علاقات مثلاً بالقضاة بلال بن أبي بردة وسوار بن عبد الله[٤] وببني العباس من أمثال سليمان بن علي؛ أول حاكم عباسي على البصرة،[٥] وكانت له علاقة أيضاً بيزيد ابن الخليفة المنصور.[٦] كان منزله في البصرة يقع خلف منزل جعفر بن سليمان، وهو من أبناء سليمان بن علي.[٧] كانت آخر زيارة لابن العلاء هي تلك التي قام بها لعبد الوهاب بن إبراهيم، ابن شقيق المنصور، الذي كان أيضاً حاكماً على بلاد الشام،[٨] ولما سبقته المنية في الكوفة وهو في طريقه إلى دمشق فإن الحاكم هناك - محمد بن سليمان، وهو ابن آخر لسليمان بن علي - صلى عليه صلاة الجنازة.[٩] مات ابن العلاء بعد عقد من الزمان مر على موت عمرو بن عبيد، لكن يبدو أنه بلغ سناً لم يبلغها عمرو بن عبيد. يذهب المرزباني بعيداً فيعده ضمن *التابعين*.[١٠] أُشتهر ابن العلاء بالقناعة[١١] - غير أن مثل هذه الصفة غير متوقعة من رجل مثله ينحدر من

---

(٢) وكيع (أخبار) ٢؛ ٨٤، ١٠ - ١١؛ عن نسبه راجع ابن حزم (جمهرة) ٢١٢، - ٦ - ٨. يمكن في سيرته بوجه عام الاكتفاء بالإشارة إلى ما أفاض به بلايشر R. Blachere ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١، ١٠٥ - ١٠٦.

(٣) وقد جمع أبو علي الحسن بن إبراهيم الأهوازي (تُوفي ٤٤٦هـ/ ١٠٥٥م) نقاط الاختلاف بين القراءتين، وهناك تحقيق لهذا التجميع قام به عمر يوسف حمدان. وعن قراءة ابن العلاء راجع أيضاً سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٩/ ٤١ - ٤٢، وهناك تحليل لمصادر هذه القراءة قام به بيلاّ Pellat (Milieu) ٧٦ - ٧٨؛ أيضاً ما صدر حديثاً لمحمود حسني ضمن (دراسات) ١٢/ ١٩٨٥، عدد ٣/ ٨٥ - ٨٧.

(٤) وكيع ٢؛ ٣٥، ٨ و٨٤، ١٠ - ١١؛ عن سوار بن عبد الله راجع ٢-٢-٣-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥) القفطي (إنباه) ٤؛ ١٢٧، ١٣ - ١٤.

(٦) ابن النديم (فهرست) ٥٦، ٥ - ٦.

(٧) الجاحظ (بيان) ١؛ ٣٢١، ٥.

(٨) ابن خلكان (وفيات الأعيان تحقيق إحسان عباس) ٣؛ ٤٦٩، ٤ - ٥.

(٩) القفطي (إنباه) ٤، ١٣٠، ٢ - ٣.

(١٠) (نور القبس) ٢٥، ١٩.

(١١) (المرجع السابق) ٢٦، ١ - ٣، و٣٧، ٦.

سلالة أصيلة، وربما أنه أُشتهر بذلك بسبب هذه المرحلة المؤقتة التي نهج فيها ابن العلاء منهج النُسَّاك؛ حيث يُروى أنه في هذه المرحلة قام بحرق كل كتاباته.(١٢)

رواية أن ابن العلاء كان له سلوك ناقد تجاه عمرو بن عبيد يبرزها على الأخص تلميذه الأصمعي ذلك المعروف بسلفيته الحادة (تُوفي ٢١٣هـ/ ٨٢٨م ؟)، الذي ربما يكون هدف من خلال ذلك إلى مجابهة التوجه القدري الذي كان سائداً آنذاك، والذي كان قد وقع في أسره النحويون البصريون.(١٣) على كلٍ فقد درس ابن العلاء الحديث - كما رأينا - على يد عبد الله بن عون،(١٤) ويقص لنا ابن العلاء أن المحدث البصري جرير بن حازم (تُوفي ١٧٠هـ٧٨٦م)،(١٥) والذي كان قد مر على ابن العلاء في صحبة حماد بن زيد (تُوفي ١٧٩هـ/ ٧٩٥م)(١٦) قد استاء كثيراً من محتوى رقعة أعطاها له أبو عمرو، فيُروى أن جرير قال لهم بأن الكلام الموجود على *الرُقعة* يرجع لعمرو بن عبيد،(١٧) لكن للأسف لم يرَ الأصمعي أنه من الضروري البوح بسبب استياء جرير.

هذا مختلف عما في القصة الثانية التي تُنسب إليه والتي لها أيضاً انتشار واسع،(١٨) **ففي هذه القصة تتضح الحُجة الفقهية؛ غير أنها لا تخلو من مادة قصصية.** في هذه القصة يتم الهجوم على تفسير اعتزالي لموضع من مواضع القرآن؛ إلا أن الراوي هنا لا يذكر صراحةً الآية القرآنية موضوع هذا التفسير، لكن أي قارئ يستطيع أن يتكهن بسهولة الموضع القرآني المعني: في أحد مواضع القرآن يُذكر أن الله «يتوعد» الكفار بالعقوبة (راجع آية ٣٨ و٩٧ من سورة الأنبياء) ؛غير أنه في موضع آخر يُذكر أن الله لا يخلف «وعده» (راجع مثلاً آية ٨٠ من سورة البقرة، وآية ٤٧ من سورة إبراهيم)، هذا يعني أن الله كتب على نفسه ألا يعفو عن الكفار، ولذلك فلا حاجة بعد ذلك إلى الاستعانة بمواضع أخرى؛ غير أنه في آية ٣١ من سورة الرعد يرد

---

(١٢) (المرجع السابق) ٢٥، ١٧ - ١٨؛ على نحو أدق الجاحظ (بيان) ١؛ ٣٢١، ٦ - ٧.

(١٣) في ذلك راجع ٢-٢-٢-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٤) راجع ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٥) عنه راجع ٢-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٦) عنه وعن أسرته راجع بيلاً Pellat ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition Suppl. ٣٨٤ b؛ يُذكر أنه كانت تربطه علاقات وطيدة بهؤلاء الأربعة، وهو من موالي آل جرير بن حازم (تَذكرة الحُفَّاظ = TH ٢٢٨ رقم ٢١٣).

(١٧) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٧٩، ١٤ - ١٦.

(١٨) نص ١١؛ ١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

متتابعاً أن « . . . وَلا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا *يُخْلِفُ الْمِيعَاد* . » هذا الكلام يتعلق بالعقوبة في الدنيا التي تلحق بالكفار فحسب؛ أي لا تلحق بالمذنبين عموماً؛ على الرغم من ذلك لا يمكن تجاهل أن اليوم الآخر متضمن في هذه المواضع بوجه عام، وعلى ذلك فإن هذا «الوعد» يسري أيضاً على المذنبين من المسلمين (راجع أيضاً آية ٢١ من سورة الكهف، وآية ٦٠ من سورة الروم، وآية ٣٣ من سورة لقمان).

كان في ذلك الزمان إجماع على أن النص القرآني لا يتعارض مع نقض النحويين، فنجد أن ابن العلاء يشير إلى نوع من الحصر اللفظي، ذلك لأن «الخُلْفُ يقع إذا وعد المرء بخير ثم لم ينجزه» أما إذا وعد المرء بشر، فهذا في واقع الأمر نوع من الإنذار، لذلك فإن عدم أخذ الإنذار بنوع من الجد، لا يُعتبر بمثابة العار أو خلف للوعد؛ بل هو نوع من الكرم والفضل. هذا كان من أخلاق العرب القدامى، وهذه المعاني لا يدركها بالطبع عمرو بن عبيد نظراً *لعُجميته*، لذا فإن هذه القصة تنوه إلى الأصل الفارسي لعمرو *الأعجمي*؛ على العكس من ابن العلاء الذي لا يقتصر على فهم مثل هذه الظواهر اللغوية فهماً دقيقاً نظراً لأنه نحوي، وإنما نظراً أيضاً لأنه عربي أصيل. لذلك فقد استطاع بعد أن سأله عمرو بن عبيد عن دليل أن يسوق شاهداً على كلامه من أبيات الشاعر (ربما يُقصد هنا الشاعر طَرفة أو الشاعر عامر بن الطُفيل) الذي يبدي فخره بأنه «أخلف وعيده» و«أوفى بوعده». [يقول عامر بن الطُفيل: *و إني وإن أوعَدْتُه أو وَعَدْتُه لَمُخلف إيعادي ومُنْجز موعدي* (انظر العقد الفريد) (مراجعة الترجمة)] على ذلك فالله أيضاً لا يصبح مخلفاً للوعد إذا لم يوفِ بوعيده؛ بل يكون بذلك من الكرم بمكان. يبدو أن هذا لا يختلف عن استنتاجات المعتزلة في التفسير فحسب؛ بل هو مختلف عنه كذلك في المنهج، فبينما نلاحظ أن القدرية يفسرون القرآن بالقرآن ويستنتجون كلامهم من خلال ذلك، نرى هنا الاستعانة من أجل تفسير القرآن بنصوص خارجية، لا سيما بالشعر العربي القديم.

أحدثت هذه القصة ضجيجاً كبيراً، نتعرف على ذلك من خلال أن المعتزلة قاموا بالإضافة إليها من أجل إبطال حجتها، لكن مما لا شك فيه أن المعتزلة كانوا يمثلون في هذه القصة عاملاً ثانوياً، فليس ثمة شيء يجمع الفريقين إلا أن عمرو بن عبيد يُعطى فرصة للرد على ما قيل؛ على الرغم من ذلك فإن ما قاله يعتريه الاختلاف، ذلك لأن المعارضة تركز أولاً على أساس البيت الشعري الشاهد على رأي ابن العلاء، فيرى عمرو أن الشاعر نفسه يتحدث عن خلف للوعيد وهو في ذاته نوع من

خلف للوعد، على ذلك يكون الرأي المضاد قد أُستنتج أيضاً من خلال بيت الشعر نفسه. غير أن ثمة شيء آخر يتسنى لنا استنتاجه من ذلك، فالله ليس مثله هنا مثل الشاعر الذي يقول بأنه يخلف وعيده، فالحال مع الله على العكس من هذا، وعليه فليس لشهامة العرب أن تجد ضالتها في تفسير هذه الآية. ومما لا شك فيه فإن الآيات القرآنية المتناولة هنا تتعلق بالوعيد حتى ولو كان الحديث يدور حول الوعد، ولا شك أيضاً في أن خلف الوعيد مستبعد أيضاً في الآية. لذا لا يمكن البرهنة من خلال هذه الآية إلا على أن القرآن بدلاً من أن يستخدم كلمة الوعيد استخدم كلمة الوعد. تُنسب هذه النسخة من القصة المذكورة هنا إلى النحوي أبي عثمان المازِني (تُوفي ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م ؟) نقلاً عن المبرد، علماً بأن هذا النحوي يعتمد في ذلك على رجل يُدعى محمد بن مِسعَر.[١٩] ونظراً لأن المازني ينتمي إلى نفس قبيلة ابن العلاء، فإن المرء اجتهد في أن يرى ضمن الرواة لهذه القصة ذلك الرجل الثقة صاحب اسم محمد بن مِسعَر، الذي يرد اسمه عند الطبري راوياً لتمرّد إبراهيم بن عبد الله، حيث يذكر أن إبراهيم هذا كان ابن شقيق ابن العلاء.[٢٠] على الرغم من ذلك يظل الغموض يكتنف شخصية هذا الرجل، ولا يحسم الأمر إلا ذلك الموقف الاعتزالي للمبرد. هناك إسناد آخر للقصة لا يرد ذكره كثيراً، وهو الإسناد الذي يرسله المعتزلي أبو مُجالد[٢١] إلى الخياط الذي أخذ عنه الكعبي هذه القصة ودونها في عمله *كتاب الغُرر*.[٢٢]

من ناحية أخرى فقد كانت هناك محاولة لاستنباط شواهد مضادة من الشعر، حيث يبدو أن ذلك وقع في نسخة أسبق من النسخة التي بين أيدينا، وهي النسخة التي يرد فيها عمرو بن عبيد على الحجج من خلال ملاحظة تهكمية فحسب.[٢٣] يلي هذه

---

(١٩) الثعلبي ، يتيمة *الدهر* (دمشق) ١؛ ٤٦٤، ١١ - ١٣/ (القاهرة، ١٣٥٢/ ١٩٣٤) ٢؛ ١١٧، ٧ - ٩/ تحقيق عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٦، ٢؛ ١٣٣، ١٢ - ١٤.

(٢٠) ٣؛ ٢٨٩، ٨ - ١٠؛ لهذا فقد يتناسب القول الذي يذكر بأنه كان شيعياً (ميزان رقم ٨١٦٤). أيضاً كان المازني شيعياً (راجع ٢-٢-٩ في هذا الجزء من الكتاب).

(٢١) عنه راجع ج-٤-٢-٤ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٢٢) مفيد (فصول) ١؛ ٣٨، ١٥ - ١٧/ ٤٠ > المجلسي ، *بحار* (نقلاً عن الأشعري ، *مقالات* ١٤٨، هامش ١)؛ يشتمل أيضاً على رواية أخرى ينسبها أبو مُجالد إلى أبي هذيل، وهي واردة أيضاً عند المنصور بالله (صفة) ٣؛ ٥٦، ٨ - ١٠.

(٢٣) الزبيدي (طبقات) ٣٤، ١١ - ١٢.

الملاحظة إشارة - ترد في بعض الأحيان منفصلة عنها انفصالاً واضحاً -[٢٤] إلى بيت شعر لا نعلم صاحبه، وهو بيت الشعر الذي يتفاخر فيه صاحبه أنه ما من مرة أخلف فيها وعده ووعيده،[٢٥] وعلى ذلك يُستنتج أن عدم الوفاء بالوعيد ليس بمدعاة للفخر في حد ذاته، وعلى كلٍ فهو ليس أفضل من الصرامة والمثابرة. أخيراً ما يزال ثمة اعتراض تصريحي على الإقرار بالشعر مادة للاستدلال، حيث يُستدل على هذا الاعتراض بالدين، فمن المعروف في التراث أنه لا يصح الثقة بالشعراء، فهم لا يقولون الحق دائماً، هذا على العكس من الله الذي هو على الحق دائماً عندما يقول في القرآن: «. . . وتمت كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِين» (هود ١١٩ والسجدة ١٣)، فما دام الله قال هذا، فإنه سوف يفعله.[٢٦] وعليه يظهر ضمنياً أن الله لن يعفو عن الجميع فقط بسبب الكرم، لذلك يفاجأ المرء ويتساءل لماذا أن هذه الآية لا تنسحب على الكفار الحقيقين الذين لن يغفر لأحد منهم أبداً ؟ وعلى الرغم من أن هذا التساؤل التفسيري ينطلق منه النقاش بأكمله في هذه القضية، فإنه ما من أحد صرَّح به في سياق هذه القصة، وهذا يُعد بمثابة إشارة على السمة الإشتقاقية للرد عليه.

هذا لا يعني أن التوجه ضد القدرية كان أصيلاً،[٢٧] فذلك لا يعدو كونه قصة أُريد من خلالها إثارة مسألة خلافية موجودة بالفعل، ثم جعل الطرفين صاحبي المواقف المتضادة يدليان برأيهما فيها. ويبدو أن المعتزلة لم تفرق منذ البداية بين *الوعد والوعيد*.[٢٨] وعليه كان اللفظ القرآني يؤيد رأيهم، أما النحويين فكانوا

---

(٢٤) هكذا يرد عند مُفَضَّل التَنوخي (تاريخ العلماء النحويين) ١٤٥، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ هناك إضافة للنص في النسخة الواردة عند ابن المنظور (مختصر تاريخ دمشق) ٢٩؛ ٨٢، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٢٥) القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٩٤، ٦ - ٨ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٨٤، ١ - ٣؛ أبو الطيب اللغوي (مراتب النحويين) ٣٨، ٥ - ٧؛ المنصور بالله (شافي) ٣؛ ٢٦، - ٨ - ١٠.

(٢٦) (فضل) ٢٩٤، ٢ - ٤ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٨٣، ١ - ٣: هذا هو الدليل الذي ساقه الجبائي اعتراضاً على المحدث والأديب البصري أبي خليفة الفضل بن الحُباب الجُمحي (تُوفي ٣٠٥هـ/ ٩١٧- ٩١٨؛ عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، Suppl. ٢٨٤). ويرد عند ابن المرتضى اسم أبو خليفة عن طريق الخطأ باسم أبو حنيفة. ومن المعلوم أن الاستدلال بهذه الآية القرآنية منتشر في أوساط الجهمية في بغداد (راجع نص ٢٠؛ ١٦ في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(٢٧) أسوق هنا بعض ما كتبته في (الجدل المأثور Trad. Polemik) ٣٢ - ٣٣.

(٢٨) أما ما ادعاه بعض الكتاب في أزمنة لاحقة من أن الحسن البصري هو الوحيد الذي فهم معنى =

يشعرون بالاستفزاز لا سيما وأنهم لم يكونوا قريبين من المعتزلة. كذلك يُروى أن ابن العلاء قد تناول هذه المسألة في موضع آخر، فقد تنبه مثلاً إلى أن فعل «وعَد» في الآية رقم ٤٤ من سورة الأعراف يُستخدم فيما يتعلق بالجنة والنار على حد سواء، واستنتج من خلال ذلك أنه لا فرق بين *وَعَدَ* و*أوْعَدَ* إلا في غياب المفعول.(٢٩) هذا هو ما توصل إليه فيما بعد أيضاً الأزهري (تُوفي ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م) لا سيما بالاستعانة ببيت الشعر الوارد في القصة السابقة.(٣٠) أما مسألة الاختلاف على تقييم عدم الوفاء بالكلمة عند الوعد عنها عند الوعيد فقد كانت خطوة أخرى على طريق التفسير، وربما أن أول من أثارها كان ابن العلاء، وعلى كلٍ فقد كان المعتزلة يتوقعون منه ذلك، فبدون ذلك ما كان لهم أن يتمخضوا عن كثير من الروايات المتضادة.

تتضح نظرة المعتزلة إليه على اعتباره من المعارضين الجديرين بالاعتبار من خلال أنهم يجعلون عمرو بن عبيد يدير مناظرات معه، غير أنهم يوردون هذه المناظرات هذه المرة في شكل شجار مباشر، بمعنى أنه لم يعد على نحو ثانوي كما كان من قبل. يعود الأمر ليدور مرة أخرى حول استعمال العرب للغة، ويُقصد بالعرب هنا طبعاً الأعراب. وفي المناظرات يوجه عمرو بن عبيد السؤال لابن العلاء هل سمع أحد من العرب في موقف من المواقف التي لا يستطيع فيها المرء أن يفصح بشيء يستعمل فعل «*فَرَّطَ*» ؟ ولما رد عليه ابن العلاء بالنفي كما كان متوقعاً، ساعتها أحاله عمرو بن عبيد إلى الآية رقم ٥٦ من سورة الزمر التي تورد على لسان أحد العصاة في يوم القيامة أنه قال: « . . . يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّه . . . »، ولن يكون لهذا معنى إلا إذا كان لهذا الرجل - كما يقول القدرية - قُدْرَة على الفعل.(٣١)

= «وعد» فهماً إيجابياً فما ذلك إلا بمثابة إعادة التأريخ (الطوسي، *تبيان* ٣؛ ٤٦٢، ١ - ٣). كذلك فإن التفريق بين *الوعد والوعيد* الوارد في *الأصول الخمسة*، فلم يقل به أحد قبل أبي الهذيل (راجع في ذلك ج- ٣-٢-١-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٩) الزَجّاجي (مجالس العلماء) ٧٩، ٥ - ٧؛ القفطي (إنباه) ٤؛ ١٣٣، ١٤ - ١٦. أما الطبري فلم يورد هذه المسألة في موضعها المناسب (*تفسير* ٣؛ ١٢؛ ٤٤٦ رقم ١٤٦٧٠).

(٣٠) (تهذيب اللغة) ٣؛ ١٣٥، a، ١ - ٣ < (لسان العرب) ٣؛ ٤٦٣ b، - ٦ - ٨.

(٣١) نص ١٠؛ ١١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب. المفسرون يختلفون فيما بينهم في معنى فعل «*فَرَّطَ*»، وقد ترجمها رودي بارت Rudi Paret بالكلمة الألمانية التي تقابل معنى «امتهان» و«عدم تقدير»، راجع بارت (تعليق Kommentar) ١٣٨، فيما يتعلق بالآية ٣١ من سورة الأنعام « . . . يا حَسْرتنا على ما فَرَّطنا . . . ».

من وجهة نظر الاعتزال فإن موقف ابن العلاء بدا وكأنه «إرجائياً»؛[٣٢] إذ كان يرى بأن الجنة هي مصير المسلمين على الرغم من ذنوبهم، وهذا الوصف هو نفسه الذي ألحقه بهم الأشعري بسبب هذه العقيدة. حقاً إن الأشعري لا ينسب هذه العقيدة لطائفة بعينها وإنما ينعتها على واحد فقط من *بعض علماء اللغة*، إلا أنه أُضيف في عبارة واحدة اسم ابن العلاء، وكل الحق في ذلك لأن المقاربة مع القصة المذكورة سابقاً لا يمكن إغفالها.[٣٣] يتجلى مكمن المسألة بوضوح في إيجاز المكتوبات الوعظية، فالأمر يدور حول العلاقة بين كلام الوحي الإلهي. فلو أن الله ذكر بأنه سيكافئ أحداً ما، فإنه سيكافئه لا محالة، أما إذا قال إنه سوف يعاقب المسلمين، فإنه كرامةً لن ينفذ وعيده هذا. المهم في المسألة أيضاً أنه ليس هنا ذكر لعقوبة مؤقتة في نار جهنم، كذلك فلا وجود لذكر صريح للفرضية التي تقول بأن الله حر في أن يعاقب المسلم أو أن يعفو عنه، فكل التركيز يقع على إبراز النجاة التي في انتظار المسلم، فكرم الله أقوى من عدله.

ربما أن المرء حاول أن يفسر ذلك من خلال أن الصياغة مأخوذة عن مصدر من مصادر المعتزلة في مسائل الفرق؛ هذا على الرغم من وجود فقرة سابقة لذلك مباشرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بآراء ابن العلاء، ويبدو أنها تصف نفس الخلفية الفكرية. في هذه الفقرة يتم عرض الموقف على نحو متشابه ذي بعد واحد،[٣٤] مثل أن الإيمان وحده يجلب السعادة، وأن آيات الوعيد تسري على غير المسلمين فحسب. كذلك فإن المواضع القرآنية التي تقول بأن المسلم الذي يقتل أخاه المسلم سوف يخلد في النار (مثل الآية ٩٣سورة النساء) تم حصر حكمها في أن جُعلت فقط لهؤلاء الذين يؤمنون بعدم حرمة القتل، وعلى ذلك فلا يقتصر ذنبهم على القتل فحسب؛ بل إن إيمانهم ليس على ما يرام أيضاً. نتذكر هنا أن طائفة البكرية قد أولت هذه الآية القرآنية على نحو مضاد تماماً، وعلى ذلك فيمكن أن يكون المقصود هنا يتخطى هدف الهجوم على عمرو بن عبيد فحسب.

---

(٣٢) (فضل) ٢٩٣، ٥؛ أيضاً أبو الطيب اللغوي (مراتب) ٣٨، ٥.
(٣٣) نص ١١؛ ٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.
(٣٤) نص ١١؛ ٣ المرجع السابق.

٢-٢-٧-٢ الجيل اللاحق

يحق لنا فعلاً إدراج ابي عمرو بن العلاء ضمن المرجئة؛ إذ إنه يميل بآرائه نحوهم أكثر من ميل الأربعة الآخرين الذين تناولناهم من قبله نحو الفكر نفسه، فابن العلاء ليس متفائلاً تجاه مصير المسلمين فحسب؛ بل نراه يجد ذريعة تجعل من هذا التفاؤل يقيناً، غير أننا لسنا على علم بمسألة هل أن ابن العلاء قد أعمل فكره في مفهوم الإيمان على نحو ما فعلت الغيلانية أم لا، فيبدو أنه لم يتعدَ كونه لغوياً ومفسراً، والفرق بين ابن العلاء وبين الغيلانية هو أنه لم يكن قدرياً. نتعرف على أهمية ذلك من خلال شخصية رجل عاش بعده بنحو جيل من الزمان؛ وعلى الرغم من ذلك نجد يحيى بن المبارك اليزيدي (تُوفي ٢٠٢هـ/ ٨١٧م)[١] يضع الاثنين جنباً إلى جنب في قصيدة كتبها عن اللغويين في البصرة. إنه:

أبو سَلَمة حماد بن سَلَمة بن دينار الربَعي البطائني

من *موالي* بني الربيعة من بني تميم، تُوفي في ذي الحجة سنة ١٦٧هـ أثناء عيد الأضحى، الموافق تقريباً ٤ يوليو ٧٨٤م.[٢] لحماد بن سلمة حضور كبير في أسانيد الأحاديث التي لها صبغة مهاجمة الفكرالإرجائي، فنراه مثلاً يروي نقلاً عن الصحابي عمير بن حبيب الأنصاري[٣] الحديث النبوي الذي يقول بأن «الإيمان يزيد وينقص»، وفي رواية أخرى للحديث يرد زيادة على ذلك [= فقيل له ما زيادته وما نقصانه، قال:] «إذا ذكرنا ذنبا [= الله عز وجل] وخشيناه فذلك زيادته وإذا غفلنا ونسينا وضيعنا فذلك نقصانه.»[٤] وهناك رواية أخرى عن أنس بن مالك تقول: «الإيمان

---

(١) [يقول يحيى بن المبارك اليزيدي في مَرثية:

يا طالب النحو ألا فابكه   بعد أبي عمرو وحمَّاد

(سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبعة السابعة؛ حمَّاد بن سلمة) (مراجعة الترجمة)] عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schrftentums) ٢/ ٦١٠.

(٢) خليفة (طبقات) ٥٣٧ رقم ١٨٧٨، و(تاريخ) ٦١٩، ١٠. ابن النديم هو الوحيد الذي يذكر «شهر محرم ١٦٥هـ» (فهرست ٢٨٣، ١٤). عن بيت الشعر هذا راجع القِفطي (إنباه الرُّواه في أنباه النُّحاة) ١؛ ٣٣٠، ٧.

(٣) السيوطي (لآلئ) ١؛ ٣٧، ٥ - ٧؛ عن عمير بن حبيب راجع ابن عبد البر (استيعاب) ١٢١٣ رقم ١٩٧٩.

(٤) (المرجع السابق) ١؛ ٣٨، ٧ - ٩.

الإقرار بالله [= بالّسان] والتصديق بالقلب [= بالجنان] والعمل بالأركان.»[٥] على ذلك فهو ليس من قبيل الصدفة أن نجده ينقل لنا ما رواه عُمير بن حبيب عن عمه أبي جعفر الخَطمي، والذي يُروى عنه أن عندما كان يقيم في البصرة فإنه اجتهد في إدخال فكر غيلان إلى المنطقة.[٦] حقاً إن أبا مطيع البلخي ينقل أحاديث عن حماد تتضمن أفكار متضادة مع هذه الأفكار الواردة في الأحاديث المساقة هنا،[٧] إلا أن افتراض تبنيه للآراء المختلفة - حتى وإن كان ذلك عن غير قصد - إلا أن الجهة التي كان يتعاطف معها واضحة جلياً، فنجده يروي لنا الحديث النبوي المشهور الذي يخبر عن الحالة الإيمانية لمرتكبي الزنا، وهو الحديث الذي تعود المرء من خلاله وضع المرجئة في حيرة،[٨] كذلك تعودنا من حماد على نقده لحِيل الأحناف في المسائل الفقهية.[٩]

كان حماد يتحفظ كثيراً تجاه القدرية، حقاً قد يصادفه المرء في أسانيد الأحاديث التي تلعب دوراً بالنسبة لهم، إلا أن ذلك يقتصر على الأحاديث التي تدعو للتحفظ تجاههم،[١٠] أو تلك التي تدعو لعدم التخلي عن إبداء التوقير لأصحاب الرأي الآخر.[١١] يتفق حماد مع القدرية في مسألة وحدانية الله الأزلية، حيث يستنبط ذلك من العهد الذي أخذه الله على البشرية بينما كانوا ما يزالون في ظهور أبيهم آدم، وطبقاً لذلك يُدرك مفهوم الفطرة الذي كان مثار للجدل في ذلك الزمان. ويذكر ابن قتيبة أن حماد خالف القدرية في أنه لم يعتبر الفطرة مرادفاً للإسلام، وعلى ذلك فلا يُكافأ المرء عليها.

ابن قتيبة، *إصلاح الغلط* ضمن MUSJ ٤٤/١٩٦٨/١٧١، ٤ -٦. وقد قمت في كتابي بين *الحديث والكلامية* ١١٢ - ١١٣ بالتقريب بين هذا الموقف وبين موقف القدرية، وإن فاتني التفريق الحاسم بين هذه الأطروحات المختصرة جداً التي أتى بها حماد وبين تفسيرها الملحق بها والذي وضعه ابن قتيبة.

---

(٥) (المرجع السابق) ١؛ ٣٤، ١٠ - ١٢ [ورد ما بين الأقواس المعقوفة في سُنن ابن ماجة، تحقيق عبد الباقي. (مراجعة الترجمة)].

(٦) راجع كتابي (بدايات Anfänge) الفهرست دون ذكر الاسم.

(٧) السيوطي ١؛ ٣٨، ١٢ - ١٤. يعود ليذكر شيئاً آخر في المرجع السابق ٣، ٤٣، ٥ - ٧.

(٨) (حلية) ٦؛ ٢٥٦، ١٠ -١٢؛ في ذلك أيضاً ٢-١-١-٧-٣-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٩) الجاحظ (الحيوان) ٣؛ ١٨، ٥ - ٧.

(١٠) (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ١٥٦ - ١٥٧.

(١١) (المرجع السابق) ١٦٧؛ يُروى ذلك عن حُميد الطويل (تُوفي ١٤٢هـ/٧٥٩م) الذي كان خالاً له.

صحيح أن حماد كان لغوياً مثله في ذلك مثل ابن العلاء[١٢] إلا أن اهتماماته الفعلية كانت مقتصرة في الحقيقة على الحديث النبوي، فقد كان يعتبر أن المعلومات اللغوية لا يمكن الاستغناء عنها أبداً في هذا المجال،[١٣] وربما أن لهذا الرأي علاقة بأنه كان يولي عناية خاصة بالحفاظ على المعنى اللفظي للحديث.[١٤] كان حماد على دراية كذلك بقراءات القرآن، غير أنه لم يكن متضلعاً فيها على نحو ما كان ابن العلاء.[١٥] على العكس من ابن العلاء فقد كان حماد من *الموالي*، ويبدو أن جده كان من العبيد، ولا يُعرف عن نسبه إلا اسم جده هذا، الذي يوحي اسمه بأنه تم شراؤه بدينار واحد - وعلى كل فقد كان ثمنه هذا أغلى من الثمن الذي تم به شراء جد شخص يحمل الاسم نفسه وعاش في العصر نفسه، ونقصد به حماد بن زيد بن درهم (تُوفي ١٧٩هـ/ ٧٩٥م).[١٦] كان حماد يعمل بزازاً (أي تاجر أقمشة)، ويبدو أنه كان يتاجر في أقمشة البطائن، ومن هنا جاءت نسبته باسم «البطائني».[١٧] لم يكن حماد فقيراً، فنراه مثلاً يشتكي من أنه ليس لديه مال نقدي أكثر من ٣٠٠ درهم،[١٨] ويفسر المرء ذلك من خلال أنه لم يرد التكسب من تجارته هذه، أو بالأحرى أنه كان يتورع من المكسب الحرام،[١٩] فهذا - كما هو معلوم - كان من سمات التاجر الأمين. يُروى عنه أنه تزوج من ٧٠ إمرأة؛ غير أنه لم يكن له منهن ولد، وهذا مما جعل الناس لاحقاً يصفونه بالزاهد، ويعدونه ضمن *الأبدال* - *والله أعلم*.[٢٠]

---

(١٢) في ذلك المرزباني (نور القبس) ٤٧، ١٢ - ١٤؛ السيرافي (أخبار النحويين البصريين) ٤٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ القِفطي (إنباه) ١؛ ٣٢٩ - ٣٣٠ رقم ٢٢٠؛ ياقوت (إرشاد) ٤؛ ١٣٥ - ١٣٧؛ ابن الأنباري (نزهة) ٤٠ - ٤٢ وما إليه. المادة ذاتها في كل المراجع.

(١٣) القِفطي (إنباه) ١؛ ٣٢٩، ١١ - ١٢.

(١٤) أبو زرعة (تاريخ) ٤٧١ رقم ١٢٢١؛ الخطيب البغدادي (كفاية) ٢٤٢، ١ - ٣.

(١٥) ابن الجزري (طبقات) ١؛ ٢٥٨ رقم ١١٦٩.

(١٦) عنه راجع ٢-٢-٧-١-٥ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٧) (TH = الذهبي، تَذكِرة الحُفَّاظ) ٢٠٢ - ٢٠٣ رقم ١٩٧، ترد نسبته فقط في هذا الموضع، وربما أنها لا يعدو كونها مسمى للمهنة، أما السمعاني فيقيده تحت *لقب* الخزَّاز، بمعنى تاجر الحرير (أنساب ٥؛ ١١١، ١٢ - ١٤).

(١٨) الفسوي ٢؛ ١٩٤، ٣ - ٥.

(١٩) *ميزان* رقم ٢٢٥١ (١، ٥٩١، ١٢ - ١٤)؛ (حلية) ٦، ٢٥٠، - ٦ - ٨.

(٢٠) (TH = الذهبي، تَذكِرة الحُفَّاظ) ٢٠٣، - ٧؛ عن *الأبدال* راجع ٢-٢-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب. أما أبو نعيم فلا يروي أية سمات خاصه بورع حماد، وإنما يقتصر على رواية أحاديثه (حلية ٦؛ ٢٤٩ - ٢٥١).

يبقى جدير بالبحث التحقق إلى أي مدى تعتبر أسماء مثل «دينار» و«درهم» من أسماء العبيد. وهناك أَمَة تُدعى «دنانير» يرد ذكرها عند السيوطي في *المُسْتَظْرَف من أخبار الجواري* ٢٨ - ٣٠ رقم ١٨. على الرغم من ذلك فهناك اسم دينار يُطلق على أحد العرب الأصليين، راجع ابن الفرضي (تاريخ العلماء بالأندلس) ١؛ ٣١ رقم ٥١؛ أما في عصور ما قبل الإسلام فقد كان هناك «بنو دينار بن النجار» (ابن حزم، جمهرة ٣٥٠، ١ - ٣؛ ابن دُريد (إشتقاق) ٤٥٤، ١٢ - ١٣؛ الطبري، فهرست دون ذكر الاسم). وهناك أيضاً شاعر كان اسمه دينار بن بادية (*إشتقاق* ٤٠٩، ٢)، وهناك أيضاً رجل آخر اسمه درهم بن يزيد الأوسي (سزكين Sezgin، تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ٢/ ٢٨٧). ربما أن سبب تسمية بعض الأشخاص بهذا الاسم يرجع إلى نضارة وجه المولود، وربما كان يُطلق بوجه عام على كل عبد يُباع ويُشترى. راجع ما صدر حديثاً لسوبليت Sublet (Le voile du nom) ٥٨.

بدأ حماد في تجميع الأحاديث في مرحلة مبكرة، حيث كان قد قدم إلى مكة لأول مرة في عام ١١٤هـ/ ٧٣٢م، وهو العام الذي تُوفي فيه عطاء بن أبي رباح، وهي المعلومة التي يذكرها حماد نفسه.[٢١] درس حماد أيضاً على يد قتادة (تُوفي ١١٧هـ/ ٧٣٥م).[٢٢] كان مُصنَّفه مقروء في الأندلس،[٢٣] وكان هذا المصنف جنباً إلى جنب مع ما كتبه سعد بن أبي عروبة[٢٤] وربيع بن صبيح[٢٥] من أكثر التجميعات نظاماً. كان حماد يتعامل مع النصوص المكتوبة في الحديث؛[٢٦] على الرغم من ذلك يُقال عنه أنه كان يحفظ كل شيء عن ظهر قلب حتى أنه عندما كان يتوه عنه جزء من كتاب قيس بن سعد (تُوفي ١١٩هـ/ ٧٣٧م)، فإنه كان يستطيع أن يسترجع كل شيء من ذاكرته.[٢٧] كان حماد يسمح لتلاميذه بالكتابة معه وبالنسخ أيضاً، ويُروى أن يحيى بن معين قد قام فيما بعد بمقارنة ١٨ مخطوطاً مما كُتب من أجل أن يزيل الأخطاء

---

(٢١) الفسوي ٣؛ ٣٤٧، ٢.

(٢٢) (المرجع السابق) ٢؛ ٢٨٢، ٤ - ٥.

(٢٣) ابن خير (فهرسة) ١٣٤، ١ - ٣. يبدو أنه متطابق مع *كتاب السُّنَن* المذكور عند ابن النديم (فهرست ٢٨٣، ١٤ - ١٥).

(٢٤) في ذلك راجع ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٥) راجع ٢-٢-٢-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب. قارن أيضاً عزمي Azmi (دراسات Studies) ١٢٨.

(٢٦) راجع على سبيل المثال كتابات حماد بن أبي سليمان (عزمي Azmi ٨٢).

(٢٧) الفسوي ٢؛ ١٥٣، ١٢ - ١٣ و٣؛ ٢٩، ١٠ - ١٢؛ في ذلك أيضاً عزمي Azmi ١٥٩.

التي وقعت أثناء الكتابة.[٢٨] استشعر حماد مع الوقت أن شهرته أصبحت عبئاً كبيراً عليه، فقد ثقل عليه الأمر، فقد كان كل واحد يريد منه أن يملي عليه على حدة،[٢٩] لذلك استعان بمُستملٍ، ومن المعلوم أن سيبويه أمضى وقتاً في هذه المهنة.[٣٠]

على كلٍ يبدو أن هذه الحماسة في الجمع قد أدت إلى تسرب بعض الأشياء التي أبغضت الأجيال اللاحقة فيما بعد، حتى أن ابن سعد نفسه قد نوه إلى ذلك،[٣١] فيبدو أن حماد قام بأول تجميع للإسرائيليات.[٣٢] ويُروى أنه عندما كان حماد صغيراً في السن فإن إياس بن معاوية أخذ بيده وتنبأ بأنه سيصبح *قاصاً*، وربما أن سبب ذلك التنبؤ يرجع إلى أن حماد كان يتمتع بذاكرة حادة. في ذلك الحين لم تعد مثل هذه المهنة مرغوبة على نحو خاص، غير أن حماد أقر بأنه برز في ثوب القاص.[٣٣] وأكثر شيء واجه امتعاضاً لدى المتأخرين كانت تلك الأحاديث التي توحي بالتشبيه والتي نُقلت عنه؛ وقد قام فوك Fück بتجميعٍ لأهمها.[٣٤] استطاع المرء لاحقاً أن يبتكر تفسيرات مختلفة لرواية هذه الأحاديث، من هذه التفسيرات مثلاً تلك الرواية

---

(٢٨) عزمي ١٢٩، و٢٣١. عن حجم كتاباته راجع أبوت Abbott (Papyri) ٢؛ ٦٧ - ٦٩، و١٦٠ - ١٦١؛ كذلك ستاوث Stauth (Mugahid) ٨٢ - ٨٤ و١٠٢. في العراق بعد مضي قرن من الزمان على وفاته قام رجل يُدعى عبد الله بن محمد بن المرزبان البغوي ،الشهير بابن بنت منيع (٢١٤هـ/ ٨٢٩م إلى ٣١٧هـ/٩٢٩م ؟) بتجميع عدد من روايات حماد، وما يزال هذا العمل في مخطوطته موجوداً في مكتبة Chester Beatty Library (راجع الكاتلوج ٣؛ ١٢ - ١٣ رقم ٣٥٢٤، ٢؛ أيضاً أربيري Arberry ضمن IQ ٣/١٩٥٦/ ٢٠ - ٢١).

(٢٩) السمعاني (الإملاء والاستملاء) ١١، ١٢ - ١٤.

(٣٠) (المرجع السابق) ١٠٥، ١٣ - ١٥؛ ياقوت (إرشاد) ٤، ١٣٥، ٨ - ١٠؛ القفطي (إنباه) ٢؛ ٣٤٩، ١٤، و٣٥٠؛ فايسفايلر Weisweiler ضمن Oriens ٤/١٩٥١/ ٥٢. أما زيلهايم فيقرأ ما هو موجود عند المرزباني (نور القبس) ٩٥، ٧ على نحو خاطئ يبدل كلمة *يستملي* بكلمة *يستملُ*.

(٣١) ابن سعد ٧؛ ٢؛ ٣٩، ٢١ - ٢٢؛ هذه الملاحظة ظل الناس يوردونها تكراراً ومراراً. راجع أيضاً الفسوي ٢؛ ١٩٤، ٧ - ٩.

(٣٢) هكذا قال كستر Kister ضمن CHAL ١؛ ٣٥٤.

(٣٣) ابن سعد ٧؛ ٢؛ ٣٩، السطر الأخير والسطر السابق له؛ راجع أيضاً القصة الأسطورية المروية عنه، والتي طبقاً لها فإن النبي محمد تلقى في الجنة تفاحة خرجت منها حورية جُعلت لعثمان بن عفان ذلك الشهيد (!) (السيوطي ، لآلىء ١؛ ٣١٤، ٦ - ٨).

(٣٤) ضمن العدد التذكاري Kahle ٩٥ - ٩٧ = الثقافة العربية والإسلام في العصر الوسيط Arabische Kultur und Islam im Mittelater ٢٦٧ - ٢٦٩، وهناك ورد التجميع ٢٦٩ - ٢٧١. في ذلك راجع أيضاً د-١-٢-١-١ و ١-٢-١-٤/٥ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

التي تدّعي أن حماد قد أتى بها معه من ناحية عبادان.[٣٥] لقد روى حماد حديث يدعو فيه النبي ألا يحرمه الله من نظرة إلى وجهه الكريم،[٣٦] وفي موضع آخر يقول بأن الله هو نور سرمدي لا يفرق بين الليل والنهار.[٣٧] كذلك فإنه فَسَّر *«الزيادة»* التي يُوعد بها السعداء في الآخرة والمذكورة في آية ٢٦ من سورة يونس بأنه المقصود منها النظر إلى وجه الله، وهذا هو النهج نفسه الذي اتبعه آخرون في زمانه في بلاد ما وراء النهر.[٣٨] غير أنه يبدو أن حماد لم يستقِ هذه الأفكار من هناك، وربما أنه أيضاً لم يأتِ بها من عبادان، فيُروى أن أيوب السختياني نفسه اعتقد بأن الله يمكن رؤيته وإدراكه،[٣٩] وقد روى عنه حماد هجومه على المعتزلة لأنهم رأوا بأنه لا شيء يوجد في السماء.[٤٠]

من المهم في هذه المسألة معرفة أن المعتزلة في الأزمنة اللاحقة لم يتكلموا في حق حماد بسوء؛ بل على العكس من ذلك فقد حاولوا كسب آرائه إلى صفهم. ينقل المقدسي عنه حديثاً نبوياً يقول بأن جبريل نفسه يفصله عن ربه حجاب، بمعنى أنه لا يرى ربه.[٤١] كذلك فإن المرزباني يستشهد بيحيى بن معين في مسألة حماد لم يروِ *أحاديث رؤية الله* إلا بسبب أنه لم يرد تضييع شيء بدا له من قبيل الثقة.[٤٢] في هذا الصدد لحقت سخرية أكثر بصاحب الاسم التالي، وهو من مقرئ القرآن، كان قد درس على يد أبي عمرو بن العلاء، غير أنه لم يكن يهتم بالحديث النبوي كثيرا، إنه:

---

(٣٥) فوك Fück ٢٧١؛ ريتر Ritter (بحر الروح Meer der Seel) ٤٤٥. نلاحظ أن ابن حنبل الذي يتبنى مثل هذا التشبيه، لم يذكر حماد بكلمة لوم واحدة في عمله (*كتاب العلل*).

(٣٦) ابن مندة (الرد على الجهمية) ٩٦، ٧ - ٩.

(٣٧) (المرجع السابق) ٩٩، ٤ - ٦؛ كذلك الطبري ١؛ ٥٩، ١٨ - ٢٠.

(٣٨) (المرجع السابق) ٩٥ ، ٣ - ٥؛ كذلك فوك ckدF ٢٦٩ و ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٩) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ٣؛ ٢٣٦، - ٤ - ٥ طبقاً لعمل أبي الحسين البصري *كتاب التصفح*.

(٤٠) الذهبي (عُلو) ١٦٤، ٨ - ٩. تصور مثل هذه «الزيادة» كان مُنتشراً أيضاً في حديث نقله الزاهد البصري ثابت البُناني (ابن حنبل ، *الرد على الجهمية* ٦٣، ١ - ٣).

(٤١) (بدء) ١؛ ١٨٢، ١ - ٣.

(٤٢) (نور القبس) ٤٨، ٥ - ٧؛ راجع أيضاً ابن أبي حديد (شرح نهج البلاغة) ٣؛ ٢٢٥، ٩.

أبو المنذر سَلَّام بن سليمان الطويل القاري

من موالي بني مُزينة، تُوفي سنة ١٧١هـ/ ٧٨٧ أو ٧٨٨،(٤٣) ويبدو أنه كتب كتابات ضد القدرية؛ غير أن ابن النديم لم يتمكن من العثور على عنوان لهذه الكتابات.(٤٤) حَوَّل المعتزلة كنيته من «أبو المنذر» إلى «أبو المدبر»، وجعلوا يقولون نكات عليه، كتلك النكته التي تقول بأن سلام كان يطل من إحدى المنارات ليشاهد أحد خدمه يزني بأمَة له، وأنه عفا عن هذا العبد عندما أقر له بأن الزنى مقدور منذ الأزل.(٤٥) على الرغم من ذلك يُروى أن عمرو بن فائد الأساري مشى في جنازته.(٤٦)

شبيها بمثل هذا الموقف المتهكم من جهة المعتزلة واجهه أيضاً صاحب الاسم التالي:

أبو المثنَّى مُعاذ بن مُعاذ بن نصر الأنباري

من تلاميذ عبد الله بن عون وسليمان التيمي،(٤٧) عاش من نهاية سنة ١١٩هـ/ نهاية ٧٣٧م إلى ربيع الآخر سنة ١٩٦هـ/ ديسمبر ٨١١م،(٤٨) وقد تقلد القضاء في البصرة مباشرة بعد موت حماد بن سلمة. كان معاذ عالماً كبيراً، فقد كان مقرئاً للقرآن على نحو ما كان أولئك الذين تناولناهم سابقاً،(٤٩) وكان فقيهاً بصرياً أصيلاً. لم يكن يولي معاذ أي تقدير لأبي حنيفة؛(٥٠) حيث كان يسمح بإضافة « *إن شاء الله* » إلى

---

(٤٣) ابن الجزري (طبقات) ١؛ ٣٠٩ رقم ١٣٦٠. عن أحاديثه التي يرويها راجع العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ١٦٠، رقم ٦٦٦ و(ميزان) رقم ٣٣٤٥؛ وهو ينقل عن يونس بن عبيد وعن غيره.

(٤٤) (فهرست) ٢٣٠، ٨ - ١٠.

(٤٥) (المرجع السابق) والحَاكِم الجُشَمي (رسالة إبليس) ٥٩، ٩ - ١١. هناك قصص أخرى عند الجُشَمي (المرجع السابق) ٦٤، ١٠ - ١٢ و٧٩، ٤ - ٦.

(٤٦) الجاحظ (بيان) ٢؛ ٢٣٤، ٧ - ٨؛ عنه راجع ٢-٢-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٧) (تاريخ بغداد) ١٣، ١٣١، ٥ - ٦. فيما يتعلق بابن عون راجع أيضاً ابن حنبل (علل) ٢٩٥ رقم ١٩٢٠ و٣١٠ رقم ٢٠١٦، وقد حفظ لنا معاذ بعض كتاباته (عزمي Azmi، *دراسات Studies* ٧٥).

(٤٨) عن هذه التواريخ راجع ابن سعد ٧؛٢؛ ٤٧، ٢٢- ٢٤؛ خليفة (طبقات) ٥٤٤ رقم ١٩١٧، ويبدو أن تاريخ ميلاده تم حسابه طبقاً لمبلغ سِنّه (٧٧ طبقاً لتقدير ابن سعد)؛ وهو التاريخ الذي يدعم صحته أيضاً يحيى القطان (تاريخ بغداد ١٣؛ ١٣١، ١٤ - ١٥). أما خليفة فقد أورد خطأ تاريخ ١١٧ هـ في *التاريخ*؛ كما أورد ١٩٥ بدلاً من ١٩٦ (٥١٤، السطر الأخير، و٧٥٤، ١٢).

(٤٩) ابن الجزري (طبقات) ٢؛ ٣٠٢ رقم ٣٦٢٢.

(٥٠) الفسوي ٢؛ ٧٨٦، ٢ - ٣.

الشهادتين، وكان هذا مما يغضب المرجئة كثيراً.[٥١] غير أن معاذ لاقى صعوبات بسبب أقواله في التشبيه، فيُروى أنه أقر ذات مرة بأن لحم الله لا يختلف عن قطعة من لحم الأضحية كان ذات مرة يشويها بيده، وكان الله بالنسبة له كائن مُذَكَّر، وقد قال لأولئك الذين أرادوا الاستزادة في هذه المسألة بأن الله لا تنقصه خواص الرجولة.[٥٢] غير أن هذه الأقاويل مجرد مبالغات وتلفيقات، فنلاحظ مثلاً أن الكلام نفسه قيل على لسان مغيرة بن سعيد.[٥٣] تفترض المصادر أن ثمة علاقة متوترة قد تربط معاذ بحماد بن سلمة،[٥٤] وعلى الرغم من ذلك نجده يورد اسمه ضمن اسناد لحديث يوحي بالتشبيه،[٥٥] ويجدر بالذكر أن معاذ كان يهاجم المعتزلة كلما سنحت له الفرصة إلى ذلك.

هذا الهجوم ضد المعتزلة كان يفعله معاذ على جهتين، من الجهة الأول كان يروج ضد أفكارهم ترويجاً شفهياً، فهو الذي نقل قول قتادة عن *المعتزلة*،[٥٦] وهو أيضاً الذي قام بنشر العديد من الشتائم المعروفة في المصادر والتي كانت موجهة ضد عمرو بن عبيد،[٥٧] وتدل الروايات التي نقلها في هذا السياق على أنه نفسه درس على يد عمرو بن عبيد، ثم يبدو أنه بعد ذلك أحس تدريجياً أنه خاب ظنه فيه، وقد شارك معاذ أيضاً في تمرّد ١٤٥هـ،[٥٨] وفيما بعد جعل يؤكد على أنه لا يجوز للمرء أن يروي عن عمرو بن عبيد،[٥٩] ولما لم يكن من يحيى بن سعيد القطان إلا أنه داوم على فعل عكس ذلك، فلم يكن من معاذ إلا أن عاتبه علانية أمام الناس في مسجد البصرة.[٦٠] كذلك فإن نسخة اسطورة غَيْلان [الدمشقي] التي كان يروج لها تتوجه

---

(٥١) ابن بطة (إبانة) ٤٨، ١٣؛ في هذا الصدد ٢-١-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥٢) الحَاكِم الجُشَمي (رسالة إبليس) ٣١، ٥ - ٧، ابن أبي حديد (شرح نهج البلاغة) ٣؛٢٢٤، السطر الأخير والسطران السابقان له، من المصدر نفسه.

(٥٣) الأشعري (مقالات) ٧، ٤ - ٥؛ في ذلك أيضاً د-١-٢-١-٤ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٥٤) الجشمي (السابق) ٣١، ٦ - ٧، = (شرح نهج البلاغة) ٣؛ ٢٢٥، ٨ - ٩.

(٥٥) السيوطي (لآلئ) ١؛ ٢٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، رجوعاً إلى مُسند ابن حنبل.

(٥٦) ابن حنبل (علل) ١٠١ رقم ٦٠٧ ؛ في ذلك أيضاً ٢-٢-٦-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٧) نص ٦؛ ١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ (trad. Pol) ٢٩ رقم ١٤، و٣٣ رقم ١٧ (أيضاً ٢-٢-٦-٢-٧ في هذا الجزء من الكتاب).

(٥٨) وكيع ٢؛ ١٥٤، ١ - ٣.

(٥٩) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٨٤، ١٠ - ١٢.

(٦٠) راجع نص ٦؛ ١، والتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

ضد النسخة البطولية التي كان يحبها المعتزلة كثيراً.[٦١] أما الجهة الثانية التي كان يهاجم بها معاذ المعتزلة فتكمن في أنه كان لا يقبل شهادتهم،[٦٢] ويُروى أنه كان يرمي *بالزندقة* كل من يقول بخلق القرآن.[٦٣]

بذلك يكون التطاحن قد أخذ بُعداً جديداً، فقد تحول نقد الأفراد إلى نقد رسمي، فقد كان معاذ ينتمي إلى قبيلة آخر اثنين حكموا المدينة، وهما سوار بن عبد الله وعبيد الله بن الحسن العنبري؛[٦٤] حيث كان معاذ قد ساند صاحب الاسم الأول وهو في مقتبل عمره،[٦٥] أما الثاني فكان تربطه به قرابة بعيدة.[٦٦] في عصر المهدي نصَّبه حاكم البصرة محمد بن سليمان بن علي قاضياً على المدينة،[٦٧] لكن خلعه من المنصب بعض الوقت، وذلك بعد أن أمر معاذ بإلقاء موظف كبير في فارس في السجن بتهمة أنه قتل ابنه.[٦٨] ثم أعاده هارون الرشيد إلى منصبة مرة أخرى في شهر رجب عام ١٨١هـ/ سبتمبر ٧٩٧، وظل في منصبه هذه المرة حتى الشهر ذاته عام ١٩١/ مايو ٨٠٧م.[٦٩] كتب فيه أبان اللاحقي قصيدة هنأه فيها على منصبه، وما زالت هذه القصيدة محفوظة إلى الآن.[٧٠] حقاً إن المعتزلة هاجوا ضده وماجوا، غير أنه عندما مثل أمام الخليفة بسبب الشكاوى التي كانت ضده، فإنه حصل على رد اعتبار تام.[٧١] لم يضطر معاذ إلى الاستقالة من منصبه إلا بعد مرور عشرة أعوام على ذلك، فيُروى أنه كان مكروهاً جداً لدرجة أن خليفته في المنصب أمر بغسل الحصى التي كان معاذ يقف عليه عندما كان ينطق بحكمه في القضايا (أي الحصى الذي في

---

(٦١) (Trad. Pol.) ٣٥ رقم ٢٠ ؛ كتابي (بدايات Anfänge) ١٩٥ - ١٩٦ و٢٢٠.

(٦٢) وكيع ٢؛ ١٤٩، المقطع قبل الأخير؛ كذلك ابن حنبل (علل) ٣٧٧ رقم ٢٥٠٤.

(٦٣) الفسوي ٣؛ ٣٩٤، ٤ - ٦. نلاحظ هنا النقطة التاريخية المبكرة.

(٦٤) عن نسبه راجع وكيع ٢؛ ١٣٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، و(تاريخ بغداد) ١٣؛ ١٣١، ٣ - ٥.

(٦٥) وكيع ٢؛ ٨٣، ١٣ - ١٥.

(٦٦) راجع نسبه في ٢-٢-٣-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦٧) خليفة (تاريخ) ٧٠٨، ٥.

(٦٨) وكيع ٢؛ ١٤٠، ٤ - ٦.

(٦٩) (المرجع السابق) ٢؛ ١٤٥، - ٤ - ٦ و١٥٤، ٧.

(٧٠) الصولي، *أوراق* (شعراء) ٢٨، ٦ - ٨.

(٧١) وكيع ٢؛ ١٤٩، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، و١٥١، ٩ - ١١؛ أيضاً (تاريخ بغداد) ١٣؛ ١٣٢، ٥ - ٧.

صحن المسجد).[٧٢] اضطر معاذ للاختفاء ثم للهجرة إلى بغداد،[٧٣] وعلى الرغم من ذلك فقد قام الوالي، وكان مهلبياً، بالصلاة على جنازته.[٧٤]

٢-٢-٨ المعتزلة في البصرة إبان النصف الثاني من القرن الثاني الهجري

لقد طارد معاذ بن معاذ المعتزلة، ولكنه لم ينل القدرية بسوء، فنراه يروي عن سعيد بن أبي عروبة وعن عوف الأعرابي.[١] حقاً لقد حدث إبان الخمسينيات من القرن الثاني الهجري في الوعي العام نوع من التفرقة بين الجماعتين،[٢] وقد كان لحدوث هذه التفرقة أسباب كثيرة، منها أنها كانت نتيجة تمرّد ١٤٥هـ، الذي يبدو أنه أوضح السبب وراء القدرة الحاسمة التي كان عليها مسلك معاذ؛ فعلى الرغم من مشاركته في هذا التمرّد، فقد استطاع فيما بعد تقييم الواقع أثناء سماع الشهود.[٣] على كلٍ فقد استطاع المعتزلة في زمانه (أي في محيط عام ١٨٠هـ) أن يُظهروا في البصرة من جديد نوعاً من الوعي بالذات؛ حيث يتضح ذلك من خلال تقديمهم شكوى ضده. غير أن الأمور في العقد الأول بعد التمرّد كان مختلفاً شيئاً ما، فمثلا نُفذ حكم الإعدام على عمرو بن شدَّاد سنة ١٥٦هـ،[٤] وحتى ذلك الحين لم يكن الانقلابيون يقدرون على الظهور علانية في المدينة. وكان قد أُلقي سنة ١٤٥هـ بالعديد من أقارب النفس الزكية في السجون ثم ماتوا فيها فيما بعد،[٥] وكان عدم قدرتهم على الفرار سبباً في أن المصير نفسه قد حل بكثير من أنصاره. وكما تعرفنا على مصير *الدُعَاة*، فإن المعتزلة فقدوا أهم مراكزهم، ولم تتحقق نهضتهم الفعلية إلا في ساحات قصور الخلافة،

---

(٧٢) (المرجع السابق) ١٥٤، ٨ - ١٠. غالباً ما كان المرء يغسل المنبر ليطهره من الأدران التي خلفها القاضي السابق (راجع في ذلك بوسورث Bosworth ضمن Tabari، History، ترجمة الجزء ٣٢، ص ١٠١، هامش ٣١٩).

(٧٣) (المرجع السابق) ١٥٤، - ٦ - ٧.

(٧٤) ابن سعد ٧؛ ٢؛ ٤٨، ١ - ٢.

(١) (تاريخ بغداد) ١٣ ؛ ١٣١، ٦. غير أن ابن حنبل قد بالغ حين قال أن معاذ لم يكن يقبل شهادة القدرية، (علل) ٣٧٧ رقم ٢٥٠٤.

(٢) راجع الكشي (رجال) ٢٨٣، ١ - ٢ وما قبل ذلك.

(٣) وكيع ٢؛ ١٥٤، ١ - ٣.

(٤) راجع ٢-٢-٦-٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥) راجع القائمة لدى فيسيا- فاغليري Veccia-Vaglieri ضمن (A Francesco Gabrieli) ٣٣٨.

حيث قامت هناك بفعل كل شيء من أجل الانفكاك عن هؤلاء الاعتزاليين الذين قاموا بالتمرّد.[٦]

غير أننا بهذا القول نكون قد قفزنا قفزة كبيرة، فمن الجدير بالذكر أولاً هو أن المعتزلة كانوا متغلغلين في الطبقة البرجوازية في البصرة، وكانوا يقيمون وزناً كبيراً لعملية التواصل. وهناك ثمة وثيقة، يبدو أنها ترجع لسنة ١٦٠ هـ، تظهر لنا منهج عملهم من أجل الحفاظ على هذا التواصل، ونقصد بها القصيدة التي ذكرناها سالفاً لأحد شعراء المعتزلة، وهو الشاعر صفوان بن صفوان الأنصاري [الذي يسب في أحد أبياتها بشّار بن بُرد قائلاً: *تُواتب أقماراً وأنت مُشوَّهٌ/ وأقرب خلق الله من شبه القِردِ*. انظر شعراء معتزلة، عدنان عبيد العلي (مراجعة الترجمة)].

٢-٢-٨-١ صفوان الأنصاري

كل المعلومات التي بين أيدينا عن صفوان ترجع إلى الجاحظ، والذي يذكر بأن اسمه هو «صفوان بن صفوان»،[١] أما ما يرد عند ياقوت[٢] بأن اسمه هو «صفوان بن إدريس» فمن قبيل الخطأ، ذلك لأن الاسم يرد لديه عبر اقتباس ثانوي.[٣] يذكر الجاحظ أنه كان على معرفة بصفوان.[٤] أقام صفوان فترة طويلة من الزمن في مُلتان في محيط قصر داود بن يزيد بن حاتم،[٥] الذي ينتمي إلى بني المهلب،[٦] والذي كان قد خلف والده سنة ١٧٠هـ/ ٧٨٧م في الولاية على أفريقية، وبعد أن تنقل عين في وظائف كثيرة إبان الحكم العباس فإن هارون الرشيد عينه والياً على السند سنة ١٨٤هـ/ ٨٠٠م،[٧] ويبدو أن هذا المنصب الأخير قد ظل يتقلده حتى وفاته سنة

---

(٦) راجع ملاحظة نظّام في *كتاب النكت* (ص ١٢٠ ضمن كتابي *مجموعة الشذرات* (***Fragmentensammlung***).

(١) (الحيوان) ٧؛ ٧٦، ٤؛ ٧٧، ١٠؛ ١١٤، ٢.

(٢) (إرشاد) ٧، ٢٢٥، ٢- ٣.

(٣) رجوعاً إلى الجاحظ (بيان) ١؛ ٢٢، ٦.

(٤) (الحيوان) ٧؛ ٧٦، ٤ (إذا افترضنا صحة ما قاله الناشر)؛ كذلك المرجع السابق ١١٤، ٢.

(٥) (الحيوان) ٧؛ ١١٤، ٢؛ كذلك ٧٦، ٤ - ٥، حيث يرد اسم «مزيد» عن طريق الخطأ بدل اسم «يزيد» (كما هو الحال في كتاب الأغاني ٢٠؛ ١٠٥، ١٣).

(٦) ابن حزم (جمهرة) ٣٧٠، ٧ - ٨.

(٧) الطبري ٣؛ ٦٤٩، ١٥ - ١٦. وهناك تفاصيل أخرى يوردها بيلاّ Ch Pellat في دراسته عن الشاعر نفسه ضمن العدد التذكاري (Wickens) ٢١ - ٢٣ (في هذا العدد ص ٢٢ - ٢٣)؛ راجع أيضاً ميلس Miles (Numismatic, History of Rayy) ٥٢ - ٥٣، وحديثاً ميكلان MacLean =

٢٠٥هـ/ ٨٢٠ أو ٨٢١م).[٨] لم يكن صفوان آنذاك ما يزال شاباً، فيُروى عنه أنه قبل عام ١٦٨هـ/ ٧٨٤م قد تناظر مع بشار بن برد.[٩] غير أنه يُروى أنه كر عائداً مرة أخرى إلى البصرة، فيُذكر أنه حكى للجاحظ عن تدريب الأفيال الذي عايشه في بلاد الهند.[١٠] ومن المؤكد أن صفوان لم يعاصر واصل ابن عطاء.

لو صح لنا الحكم على صفوان انطلاقاً من الشذرات التي بين أيدينا، فيمكن القول بأنه كان من المدافعين عن الاعتزال، غير أن هذا القول لا يعدو كونه انخداع تسبب فيه الجاحظ، ذلك لأن الجاحظ يجعل منه في *البيان والتبيين* أهم الشهود على بدايات الحركة وعلى الجدل مع بشار. نعرف عن صفوان أنه كتب أيضاً في موضوعات أخرى، فقد كتب مثلاً عن النخلة،[١١] أما في مُلتان فقد كان يتكسب مالاً من العمل في تأليف كتب الوعظ والمديح في أولياء الله، ونلاحظ أن هذا العمل قد قام به كذلك غيره من أصحابه الشعراء من أمثال صريع الغواني.[١٢] ربما أن القصيدة التي تهمنا في هذا السياق قد تم تأليفها في إطار الجدل مع بشار، ولذلك فقد وضعنا لها التاريخ الذي ذكرناها عالياً.

هذا التأريخ ليس موثوقاً منه على الإطلاق، فبدلاً من يكون المتناظر هنا هو بشار يظهر رجل آخر يُدعى ابن حوشب، ولا يجمع بين الروايتين إلا موضوعهما، فيذكر أن حوشب نعت واصل «بالأَفَّاك»، وهذا هو أيضاً ما فعله بَشَّار (راجع نص ١٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ انظر ١ و١٢ بالتعليق؛ راجع أيضاً ٢-٢-٦-١-١ في هذا الجزء من الكتاب). وفيما يتعلق بقصائد صفوان ضد بشار راجع نص وهوامش ٢-٢-١-١ ؛ وكذلك ٢-٢-٨-٤ في هذا الجزء من

= (Religion and Society in Arab Sind) ١٠٦ . يبدو أنه أتهم *بالزندقة* إبان عصر المهدي (١٥٨هـ/ ٧٧٥م إلى ٧٨٥م)، ويُروى أنه أطلق سراحه بعد أن أقر بذنبه (ابن حزم ، *جمهرة* ٣٧٠، ١٥ - ١٦).

(٨) الطبري ٣؛ ١٠٤٤، ٩، أما خليفة فيذكر بدلاً من ذلك تاريخ ٢٠٠هـ/ ٨١٥م (تاريخ ٧٦٣، ١٥)؛ ربما أن الخطأ وقع باستبدال رقم خمسة برقم صفر. الرواية عند الطبري مرتبطة أكثر بالسياق.

(٩) راجع ٢-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٠) (الحيوان) ٧؛ ١١٤، ٢ - ٤.

(١١) (الحيوان) ٧؛ ٧٨، ٥ - ٦.

(١٢) راجع القصيدة في *ديوانه* (تحقيق الدهَّان) ١١٥ - ١١٧، ترجمة ريشر Rescher (اسهامات في الشعر العربي Beiträge zur arabischen Poesie) ٢؛ ٤٢ - ٤٤ (قارن أيضاً صفحة ٤٨ وانظر ٧٨)؛ عنه راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ٢/ ٥٢٨ - ٥٢٩.

الكتاب؛ عن كلامه في مثول واصل أمام عبد الله بن عمر بن عبد العزيز راجع ٢-٢-٦-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب. وقد أورد الجاحظ بيتاً من الشعر يمتدح فيه قائله بلاغة واصل اللغوية في (بيان) ١؛ ٢٢، ٦ (نقله عنه أيضاً الكعبي، *مقالات* ٦٥، ١٠، وياقوت، *إرشاد* ٧؛ ٢٢٥، ٣). هناك بيت شعري آخر يبدو أنه من تأليف أسباط بن واصل الشيباني، راجع ١-٢-٥-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

٢-٢-٨-١-١ صورة المعتزلة الأوائل في قصيدة صفوان

يبدو أن صفوان ألف قصيدته المعنية هنا في البصرة، فمن الواضح أنه لم يذهب إلى بغداد البتة.[١] تعكس هذه القصيدة التصاعد الواعد الذي عايشته المدرسة في بواكير عصرها، فنلاحظ أن المرء بدأ يقتصد في هجومه السياسي نحوهم، وأصبح يرى بأن الشكل الظاهري هو بمثابة سمة جماعة المعتزلة الأساسية، لذلك فقد شعر المرء أنهم متواصلون من خلال الشكل الخارجي، لذلك فإن الناس جعلوا يدققون النظر في هذا الشكل، ومن ثم نجد أن كل الترجمات لسيرهم تورد ملاحظة أنهم كانوا يصبغون لحاهم وشعورهم عندما كانوا يبلغون المشيب،[٢] أو أنهم كانوا يلبسون الحرير.[٣] على الرغم من ذلك فيبدو أن المعتزلة لم يكونوا يفعلون ذلك جهراً؛ غير أن معارضي عمرو بن عبيد كانوا يظنون غير ذلك. لذلك فعلينا أن ننأى بأنفسنا عن محاولة وضع حدود حاسمه لهذه المسألة، فصباغة الشعر لم تكن معهودة بشكل عام في أوساط المحدثين، كذلك فإن المعتزلة تخلوا - فيما يبدو بعد سنة ١٤٥ هـ - عن أي مظهر خاص قد يعبر عن التمرّد (مثل لبس الصوف). لذلك يمكن القول بأن الصورة التي كان ينسجها الناس عنهم أسيرة أحكام مسبقة، منها مثلاً ما يُروى عن اللغوي أبي زيد الأنصاري - تلميذ عمرو بن عبيد - بأنه كان يتملكه الخوف دائماً من أن يُسرق

---

(١) لا ذكر له في كتاب (تاريخ بغداد). كذلك لم يَرِد في *كتاب الأغاني* ولا في مختارات الشعراء الآخرين.

(٢) هكذا تقريباً عند ابن سعد أو في (ذكر أخبار أصفهان) لأبي نعيم؛ راجع أيضاً القائمة عند ابن حنبل (علل) ١٨٤، ١٤ - ١٦. في هذا الصدد أيضاً الحليمي (شعب الإيمان) ٣؛ ٨٥، ٨ - ١٠؛ ابن الدواداري (كنز الدرر) ١؛ ٣٨٠، ١ - ٣؛ ميس Mez (Renaissance) ٣٦٩ - ٣٧٠؛ جونبول Juynboll ضمن (Arabica) ٣٣/١٩٨٦/ ٤٩ - ٥١.

(٣) راجع السَرد عند ابن قتيبة (أشربة) ٨٢، - ٥ - ٧.

حذاؤه، وذلك عندما كان يذهب لإلقاء درس على *أصحاب الحديث*،[٤] فأبو زيد لم يكن ينظر إليهم إلا على اعتبارهم حقراء ولصوص.

كان صبغ الشعر بمثابة عادة فارسية؛ حيث كان لهذه العادة وجود أيضاً في الجزيرة العربية قبل العصر الإسلامي (موروني Morony، *العراق Iraq* ٢٥٩ - ٢٦٠). كانت تُجرى عملية صبغ الشعر على نحو مؤلم وطويل، لا سيما إذا كان المرء يريد الصبغ باللون الأسود؛ هذا على العكس من الحِنَّة التي كان إجراؤها سهل (مورير Morier (Reisen) ٢٨٩ - ٢٩٠). هذا السلوك الذي كان ينتهجه أيوب السختياني وأصحابه قد انتهجه بعده أيضاً بعض المتصوفة ممن لم يكن يعجبهم *التقشُّف* الذي أراده إخوانهم، ومن ضمن هؤلاء كان ابن عطاء تلميذ جنيد - الذي قام بتحرير ما يُعرف بتفسير *جعفر الصادق* (ماسينيون Massignon (Passion) ٢؛ ١؛ ١٣٣ - ١٣٤/الترجمة الإنجليزية ١؛ في هذا الصدد ٢-٢-٦-٢-٦ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

يصف صفوان في قصيدته مظهر *الدُعَاة*، وفي بعض الأحيان يذكرهم بالاسم،[٥] أما فيما يتعلق بالتفاصيل التي يصفها بهم لا تعطينا إلا قليلاً، فلا نستطيع مثلاً إلا التعرف على النذر القليل من الواقع آنذاك. أول ما يتكلم فيه صفوان هو غطاء الرأس، حيث يذكر أن *الدُعَاة* يرتدون عمائم على شعر أبيض،[٦] بمعنى أنهم كانوا لا يصبغون شعورهم. لم تكن العمائم في هذا الزمان موضة تُتبع في كل مكان، فالأغلبية في بلاد الشام مثلاً كانت ترتدي الكوفيَّة،[٧] أما العمائم فكانت منتشرة في العراق منذ زمن بعيد، فكثير من الأحاديث تخبر عنها. كان دعاة المعتزلة يرتدون العِمامة على نحو ما كان معهوداً عند *المعاشر* في ذلك الوقت،[٨] هذا يعني أن الناس كانوا يرتدونها في المناسبات الخاصة، وربما أنها كانت منتشرة فقط بين البدو؛ حيث أن كلمة «*معاشر*»

---

(٤) القفطي (إنباه) ٢؛ ٣٣، ١٠ - ١٢.

(٥) نص ١٢؛ ١، من البداية ١ - ٢، و٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٦) انظر ٢٠.

(٧) راجع ١- ٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب، كذلك دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٥، ٧٣٤ - ٧٣٥، تحت *لِباس Libas.*

(٨) Conc. ٤؛ ٣٤٨ وما بعدها، تحت *عِمامة 'imama*، و وينسينك Winsinck (Handbook) ٢٣٢؛ أيضاً الكليني (كافي) ٦؛ ٤٦٠ - ١٦١. عن لباس العِمامة عند العباسيين راجع إحسان (الحياة الاجتماعية Social Life) ٣١ - ٣٢.

قد تعني التجمعات القبلية.[٩] كانت العمامة بالفعل علامة على الشرف في *النادي*،[١٠] وهي لازمة *للخطيب* لزوم العصا له أيضاً؛[١١] غير أن هذا لا يتعارض مع حقيقة أنه كان عادة عربية وبدوية؛[١٢] أما أغنياء *الموالي* فكانوا - كما علمنا - يرتدون *قلنسوة* فارسية.[١٣] ولو أن صفوان كان يتصور أن الدعاة كانوا يكيفون أنفسهم على العادات البدوية، ساعتها لن نكون متأكدين من أن المعتزلة في عصره كانوا لا يرتدون العمامة في البصرة. كذلك فإننا لا نعرف هل كانت العمامة تُلبس على نحو معين، فصفوان لا يذكر غير معلومة أنهم كانوا «يلفونها عِدَّة لَفَّات».[١٤]

يُروى كذلك أن *صَنَادِلهم* كانت برباطين متوسطتين،[١٥] في حين أنه قيل صراحة عن عبد الله بن عون كان يرتدي صندلاً برباط واحد.[١٦] وكانوا أيضاً يزخرفون *إزاراتهم* بأهداف،[١٧] مع العلم أن هذا الكلام نفسه قيل عن بعض صحابة النبي الوجهاء.[١٨] أما الأكمام الواسعة التي يرد ذكرها أيضاً في بيت الشعر فمن المعروف أنها كانت سمة من سمات ملابس الطبقة المتوسطة، حتى أن أيوب السختياني نفسه كان يولي لذلك قيمة كبيرة.[١٩] غير أننا للأسف لا نعرف هل هذه الأكمام كانت طويلة أم قصيرة، فبينما كان أيوب يجعلها طويلة، فإن الصوفية (ربما المتأخرون؟) فكانوا يقصونها إلى منتصف الذراع، وهذا مشابه أيضاً لشكل قميصهم؛ إذ كان يصل فقط إلى أعلى سيقانهم.[٢٠]

---

(٩) انظر ١٧.

(١٠) هكذا عند أبي الأسود الدؤلي رجوعاً إلى الجاحظ (بيان) ٣؛ ١٠٠، ٦.

(١١) (بيان) ٣؛ ٩٢، ٤ - ٥.

(١٢) ابن أبي زيد القيرواني (جامع) ٢٢٨، ٥ - ٧؛ كذلك (الأغاني) ٧؛ ٧٥، ١٤ (قارن ٧٥، ١٠).

(١٣) راجع ٢-٢-٧-١-١و ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٤) انظر ٢٠. نعلم من مصادر أخرى أن في المدن كان يقوم المرء بتحنيك العِمامة، أي بتثبيتها عند الحنك غير معهود (بدري محمد فهد، *العِمامة* ١٦ - ١٧).

(١٥) راجع ٢١.

(١٦) راجع ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب؛ في هذا الصدد وينسنك Wensinck (Handbook) ٢١٣، تحت Shoes.

(١٧) راجع ٢٠.

(١٨) البخاري (لباس) ٦. عن «*الإزار*» راجع أهسن Ahsan (الحياة الاجتماعية Social Life) ٣٤ - ٣٥.

(١٩) راجع ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب؛ كذلك Ahsan ٣٦ - ٣٧، وستيلمان Stillman (اليهود في بلاد العرب Jews in Arab Lands) ٧٠.

(٢٠) المحاسبي (رعاية) ١٠٠، ١٨؛ السراج (لمع) ترجمة جراmليش ٢٨٨. يُروى أنه في عام ٨٢٢هـ/ =

أما ما كان يميزهم على نحو أخص فهو مظهر شعورهم، فيُروى أن رُسل واصل كانوا يقصرون الشارب ويحلقون الجزء أسفل الشفة السفلى،[٢١] ويبدو أن هذا لم يكن شيئاً عادياً، ذلك لأن من لم يرد التظاهر بالتدين كان يعفو عن شاربه ويرسل شعره.[٢٢] وقد حاول المرء من خلال رواية بعض الأحاديث وضع قواعد لما ينبغي أن تكون عليه هيئة الرجل،[٢٣] وأدى ذلك لزيادة الأمر تعقيداً. كان هناك ثمة أمر نفسي لعب عند العرب المعتزين بعروبتهم دوراً في هذه المسألة، حيث كان حلق اللحية أمراً محبباً للتربية؛ حيث لم يكن المرء يريد أن يظهر بمظهر المُعاقَب.[٢٤] غير أن هذه العادة ترسخت بين الزهاد؛[٢٥] فقد تحمَّس المحاسبي لهذا النوع من التظاهر الذي أراد المرء أن يربطه بسُنَّة النبي.[٢٦] مع مرور الزمان طرح التساؤل نفسه عن سبب عدم تناول القرآن لهذه المسائل، وكان الرد على ذلك من خلال القول بأن [النبي] إبراهيم قد مهد لذلك من خلال تشريع الختان.[٢٧] أدى ذلك أيضاً إلى البحث عن تأويلات في السنة النبوية، فها هو مثلاً الخليفة المهدي الذي هاله أن يرى يوسف السمتي وقد قص شاربه - على الرغم من أن الخليفة نفسه لم يفعل ذلك - يقتبس قول جده عبد الله بن عباس في معنى «*الإحفاء*» الوارد في حديث للنبي،[٢٨]

= ١٤١٩ أصدر مرسوما يلزم النصارى واليهود في القاهرة بارتداء ملابس ذات أكمام ضيقة (المقريزي، *سُلوك* ٤؛ ١؛ ٤٩٥، ١٠ - ١١).

(٢١) راجع من البداية ٢٠ - ٢١.

(٢٢) فيما يتعلق بمحيط أيوب السختياني راجع ٢-٢-٧-١-١ و ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٣) راجع على سبيل المثال الحليمي (شعب الإيمان) ٣؛ ٨٧، ٩ - ١١؛ أيضاً .Conc ٣؛ ٩١، تحت *شَارِب sarib*، وونسينك Wensinck (Handbook) ٣٥ و١٥٦.

(٢٤) ابن مُهَنَّى (تاريخ) ٨٥، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ في هذا الصدد ١-٢-٥-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٥) أحد الأحاديث التي تنهى عن إطالة الشارب يرويه شخص يُدعى محمد بن إبراهيم العبداني (السيوطي، *لآلئ* ٢؛ ٢٦٦، ٦ - ٨).

(٢٦) (مسائل) ١٠٣، ٩؛ راجع أيضاً الترمذي (نوادر الأصول) ٩، - ١٠ - ١٢.

(٢٧) أبو عبيد (الخُطَب والمواعِظ) ١١٩ - ١٢٠ رقم ٦٨ - ٦٩؛ ابن الدواداري (كنز الدرر) ١؛ ٣٧٦، ١٧ - ١٨. ولم يكن معهوداً في ذلك الحين حلق الشَارِب بأكمله. ويتجلى من *القصيدة الساسانية* لأبي دُلَف أنه في الثلث الثاني من القرن الرابع الهجري كان الصوفية يفعلون ذلك (بوسورث Bosworth (Underworld) ٢٠٣).

(٢٨) النسائي (زينة) ٢ = .Conc ٣؛ ٩١، a.

فقال بأن معناه أن يخفف[٢٩] المرء بعضاً من الشعر الموجود عند أُطر الشفة العليا.[٣٠] هذا على العكس مما ذهب إليه ابن الأثير إذ يرى أن *الإحفاء* معناه المبالغة في قصه،[٣١] وهذا هو نفس ما ذهب إليه المعتزلة - ذلك إذا سلَّمنا بأنهم يرجعون إلى الحديث أصلاً.

كان صفوان على يقين تام بأن هذا السلوك المنعكس على المظهر الخارجي كان له مغزى فكري أصيل؛ فنراه يقول بأن *الدُعَاة* كانوا يقولون بما يعتقدون، وكانوا يمضون الليل في الصلاة، وكانت في وجوههم علامة مميزة، ربما قصد بها أثر السجود الذي كانوا يكثرون منه.[٣٢] لم يكن هؤلاء ينأون بأنفسهم عن الحياة، فقد كانت دعوتهم تتطلب الاختلاط بالناس، ويبدو أنهم كانوا يصلّون في جماعات مع الآخرين، فليس هناك شاهد على أن المعتزلة كانت لهم مساجدهم الخاصة في البصرة إلا مع نهايات القرن الثاني الهجري.[٣٣] على الرغم من ذلك فيبدو أنهم كانت لهم شؤونهم الخاصة التي تزيد على المساجد، هكذا يفترض صفوان أن المعتزلة في زمان واصل كانوا يهتمُّون بالأيتام وبالقبائل التي لها حظ ضئيل في المجتمع.[٣٤] فيُروى مثلاً أن واصل نفسه قد أنفق على المحتاجين من أتباعه ٢٠٠٠٠ درهم كان قد ورثها عن أبيه، وكان يطلب من الأغنياء من بين أتباعه سلوك المسلك نفسه.[٣٥] ويؤكد عثمان الطويل على أنهم في عصر أستاذهم لم تكن لهم أملاك خاصة.[٣٦] على ذلك يمكن القول بأن الحركة كانت لها تقريباً سمة الهيئات الإعانية، ويبدو أن هذا ناجم على أنهم رُبوا في بيوت *الموالي*، وعليه فقد كانوا يحسون بالضعف الاجتماعي في بيئاتهم الخاصة. علاوة على هذا فقد كانت الحاجة إلى

---

(٢٩) وهنا ترد كلمة «*أُطرة*» بدلاً من «إطار».

(٣٠) وكيع (أخبار) ٢؛ ١٣٠، ٥ - ٧؛ حيث يرد ذلك في إطار اسناد طويل.

(٣١) *يُبالغ في القصّة*. بعد ذلك بقليل فسر المرء معنى «*احفى*» بمعنى «*استأصل*» (نهاية ١؛ ٤١٠، ٨ - ١٠ فهرست).

(٣٢) تصويب مُقترح ١٨ - ١٩.

(٣٣) راجع ٢-٢-٨-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب. وكانوا أيضاً يُدفنون في مقابر الآخرين؛ وهذا ما نعرفه من خلال القدرية الذين كانوا يقيمون عند مسجد شَبَّة (أبو نعيم ، *حلية* ٦؛ ٣٨٦، ٤ - ٥).

(٣٤) راجع ١٣.

(٣٥) (فضل) ٢٣٩، - ٥ - ٧. يبدو أن هذه القصة تريد أن توحي بأن المعتزلة كانوا مثاليين.

(٣٦) (فضل) ٢٣٧، - ٦ - ٧، حيث يخطئ الناشر عندما يذكر لفظ «*مَلِك*» بفتح الميم بدلاً من «*مُلك*» بضمها.

حماية الذات عاملاً للقيام بذلك، فيُروى مثلاً أنه إبان سنوات الفوضى بعد عام ١٢٦هـ، أي إبّان الفتنة الثالثة، يبدو أن المعتزلة كانوا يقومون بحماية الشوارع التي يعيشون ويتاجرون فيها من خلال ميليشات خاصة بهم، وبعد مرور عقود من الزمان خلقت هذه الميليشات نوعاً من القوة السياسية.[٣٧] لذلك يرى صفوان بأن *الدُعَاة* لم يكونوا يكترثون بالسخرية التي كانت تلحق بهم من الأقوياء،[٣٨] فقد كانوا معتمدين على أنفسهم.

٢-٢-٨-٢ مبدأ «*الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكَر*»

كل هذه النشاطات، سواء الاجتماعية منها أو العسكرية أو الدعوية، قد أجملها المرء وبررها تحت شِعار «*الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكَر*»؛ الذي لم يفت على صفوان التنويه إليه.[١] يرجع هذا الشِعار إلى الاصطلاح القرآني: «يأمرون بالمعروف وينهون عن المُنكر» [٩/٧١]؛ الذي يعني «الاهتمام بالمصلحة العامة، والانتصار للمبادئ لاسيما الأخلاقية منها.»[٢] على العكس من ذلك كان يُنعت «سلطان المنافقين»، فهؤلاء «يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف».[٣] كان النبي محمد يدرك معرفة العرب بمثل هذا المبدأ، فهو المبدأ نفسه الذي أُعتمد عليه في «*حلف الفُضول*»، ذلك الحلف الذي عقدته قبائل قريش قبيل بعثة النبي وبعد حرب الفِجَار.[٤] وحتى يومنا هذا فإن كلمة «معروف» تعني القانون المكتسب شرعيته من العرف.[٥] كذلك تسري

---

(٣٧) راجع المادة سالفة الذكر تحت ٢-٢-٦-٢-٢-١ و ٢-٢-٦-٣-٢- ٢ في هذا الجزء من الكتاب؛ كذلك فإن الظروف كانت مواتية فيما بعد في بغداد في زمن سهل بن سلامة (راجع ج-٢-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب).

(٣٨) راجع ٤.

(١) راجع ١٥، وبوجه عام ماديلونج Madelung ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ٩٩٢ - ٩٩٤.

(٢) راجع الآية ١٠٤ من سورة آل عمران، والعديد من الآيات التي أوردها رودي باريت Rudi Paret (Kommentar) ٧٦، في هذا الصدد ؛ تلك الآيات جمعها أيضاً الآبي (نثر الدرر) ١؛ ٨٦ - ٨٨.

(٣) آية ٩٧، سورة التوبة، كذلك ازيتسو Izutsu (Etico-Religious Concepts in the Qur'an) ٢١٣ - ٢١٥.

(٤) (الأغاني) ١٧؛ ٢٩١، ٤ - ٥؛ دائرة المعارف الإسلامية Encyclopadia of Islam, New Edition ٣، ٢٨٩. عن معنى «*المعروف*» و«*المنكر*» قبل الإسلام راجع مولر G. Müller (Ich bin Labid = أنا لبيد) ٨٢ و١٩٩ - ٢٠٠. (هامش ٢٠).

(٥) يُطلق عليه أيضاً لفظ « شَرْع»، غير أن ذلك ليس هو نفسه ما يُعرف بالقانون القرآني (سيرجينت Serjeant ضمن BSOAS ١٩٧٨/٤١/٢١).

صيغة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» على ألسنة المسلمين دائماً وأبداً، ويرى أبو قرة فيها السمة المميزة لرسالة النبي محمد.[٦]

الأمر المتنازع عليه تمحور فقط في كيفية تفسير معنى هذه العبارة وفي الشخص الذي يوكل إليه التعهد بهذه المهمة، وقد كانت الطبقة الحاكمة ترى بأنها السلطة الوحيدة الموكل بها هذا الحق، وفيما بعد انطلق المرء بأنها من اختصاصات ما يُعرف بـ«*المُحْتَسِب*».[٧] ويميل الفقهاء كثيراً إلى أن المقصود بذلك ليس *فرض عين*، وإنما هو بمثابة *فرض كفاية*.[٨] على العكس من ذلك فقد ساد في عصور الحكومات الضعيفة الفكرة القائلة بأنه على كل فرد أو كل جماعة العمل في أن تسير *الأحداث* لصالح الأمة، وكانت الحركات التمرديّة هي أول من نادى بهذا الحق.

كان لمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» قدرة استيعابية كبيرة خاصة في مراحل تطور الإسلام عندما كانت الدولة لم تعرف بعد النظام الطبقي للوظائف وكذلك عندما لم تكن المسائل القانونية قد حُسمت بعد. على هذا المبدأ اعتمد الخوارج،[٩] ومن بعدهم مثلاً يوسف بن إبراهيم البَرم،[١٠] وكذلك أتباع النفس الزكية،[١١] ينضم إليهم أيضاً أحمد بن نصر الخزاعي عندما أراد الاعتراض على فكرة

---

(٦) ميمر [= مقال] في وجود الخالق [تأليف أبي قَرَّة *ثاودوروس*، توفي في العام الميلادي ٨٣٠] ٢١٠§ ٦٧؛ كذلك جريفث Griffith ضمن (La vie du Prophete) ١٢٥. وقد أشار غولدتسيهر Goldziher إلى وجود صيغة مشابهة في اللفظ في كتابات اليهود (Livre d'Ibn Toumert) ٨٦، هامش ١.

(٧) في ذلك راجع شالميتا P. Chalmeta Gendron (El "senor del zoco" en Espana) ٢٤٦ - ٢٤٨، والفهرست تحت Ordenar el bien y prohibir el mal. عن «*المحتسب*» راجع كلنجمولر Klingmüller ضمن العدد التذكار (E. Seidl) ٨٨- ٩٠. عن فهم الحكام لمعنى «*الأمر بالمعروف*» راجع بوجه عام لامبتون Lambton (State and Government) ٣١٠ - ٣١٢؛ ناجل Nagel (Staat und Glaubensgemeinschaft) فهرست، تحت الكلمة - عن مفهوم «*الأمر والنهي*» بمعنى السلطة العليا راجع أيضاً روتر Rotter (الفتنة الثانية Zweiter Bürgerkrieg) ١٤٧.

(٨) الطوسي (تبيان) ٢؛ ٥٤٩، ٩ - ١٠؛ أيضاً الحليمي (شعب الإيمان) ٣؛ ٢١٦، - ٥ - ٧.

(٩) الطبري ١؛ ٣٣٤٩، ١٥ - ١٦؛ فيما يخص الإباضية بوجه عام راجع الطالبي ضمن أبو عمار (موجز)، المقدمة ١؛ ١٣٨ - ١٤٠، وكذلك المواضع الواردة عند مادلونج Madelung ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ٩٩٣ a.

(١٠) اليعقوبي (تاريخ) ٢؛ ٤٧٨، ١٦ - ١٧؛ كان هذا الرجل قد قام بتمرّد في عصر المنصور (راجع دانيال Daniel، خراسان *Khurasan* ١٦٦ - ١٦٧).

(١١) فان أريندونك van Arendonk (Opkomst) ٤٩، هامش ١ رجوعاً إلى (إفادة) لأحمد بن الحسين المؤيد، جنب إلى جنب مع استنتاجات *الحُكم بالكتاب*؛ انظر المرجع السابق ٥١، هامش ١، و٥٤، هامش ١.

خَلْق القرآن،[١٢] وشخص آخر يُدعى أبو حرب ، ذلك الرجل الذي ادعى في الأردن سنة ٢٢٧هـ/ ٨٤٢م بأنه السفياني المنتظر.[١٣] يرد هذا المبدأ تكراراً ومراراً منذ نهاية القرن الثاني الهجري في العديد من الكتب والدعايات السياسية لإمام الزيدية *الهادي إلى الحق*، الذي كان أقام ملكه في اليمن. وهناك العديد من الأمثلة الأخرى على اتخاذ هذا المبدأ.

من البديهي توقع أن التفاسير التي وُضعت لهذا المبدأ قد لاقت اعتراضات كثيرة، ومما يلفت النظر أن أول من اعترض عليه كان الخليفة عبد الملك، وكان ذلك بعد ثورة عمرو بن سعيد الأشدق سنة ٧٥هـ/ ٦٩٥م.[١٤] ومما يلفت النظر أيضاً هو سلوك الخليفة المأمون بعد دخوله بغداد سنة ٢٠٤هـ، فقد أجبرت الفوضى التي سادت إبان الحرب الأهلية الثانية وإبان الفترة القصيرة لحكم إبراهيم المهدي *الشيوخ* على الأخذ بزمام الأمور، وقد استاء الخليفة المأمون بسبب أن هؤلاء ظلوا يحتفظون بدوائر قضائية خاصة في أحيائهم بالمدينة، لذلك فإنه أمر بحظر مبدأ *الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*.[١٥] كذلك فإنه أمر بالقبض على المحدث فضل بن دُكين الذي كان يبرر تصرفات السكان تبريراً شرعياً، وأمر بإحضاره للمثول بين يديه.[١٦]

أخذ النزاع طريقه إلى الأحاديث النبوية، وكما هو متوقع فلم يجد الثوريون بغيتهم هناك. صحيح إن « تغيير *المنكر*» يرد الأمر به في الأحاديث ، إلا أنه لم يُنصح أبداً باستخدام *السيف* من أجل القيام بذلك، فالأدوات التي حُث على استخدامها بالترتيب هي «اليد»، «اللسان»، وإذا لم يستطع المرء «فبقَلبه».[١٧] وكما يدقق ابن حنبل فلا يعني استخدام اليد أن يقوم أحد بضرب الآخر؛ بل يعني أن يقوم بفض الشجار بين اثنين،[١٨] فالضرب وكذلك التشويه فهما - كما رأى الفقهاء

---

(١٢) راجع لابدوس Lapidus ضمن (IJMES) ٦/ ١٩٧٥/ ٣٨٠ - ٣٨١؛ انظر مثال آخر على ذلك في (المرجع السابق) ٣٧٢. عن أحمد بن نصر راجع ج-٣-٣-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٣) الطبري ٣؛ ١٣٢٠، ٣. كان يتخذ لنفسه لقب «المبرقع»، وعن تمرّده راجع ايزينشتاين Eisenstein ضمن (Orientalia) ٥٥/ ١٩٨٦/ ٤٥٤ - ٤٥٦.

(١٤) أبو هلال العسكري (أوائل) ١؛ ٣٦٢ - ٣٦٤.

(١٥) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ٣٥٠، ٢ - ٤؛ كذلك ج-٢-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٦) لابيدوس Lapidus ١، c؛ عن فضل بن دُكين راجع ٢-١-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٧) مسلم (إيمان) ٤٩ رقم ٧٨؛ الترمذي (فتن) ١٠ ؛ ابن حنبل (مسند) ٣؛ ٢٠، ٧ - ٩، و٤٩، ٩ - ١١. شبيهاً لذلك في (الفقه الأبسط) ٤٤، ١٠ و ٤٨، ٢.

(١٨) (كتاب الورع) ٩٢، ٥ - ٧/ المحتوى في (Hesperis) ٣٩/ ١٩٥٢/ ١١٧.

المتأخرون - فقط من حق الدولة.(١٩) على الرغم من ذلك فلا يصح نسيان أن «*الأمر بالمعروف*» ما هو إلا فرض عين طبقاً لما ورد في الحديث، لذلك فإن قيام «*المحتسب*» بذلك نيابة عن المؤمنين لم يكن معروفاً منذ البداية. ينبثق عن ذلك المبدأ أيضاً الحق في وجود قضاء ذاتي معين، يمكنه التدخل في نطاق سلطة الدولة، حتى وإن لم يكن ذلك على نحو تمردي. أدت هذه الفكرة إلى حدوث أمر أغضب سفيان الثوري، إذ يُروى أنه استشاط غضباً من هؤلاء الذين المتعصبين ديناً الذين اقتحموا البيوت من على أسوارها لكي يراقبوا امتثال سكانها للأخلاقيات، لذلك نراه يفصح بأن مبدأ «*الأمر بالمعروف*» قد أُسيء فهمه هنا، هذا على الرغم من هؤلاء المتعصبين أطلقوا على أنفسهم « *المحتسبين*». كان هؤلاء من المتزمتين، وقد كان أحدهم يحمل لقب «الصوفي».(٢٠) هذا السلوك قد أقدم عليه فيما بعد الحنابلة على الرغم مما يُعرف عنهم بتمسكهم بالأحاديث، فقد كانوا يقتحمون المنازل ويسكبون الخمور ويحطمون آلات الطرب.(٢١)

هناك ثمة شيء أخير من العصور المبكرة ينبغي أخذه في الاعتبار، والذي طبقاً له لا يلزم أن يكون *الأمر بالمعروف* له علاقة بالأخلاقيات العامة أو الخاصة، فعلى نحو الاختلاف عن الجهة التي يُوكل لها القيام بهذه المهمة وإلى أي مدى تكون صلاحياتها في تنفيذه، كذلك فإن هناك اختلاف على مفهوم «*المعروف*» نفسه. فنرى مثلاً سليمان بن مقاتل يعرف مساحة الأمر طبقاً لما جاء في الحديث النبوي،(٢٢) غير أنه يعرف مفهوم «*المعروف*» لا سيما الوارد في القرآن من خلال المقابلة «شهادة التوحيد والشرك» و«اتباع النبي والإعراض عنه»،(٢٣) أي هو بالنسبة له حقائق الإسلام الأساسية، ولا يُقصد منها عنده التعاليم الفقهية. نفس الشيء تبناه الشيعة أيضاً، غير

---

(١٩) راجع فيما يتعلق بمحمد الطوسي لامبتون Lambton (State and Government) ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٢٠) ابن حنبل (كتاب الورع) ٩٢، ١٣ - ١٥/ (Hesperis) ١١٧.

(٢١) في ذلك راجع هايني Heine (Weinstudien) ٤٨؛ أيضاً جلاسين Glassen (Der mittlere Weg) ٣١. يعتمدون على مواضع مثل تلك الواردة عند أبي داود (مسائل الإمام أحمد) ٢٧٨، ١٠ - ١٢، و٢٧٩، ٣ - ٥.

(٢٢) دون الإشارة إلى أي حديث نبوي (*تفسير الخمسمائة آية* ٢٧٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له؛ أيضاً (الوجوه والنظائر) ١١٤ - ١١٥ رقم ١٤).

(٢٣) (الوجوه والنظائر) ١١٣ رقم ١٣؛ (*تفسير الخمسمائة آية*) ٢٧٨، - ٥ - ٧.

أنهم فسروا الأمر بما يتفق مع عقيدتهم، *فالمعروف* عندهم هو «علي»، أما *المنكر* فهم «معارضوه».[٢٤]

إن إعلان أبي هذيل *الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر* ضمن مبادئ المعتزلة الخمسة[٢٥] يوحي بأمر له علاقة بماضي الحركة الذي كان هو نفسه جزءاً منها، غير أن إعلانه هذا يترك الباب مفتوحاً على مصراعية أمام كل التفسيرات. وأبو هذيل نفسه قام بحصر القيام بهذا الأمر على أولي الأمر طالما أنهم يقومون به، على الرغم من ذلك فإن بعض أحداث الماضي تُظهر أن ليس كل شيء ينطبق تماماً على هذه الرؤية. وعلى الرغم من أن مشاركة المعتزلة في تمرّد عام ١٤٥هـ لم تجر خيراً لهم؛ إلا أن هذا التمرّد أثبت للناس أن المعتزلة كانت بمثابة حركة شعبيه يمكنها أن تؤثر في الحياة في البصرة. فيُروى مثلاً أن عمرو بن عبيد طرد ابن أبي العوجاء من البصرة بسبب سلوكه الخطير على الشباب،[٢٦] وكان يُطلق على أتباع عمرو بن عبيد لفظ «جيش»، ويبدو أن هذا كان في السنوات التي سبقت التمرّد، أما عمرو نفسه فكان يُلقب بـ«*المُطاع*»، أي الذي لا يصح عصيانه أبداً.[٢٧] يُروى كذلك أنه طالب ابن شُبرمة في الكوفة إعلان *الجهاد* والامتثال لواجب *الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*.[٢٨] ويرى الأشعري أن مبدأ *الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر* يعني لدى المعتزلة «باللسان أو باليد أو بالسيف، كلّ على قدر استطاعته»[٢٩]، و«قالت المعتزلة إذا كنا *جماعة* وكان الغالب عندنا إنّا نكفي مخالفينا عقدنا للإمام ونهضنا فقتلنا *السلطان* وازلناه وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا فإن دخلوا في قولنا الذى هو التوحيد وفى قولنا في القدر وإلا قتلناهم.»[٣٠] على العكس من ذلك فعل أبو المعين النسفي، فقد نسي في كتابه (*بحر الكلام*) تماماً ذِكر *الأمر بالمعروف* ضمن *الأصول الخمسة*.[٣١]

---

(٢٤) المجلسي (بحار) ١٠؛ ٢٠٨، - ٥ - ٧؛ التوحيدي (بصائر) ٢؛ ٥٣٩، ٩ - ٢/١١؛ ٢؛ ٨؛ ١٦٢ رقم ٥٦١.

(٢٥) راجع ج-٣-٢-١-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٦) راجع في هذا الصدد وكذلك عن بشار بن برد تحت ٢-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٧) (فضل) ٢٥٠، ٦ - ٨؛ كذلك ٢-٢-٦-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٨) راجع ٢-٢-٦-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٩) (مقالات) ٣٧٨، ٨ - ٩؛ كذلك ٤٦٦، ٨ - ٩.

(٣٠) (مقالات) ٤٦٦، ٥ -٧؛ قارن نص ١٣؛ ٣١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣١) ص ٧٥، - ٥ - ٦.

٢-٢-٨-٢-١ مسألة محمد بن مُناذر

على الرغم من أن المعتزلة كانوا منذ عام ١٤٥هـ ضعفاء جداً للتأثير خارج محيطهم، إلا أنهم ركزوا جل اهتمامهم على التنظيم الداخلي. فيُروى أنهم قدموا بلاغاً في مُعَمَّر،[١] وهو نفس ما قاموا به تجاه «الزنديقين» أحمد بن خابط وفضل الحَدَثي.[٢] ويخبرنا وكيع في موضع تالف وغير واضح تماماً أن المعتزلة كانوا يعلنون عن شكواهم في العشرينيات من القرن الثالث الهجري من داخل *الغُرَف* في الطوابق العليا للمنازل في البصرة، والتي كانت تقيم فيها النساء، وهم على ذلك كانوا يحفزون الناس على المزيد من التركيز على انسجام الحياة الأسرية.[٣] لدينا معلومات جيدة عن شنيعة [التأله ثم الهجاء] لدى الشاعر «محمد بن مُنَاذِر» (تُوفي ١٩٨هـ/ ٨١٤م)؛[٤] وقد وردت في *كتاب الأغاني*.

جاء ابن مُنَاذِر إلى البصرة في سنين شبابه قادماً من عَدَن، ثم كانت له هناك سمعة طيبة بسبب ما عُرف عنه من ورع. كان ابن مناذر من القُرَّاء[٥] وإماماً لمسجد كان يقع في حي القبيلة التي كان تابعاً لها عندما كان من الموالي.[٦] روى الحديث عن كثيرين، منهم شعبة وسفيان الثوري؛ كما درس النحو على يد الخليل بن أحمد وعلى يد أبي عبيدة.[٧] على الرغم من كل ذلك فقد تعرض للقيل والقال بسبب

---

(١) راجع ج-١-٣-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب. [شهد العام الهجري ١٤٥ فتنة في الحجاز بقيادة محمد النفس الزكيَّة الذي قطعوا رأسه في شهر رمضان من العام ذاته. انظر ابن سعد، *الطبقات*. (مراجعة الترجمة)]

(٢) راجع ج- ٣-٢-٢-٢-٧-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٣) (أخبار القضاة) ٢؛ ١٧٥، ١٣- ١٤. عن هذه المسألة راجع نوت Noth ضمن (JSAI) ٩/ ١٩٨٧/٣٠٢؛ عن شكل المبنى راجع جوتين Goitein (Meditertanean Society) ٤، ٧٦. هذا الاستياء نفسه وقع في مسألة التسلي برياضة الحَمَام، فقد كان المرء أثناء ممارسة هذه الرياضة يخرج إلى السطح فتقع عيناه على الجيران وهم نائمين في القيلولة (راجع جروتسفيلد Grotzfeld ضمن العدد التذكاري (Roemer) ١٩٣ - ١٩٥؛ أيضاً أهسن Ahsan، *Social Life* ٢٥٠ - ٢٥٢).

(٤) عنه بوجه عام راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٢/ ٢٠٥ - ٥٠٦؛ بيلاّ Pellat ضمن دائرة المعارف الإسلامية Enzyklpädia des Islam ٢؛ ٣، ٨٩٠.

(٥) مع ورود بعض سماته الخاصة؛ قارن ابن الجزري (طبقات) ٢ ؛ ٢٦٥ رقم ٣٤٨١.

(٦) (الأغاني) ١٨؛ ١٧٢، ١٥ - ١٧.

(٧) ياقوت (إرشاد) ٧؛ ١٠٧، ١٧ - ١٩. هنا يطرح السؤال نفسه: هل أنه كان من الخوارج، وذلك انطلاقاً من نسبه ومن اختياره لأساتذته (في علم اللغة)؟

حماسته في الدعوة لذلك الرجل الشاب الذي كان ابناً للمحدث المعروف عبد الوارث بن عبد المجيد الثقفي المتوفى سنة ١٩٤هـ/ ٨١٠م عن عمر يناهز ٨٤ عاماً.[٨] لم يكن والد هذا الشاب معارضاً لقيام عرى الصداقة مع المخالفين في الرأي، فعلى الرغم من أن هذا الأب كان يكبر ابن مناذر سناً، إلا أنه كان يعتبره من أصحاب القدر، مما جعل ابن مناذر يتعجل في تأليف أبيات شعر في مدح الشاب، فوجد الناس في ذلك دليلاً على انتماءاته[٩]، فيُروى أنه أُلقيت في محراب المسجد الذي كان يصلي إماماً قصاصة من الورق مكتوب عليها بعض أبيات الشعر تبين أن الناس لم يعدوا يرغبون في بقائه إماماً.[١٠]

هنالك حانت الفرصة للمعتزلة للزج بأنفسهم في المسألة، لذلك يُروى أنهم كانوا يكنون له تقديراً كبيراً؛ بل يُذكر أنه كان يتباهى بأن بعض المعتزلة كانوا مفتونين به.[١١] على الرغم من ذلك فقد اتهمه بعضهم في أخلاقه وهددوه *بالمكروه*، وأخيراً منعوه من دخول المسجد، غير أننا لسنا على يقين من أن هذا المسجد كان المسجد ذاته الذي كان يصلي به إماماً. على كلٍ فقد كان هذا المسجد هو المسجد الذي يلتقي فيه المعتزلة، فيُروى أنه استطاع أن ينتقم لنفسه فجعل يسكب الحبر في مكان الوضوء في المسجد، فكان المصلّون في صلاة الفجر - حيث الظلام يسود المكان - يغسلون وجوههم بالحبر بدلاً من الماء، وكانت ملابسهم تتسخ أيضاً بالسواد؛[١٢] بل يُروى أنه كان يأتي بالعقارب ويطلقها في المسجد.[١٣] وقد زاد الأمر تأزماً عندما أراد المعتزلة توجيه تحذير له، فقيل بأن قبيلة سيده - وهم بنو صُبير - لم تكن تشتمل إلا

---

(٨) (ميزان) رقم ٥٣٢١؛ (تهذيب التهذيب) ٦؛ ٤٤٩ - ٤٥٠ رقم ٩٣٤. وُلد سنة ١٠٨هـ/ ٧٢٦ أو ٧٢٧ م رجوعاً إلى الفسوي ١؛ ١٧٧، - ٦.

(٩) (الأغاني) ١٨؛ ١٧٥، ٧ - ٩.

(١٠) (المرجع السابق) ١٧٢، ١٥ - ١٧.

(١١) (المرجع السابق) ١٧١، ١٥.

(١٢) (المرجع السابق) ١٧٠، ١٩ - ٢١؛ قام جولدتسيهر Goldziher باستعراضها ضمن (الإسلام Der Islam) ٨/ ١٩٨١/ ٢٠٨ - ٢٠٩ = (Gesamelte Schriften) ٥؛ ٤١١ - ٤١٢، غير أن جولدتسيهر فهم أن الزُهَّاد هم المقصودون هنا بـ«*المعتزلة*»، راجع أيضاً تريتون Tritton (Muslim Theology) ٦٠؛ فوك Fück (Arabiya) ٥٦.

(١٣) هكذا عند ياقوت (إرشاد) ٧؛ ١٠٧، السطر الأخير والسطران السابقان له نقلاً عن ابن معين. أما الروايات المتأخرة فقد افادت بأن ذلك كان يحدث في المسجد الحرام بمكة (الحكيم النيسابوري (معرفة) ١٥٥، ١٠ - ١١؛ *ميزان* رقم ٨٢٠٥).

على «رجلين ونصف» فحسب،[١٤] غير أن تكاتف القبائل كان ما يزال محافظاً على تماسكه، لذا يُذكر أن خمسين شيخاً من شيوخ بني رياح والتي كانت صُبير تابعة لها، أجبروا المعتزلة على الفرار.[١٥]

انتهت شؤون هذا الشاعر بأن وقعت له حادثة بعد زفافه بوقت قليل، فيُروى أنه سقط من على سطح منزلة وقضمت رقبته.[١٦] وقد رثاه ابن مناذر بالعديد من قصائد الرثاء، كانت إحداها تشتمل بقافية تنتهي بحرف الدال، وكان لهذه القصيدة شهرة واسعة بسبب طولها.[١٧] غير أن المتزمتين لم يردوا تفويت الأمر، ويبدو أنهم أرادو إحالة الأمر للقضاء، لذلك أُضطر إلى مغادرة البصرة والرحيل إلى مَكَّة.[١٨] يُؤرخ لهذه الواقعة بسبعينيات أو بداية ثمانينيات القرن الثاني الهجري، فقد عايش ابن مناذر في البصرة خلع عبيدالله العنبري من منصبة سنة ١٦٦هـ، ويُذكر له أن هاجم خليفته على القضاء خالد بن عبد الله الطليق ببعض قصائد الهجاء؛ وقد كان وقوفه هذا بجانب العنبري سبباً في تأييد بعض المعتزلة له.[١٩] قام ابن مناذر بتأليف قصائد مدح في هارون الرشيد وفي البرامكة. يُروى عنه أنه كان في سنة ١٨٦هـ/ ٨٠٢م، أو سنة

---

(١٤) (الأغاني) ١٧١، السطر الأخير.

(١٥) (المرجع السابق) ١٧٢، ١٤؛ كذلك فإن القصيدة التي استغاث فيها بتحالف بني تميم ترد في (الأغاني) ١٧١، ٣ - ٥ = ياقوت (إرشاد) ٧؛ ١٠٩، ٦ - ٨. يُقصد بهذه القبيلة قبيلة «رياح بن يَربوع» التي يحمل اسمها حي في البصرة ([عمر رضا] كحَّالة، *معجم قبائل العرب [القديمة والحديثة]* ١؛ ٤٥٧ b).

(١٦) (المرجع السابق) ١٧٨، ٩ - ١٠ و١٩ - ٢١.

(١٧) ما تزال قصيدة *دَالية* محفوظة (راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ٢/٥٠٦). راجع جزأين كبيرين منها عند ابن المعتز (طبقات الشعراء) ١٢٢، ١٤- ١٦؛ حيث توجد شذرة صغيرة من مرثية ثانية (١٢٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له). في هذا الصدد (الأغاني) ١٧٨، ١٥ - ١٦.

(١٨) أما الجاحظ فيتحدث وكأن ابن مناذر قد تم نفيه من البصرة (الأغاني ١٨؛ ١٦٩، ١٤ - ١٦ = (إرشاد) ٧؛ ١٠٧، ١٥ - ١٧). أما الروايات الأخرى فتذكر أنه رحل بمحض إرادته (الأغاني ١٧٠، ٣ -٥، رجوعاً إلى المبرد؛ ابن قتيبة (شعر) ٧٤٧، ٣ - ٥). راجع في ذلك ابن المعتز (طبقات) ١١٩، ١٣ - ١٤، و١٢٠، السطر الأخير والسطران السابقان له . ويُروى أنه إن بقي في البصرة بعد ذلك كان سيجلب على نفسه كره الناس (راجع ، *الأغاني* ١٩٦، ١٨ - ٢٠).

(١٩) الجاحظ (البيان) ٢؛ ٣٤٥، ٦ - ٨؛ وكيع ٢؛ ١٢٦، ١١ - ١٣ > (الأغاني) ١٩٨، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. عن التاريخ راجع ٢-٢-٣-٤ و ٢-٢-٦-٣-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

١٨٨هـ/ ٨٠٤م يعيش في مَكّة في ظروف معيشية قاسية.[٢٠]

هناك انخرط محمد بن مُنَاذِر تحت لواء سفيان بن عيينة، وقد رثاه بعد موته (١٩٦هـ/ ٨١٢م) بقصيدة رثاء على الرغم من أنه نفسه كان في ذلك الوقت قد بلغ من العمر أرذله.[٢١] لم يكن يتنكر من أصله البصري، وكان يدافع عن نفسه مما لحق به من وشاية ويعزى ذلك إلى أن الناس في البصرة كانوا لا يتقنون اللغة العربية.[٢٢] ويُروى أنه عندما ألف قصيدة في ذم القدري المدني ابن دأب الليثي،[٢٣] فإنه أوصى فيها الناس بالسماع لأهل العلم عند المنافسة في [رواية] الحديث ، وذكر من بين أهل العلم هؤلاء مالك بن أنس وعبد الله بن عون. ويُذكر أن عندما سُمعت هذه الأبيات في العراق، فإنهم استعاضوا بمالك بدلاً من يونس (بن عبيد).[٢٤] لم تصبح سمعة ابن مناذر بذلك أكثر نصاعةً، وكان البعض يعتبره دهرياً.[٢٥]

٢-٢-٨-٣ وضع المعتزلة في البصرة بعد عام ١٤٥هـ

ورد في هذه القصة اسم الرجل المعتزلي **ابن عُمير**، الذي سكن بجوار ابن مناذر وأخبر عنه لدى جماعته. لم تدم ذكرى ابن عُمير هذا إلا بسبب أن الشاعر قد تعرض إليه ببعض أبيات الهجاء، على الرغم من ذلك فقد نسيته كتب التراجم الإعتزالية، فيبدو أنه لم يكن متكلماً.[١] ينحدر ابن عمير من أسرة عريقة، وهذه المعلومة مهمة لنا في هذا السياق، فقد كان جده الأول عبد الله بن عمير الليثي أخ غير شقيق لعبد الله بن عامر بن كُريز، وهو من القريشيين وابن خال عثمان بن عفان، وقد تولى

---

(٢٠) راجع الأقصوصة الطريفة ضمن (الأغاني) ٢٠١، ١ - ٣، والتي تجري أحداثها أثناء موسم الحج الذي كان فيه هارون الرشيد بعد حادثة البرامكة. ويفترض وقوعها في العامين المذكورين (قارن خليفة ، *تاريخ* ٧٣٣، ٢ و٧٣٥، ٢).

(٢١) (إرشاد) ٧؛ ١١٠، ٣ - ٥؛ في هذا الصدد (الأغاني) ١٨؛ ١٧٠، ١١.

(٢٢) الجاحظ (البيان) ١؛ ١٨، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٢٣) عنه راجع ٤-١-٢-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٤) (الأغاني) ١٩٨، ٧ و١٠ - ١١؛ أما الشخص الذي يرد في قصيدة أخرى عند عمر والزُهري مقسماً بالله (١٩١، ٨) فيبدو أنه ليس بعمرو بن عبيد، وإنما عمرو بن دينار (عنه راجع ٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(٢٥) (الأغاني) ١٧٢، ١٢ - ١٣؛ في هذا الصدد فايدا Vajda ضمن (RSO) ١٧/ ١٩٣٨/ ٢١٥.

(١) لا نفترض صحة القول الذي يزعم بأنه كان له علاقة بالإباضي عيسى بن عمير، الذي يبدو أنه كان من أهل الكوفة (راجع ٢-١-٤-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

الولاية على البصرة في عهد عثمان وكذلك في عهد معاوية،[٢] وكانت أم هذين الجدين من شرفاء السليمانية.[٣] كان عبد الله بن عامر يدير كذلك أمور إمارة سِغستان، وشارك أيضاً في الحملات العسكرية التي كان يتم تجهيزها من هناك.[٤] وإذا افترضنا الآن أن أحد أحفاد هذا الرجل قد عد نفسه في عهد هارون الرشيد ضمن المعتزلة، فسيكون من الواضح أن هؤلاء لم يكونوا مجرد حركة قام بها أناس قلائل فحسب.

لم يكن هؤلاء ينعمون بوضع خاص في عهد هارون الرشيد. صحيح أن البرامكة كانوا قد أصبحوا بمثابة أصحاب المناظرات العقائدية؛ غير أن الأشخاص الذين كانوا يجلبون بهم إلى ساحة قصر الخلافة كانت أغلبيتهم من الكوفة وليست من البصرة.[٥] ذلك لأن هناك وقبيل تقلد هارون للخلافة كان معاذ بن معاذ قد تولى القضاء لأول مرة.[٦] ويرجع عدم قبوله لشهادة أهل الاعتزال إلى أنه لم يكن يفعل ذلك إلا بإذن من أولي الأمر. ويُروى أن الوالي الذي نصبه على القضاء هو الذي أمر بقطع يد رجل اسمه عيسى الطبري، ذلك الذي كان يُعرف بأنه زاهد ومُتكلِّم، وربما أنه كان معتزلياً أيضاً؛ لذلك يُروى أن ثُمامة بن أشرس كان سبباً في أن خلعه هارون الرشيد من منصبه، وذلك عندما استطاع أن يشي به عند الخليفة عندما كان في طريقه لأداء الحج.[٧] ليست القصة الأخيرة هذه إلا ابتكار بصري، فثُمامة كان في ذلك الوقت ما يزال رجلاً ليست له أية قيمة تجعله يلحق الضرر برجل من بني العباس، لا سيما إذا كانت له أهمية مثل معاذ الذي كان علاوة على ذلك يكبر الخليفة سناً. كذلك لا يمكن تقبل صحة الرواية تاريخياً، فالوالي كان قد مات بالفعل في رجب ١٧٣هـ/ ديسمبر ٧٨٩م؛[٨] حيث من المعروف أن هارون الرشيد - خاصةً عندما كان خليفة - لم يكن قد أدى الحج بعد.[٩]

---

(٢) عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopadia of Islam, New Edition /II ١ ؛ ٤٣ .

(٣) (الأغاني) ١٨ ؛ ١٨٣، ٥ - ٧؛ في هذا الصدد الطبري ١ ؛ ٢٨٢٨، ١٩ - ٢٠، والزبيري (نسب قريش) ١٤٩، ١١ - ١٣. يورد أبو فرج ضمن اسم الأم «*أسماء*» بدل «*إسماعيل*».

(٤) الطبري ١؛ ٢٨٢٩، ١ - ٢.

(٥) راجع ج- ١- ٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٦) راجع ٢-٢-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) (فضل) ٢٧٤، ٦ - ٨ رجوعاً إلى *كتاب المشايخ* لابن فرزويه > ابن مرتضى (طبقات المعتزلة) ٦٧، ٥ - ٧.

(٨) خليفة (تاريخ) ٧١٣، ٢ - ٣؛ عنه راجع (تاريخ بغداد) ٥، ٢٩١ - ٢٩٣ رقم ٢٧٩٥.

(٩) قام [هارون] برحلة الحج في هذا العام لأول مرة (خليفة ، *تاريخ* ٧١٣، ٩).

إضافة إلى ذلك فإن الظروف لم تتغير فيما بعد على نحو يُذكر، فمع نهاية سنة ١٧٤ هـ/ بداية سنة ٧٩١م أخذ أحد أحفاد المنصور بزمام الأمور في يده، حيث كان نائباً عن أحد بني المهلب، والذي يروي عنه ابن حزم أنه كان «حاسماً في موقفه ضد المعتزلة».[١٠] وهذا الرجل هو نفسه ذلك الشخص الذي أمر أبو عمرو الحداد بجلده لأنه قال بخلق أسماء الله.[١١] ربما يكون ذلك قد وقع في هذا الوقت، وربما أنه لم يحدث إلا في عام ١٨٠هـ عندما عادت تشكيلة الحكم نفسها لتمسك بمقاليد الأمور من جديد.[١٢] يُذكر كذلك أن أبا الهذيل قد دخل في شقاق مع أولي الأمر.[١٣] وفي رجب سنة ١٨١هـ/ سبتمبر ٧٩٧م أُعيد تعيين معاذ بن معاذ *قاضيا*؛ ولم تتغير الظروف إلا في عهد الرجل الذي خلفه في القضاء، وهو عبد الله بن سوار العنبري، الذي على الرغم من أنه ينتمي للقبيلة نفسها إلا أنه يبدو أنه لم تكن تربطه بسلفه علاقة طيبة.[١٤] ويبدو أن عبد الله بن سوار كان الشخص نفسه الذي أنشأ مكتبة في البصرة كانت تُدرس فيها عقيدة المعتزلة، حيث يقوم بعملية التدريس رجل متخصص فيها.[١٥] غير أن هذا، قد حدث بعد موت هارون الرشيد، فمن المعروف أن ابن سوار تقلد القضاء سنة ١٩٢هـ/٨٠٨م وظل بهذا المنصب حتى سنة ١٩٨هـ/ ٨١٤م.[١٦]

وقع اضطهاد آخر للمعتزلة أيضاً في البصرة إبان النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بعد نهاية *المِحْنة*. فمن المعروف أن *القصَّاصين* في ذلك الوقت كانوا ما يزالون على قمة المجتمع (التنوخي، فرج ٢؛ ٣٢ - ٣٣).

---

(١٠) (جمهرة) ٣٦٩، السطر الأخير والسطر السابق له؛ عن هذا التأريخ راجع خليفة، *تاريخ* ٧٤٣، ٥ - ٦.

(١١) راجع ٢-٢-٤-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) خليفة ٧٤٣، ٢٠ - ٢١.

(١٣) راجع ٣-٢-١-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٤) راجع وكيع (أخبار) ٢؛ ١٥٥، ٦ - ٨.

(١٥) المُقدسي (أحسن التقاسيم) ٤١٣، ١٥ - ١٧؛ حيث يرد فقط اسم «ابن السوار». وقد أنشأ مكتبة أخرى أصغر من التي في البصرة في البلدة [الإيرانية] رامهرمز [بين تستر وشيراز]، ومن هذا يمكن استنتاج أنه لا يتحتم وضع هذه التوقيت ضمن الفترة التي أمضاها قاضياً.

(١٦) خليفة (تاريخ) ٧٣٩، ٥ - ٦ و٧٥٨، ١١؛ عنه راجع وكيع ٢؛ ١٥٥ - ١٥٧، والجاحظ (الحيوان) ٣؛ ٣٤٣، ٢ - ٤/ ترجمة سوامي Souami ٣٠٩ - ٣١١. من المهم هنا معرفة أن المأمون قد طلب منه إبان المحنة إبداء موقفه مما يحدث، وجدير بالذكر أنه مات إبان هذه المحنة (راجع ج-٣-٣-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

٢-٢-٨-٤ تطوّر الكلاميَّة والحق [في الكلام]

لم يكن للكلاميَّة أن تنهض في مثل هذه الظروف؛ فلم يكن لتدب فيها الحياة دون وجود مناظرات عامة. نحن لا نعرف ما كان يدور في رحاب منازل المواطنين في البصرة. وصفوان الأنصاري هو الوحيد الذي ربما يمنحنا إجابة على ذلك. إن مناظرته مع بَشَّار بن بُرد تُظهر أن الاثنين كانا ينتهجان نهج الحل الوسط فيما يتعلق بالكلام عن العناصر. فنراه يدافع عن الأرض في مقابلتها بالنار، حيث يفعل ذلك من خلال إبرازه لفائدة الأرض، حيث يرى أن كل الكائنات معتمدة عليها.[١] غير أنه لم يعد الأشياء التي تنمو عليها من معجزات ومخلوقات، وإنما ذكر ما في باطن الأرض من معادن وثروات، واستخدم محسنات بديعية لا ترد غالباً إلا في القصائد الشعرية، فجعل يعدد ثروات مثل : الزئبق، والنشادر، والمَكر، والمَرتك، والمرقشيتا، والقار، والشبّ، والكبريت، والإثمد، والكِلسْ [انظر *البيان والتبيين* (مراجعة الترجمة)] ،[٢] وهذه هي الألفاظ نفسها التي تعودنا على وجودها في كتب الكيمياء عند العرب أو في «كتب الأحجار».[٣] غير أنه مما يلفت النظر أنه يذكر في البيت الثامن «قمم الجبال الكائنة خلف المُقَطَّم [و في *قُلَلِ الجبال خلف مُقَطَّم / زَبَرجدُ أملاكِ الورى ساعة الحشد* - البيان والتبيين (مراجعة الترجمة)]»، التي لا يُفترض أنها كانت ضمن اهتمامات هذا الشاعر الذي يُعرف عنه أنه كان يكتب أشعاره في العراق. وعلى الرغم من ذلك فمعروف أن [جبل] المُقَطَّم [المصري] له أهمية خاصة في علم الكيمياء عند العرب القدماء، الذي يرد ذكره تحت مسمى «*جبل المُقَتَّب*.»[٤] وليس في شعر صفوان المتناول هنا أية مصطلحات لها علاقة مباشرة بمفاهيم الكيمياء القديمة أو تصوراتها، وليس له علاقة أيضاً بالنظريات الخاص بالفلك، أو التي تتحدث عن التفاعل بين التربة وبين العناصر الأخرى من خلال ما كان يُعرف بـ

---

(١) نص ١٢؛ ٢، تصويب مُقترح ٥ -٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢) تصويب مُقترح ٨ -١٧ في المرجع السابق.

(٣) هكذا يرد عند فوك (Arabische Kultur) ٢٧٩ و٢٤٦. راجع أيضاً أنظمة المواد المعدنية في (كتاب الخواص الكبير) ضمن (Corpus Gabirianum) عند أولمان Ullmann (Natur- und Geheimwissenschaften) ١٤٠ - ١٤٢؛ كذلك ريكس Rex (Theorie der Naturprozesse) ٤٢ - ٤٤، و١٠٨ - ١١٠.

(٤) أدين بالشكر على هذه المعلومة لأولمان Ullmann، فقد نبهني إلى النص في كتالوج Katalog der arab. Alchemist. Hss. Der Chester Beaty Library ١، ٢٢٤، ٢.

«الاختلاط». بل إن صفوان يقول فيما يتعلق بالنار بأنها كامنة أيضاً في الأرض، وهي على ذلك تابعة لها.(٥) يتوجه الاستدلال بعد ذلك نحو الرغبة في إثبات قدرة الله في تسيير العالم في الطريق الأصلح، فيذكر صفوان أن الأحجار التي هي عبارة عن نقاط ارتكاز الأرض وهي منها تذكر الإنسان باستمرارية الوحي، الذي بدأ بإبراهيم في الكعبة، ثم بالخضر في البئر الذي عثر فيه على ماء الحياة، ومروراً بناقة صالح التي خرجت بجسدها الكبير من أعماق صخرة.(٦) ونظراً لأن الشاعر هنا لا يعدو في النهاية كونه كلامي، نراه يهاجم بشار بن برد وينعته بالهرطقة الشيعية.

أن تتضارب العناصر في نطاق الاستدلال العقائدي، أمر له تراثه القديم. حيث نجد النبي اليهودي الشاساي [Elchasai أو الاكسي = Elxai، الذي أسس مذهب *المغتسلة* اليهودي- المسيحي الوارد في البيان والتبيين]، الذي تبعه ماني [بن فانك، مُدَّعي النبوة في بابل (مراجعة الترجمة)] فيما يتعلق بطقوس التعميد التي أدخلها وكذلك فيما يتعلق برفضه فكرة القربان المحرق الموروثة؛ مُعلناً: «الماء أحب عند الله من النار».(٧) غير أن النص المقتبس هنا يُعتبر من عنديات كلامية المعتزلة. أفضل شخص مهد في الكوفة لكلامية هذه العناصر كان هشام بن الحكم، ثم انتقلت منه فيما بعد إلى المعتزلة، غير أنها لم تظهر في البصرة إلى بعد نحو جيل من الزمان، ذلك إذا اعتبرنا صفوان الأنصاري أصلاً محسوباً على البصرة. ومن الممكن أن يكون هذا قد أسهم في اضطهاد الزنادقة الذي راح ضحيته بشار بن برد.

يمدنا الجاحظ بمعلومة أن رحى الحديث الفكري كانت تدور في دور الضيافة وأن المتكلمين المعتزلة كانوا يشاركون فيها. لم يكن الناس في هذه المنطقة متزمتين على نحو دائم، فيُروى عن رجل اسمه أبو عبد الله الأبرص العمي كان عندما يدخل

---

(٥) انظر ١، كذلك فإن المقطم يُفسر على نحو مختلف. ويُذكر أن هذا المهلبي الذي كان يبحث عنه صفوان في بلدة مُلتان، كان من قبل والياً على مصر، ويُروى كذلك أن صفوان ربما كان قد رافقه إلى هناك (هكذا الحال لدى بيلاّ Pellat ضمن العدد التذكاري *Wickens* ٢٢ - ٢٣). على ذلك يمكن أيضاً افتراض أن القصيدة كُتبت في مصر، لكن يظل السؤال ما الصلة بين مصر وبين أن يهاجم صفوان بشار بن برد؟

(٦) تصويب مُقترح ١٨ - ٢١. راجع أيضاً تلخيص هذه الأفكار في نص ١٢؛ ٣، تصويب مُقترح ١ - ٣. حيث تُروى هناك دون أي ذكر لبشار بن برد، وهو ما يُعد بمثابة دليل على أن صفوان لم يطور أفكاره انطلاقاً من جدليات فحسب؛ بل كان متعرفاً عليهم من قرب.

(٧) رودولف K. Rudolph (Antike Baptisten) ضمن (SB Sächs. Ak. Wiss.) ليبتسج، Phil.-Hist. Kl.، الجزء ١٢١، ٤/ ص ٢٢.

بيت زياد يبالغ في شرب الخمر، وبعدها كانت تتدفق الأفكار من رأسه.[٨] يذكر الجاحظ صراحةً أنه كان معتزلياً، غير أنه لم يفعل أكثر من أن دوّن لنا رأيه فيما يتعلق بقوة الأفكار التي كانت تُثار.[٩] لقد رسخ في ذاكرة الجاحظ رجل يُدعى صَحصَح الذي بجَّل من أمر الغباء قائلاً: «الغباء في الجملة أنفع من الفطنة في الجملة، وعيش البهائم أحسن موقعاً من النفوس من عيش العقلاء، إنك لو أسمنت بهيمة ورجلاً ذا مروءة، أو امرأة ذات عقل وهمّة، وأخرى ذات غباء وغفلة، لكن الشحم إلى البهيمة أسرع، وعن ذات العقل والهمَّة أبطأ. ولأن العقل مقرون بالحذر والاهتمام، ولأن الغباء مقرون بفراغ البال والأمن، فلذلك البهيمة تقنو شحماً في الأيام اليسيرة، ولا تجد ذلك لذي الهمَّة البعيدة. ومُتَوَقِّع البلاء في البلاء وإن سلم منه، والعاقل في الرجاء إلى أن يُدْركه البلاء.»[١٠] تغلب سمة السخرية على هذه الحكايات، على الرغم من ذلك فلها علاقة واضحة بالفكر الاعتزالي. يبدو أن صَحصَح هذا كان طبيباً أو عالماً في الطبيعة مثله في ذلك مثل مَعمر أبي الأشعث؛[١١] وعلى اعتباره معتزلياً[١٢] يعتقد كذلك في قدرة العقل، يُفترض كذلك أنه كان قادراً على التفرقة بين الطبيعة والروح. لكن هذا لا ينتمي أيضاً للكلامية. إذا أردنا أن نتعرف على كيفية فيما وراء هذه التكهنات حول الطبيعة وأيضاً فيما وراء الصالونات، فيلزمنا أن ننحي الأدب جانباً، وننشد ضالتنا في كتب الفرق.

٢-٢-٨-٤-١ الأصَمْ

يدفعنا الحال هنا إلى الاعتراف بحقيقة أن التراجم تلتزم الصمت. إن المعتزلة لا يعتبروا أبا بكر عبدالرحمن بن كيسان، المعروف بالأصم، (تُوفي ٢٠٠هـ/ ٨١٦م أو ٢٠١هـ/ ٨١٧م)[١] من أصولهم. أما ابن النديم فيعده مع ضرار بن عمرو وهشام

---

(٨) (الحيوان) ٢؛ ٢٢٧، ٤ - ٦؛ عن الزيادية راجع ج -٣-٢- ٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٩) (المرجع السابق) ٢؛ ٢٤٠، ١٠ - ١١.

(١٠) (البخلاء) ٤؛ ٢٠ - ٢٢/ ترجمة بيلاّ Pellat ٧. [أوردنا النص الأصلي. (مراجعة الترجمة)]

(١١) عنه راجع ٢-٢-١-٥ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) يمكن استنتاج أنه كان معتزلياً من خلال ما يتجلى من نص ١٦؛ ٤٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب، حيث يُذكر جنباً إلى جنب مع مُعمر وأبي الهذيل. كذلك فإن طه يريد أن ينسب إليه هذه الملاحظة الواردة في (الحيوان) ٢، ٩٦، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له (راجع *البخلاء* ٢٥٨).

(١) رجوعاً إلى ابن النديم ٢١٤، ١١.

الفُوَطي وغيرهم ضمن أولئك الذين «ابتدعوا في الدين».[٢] غير أن النقطة الوحيدة التي يعالجها بالتفصيل تكمن في مسألة أن الأصم كان له رأي سلبي تجاه علي ابن أبي طالب.[٣] يمكن تفسير ذلك من خلال أن الأصم كان قريباً لأفكار الإباضية، حيث يذكر التوحيدي اسمه في سياق تناوله للإباضية؛ غير أن هذا الموضع في كتاب التوحيدي ليس واضحاً، وربما يمكن فهمه على نحو مختلف تماماً،[٤] وجدير بالذكر هنا أن الأصم كان يختلف معهم في مسألة محورية هامة.[٥] نلاحظ أن الكعبي تجاهله تماماً، وهذه الملاحظة يتسنى القول بها إذا أصبح بإمكاننا الحكم طبقاً للتحقيق الذي أجري على الشذرة التي وُجدت من *مقالاته*؛ لكن هذا التجاهل نفسه لحق به في الكتب الصادرة عن طبقات الإباضية. تلك الكتب التي لم تتجاهله على اعتباره فقيهاً؛ حيث نجد ابن بركة الذي عاش في زمن متأخر يقتبس منه جنباً إلى جنب مع اقتباسه من مالك وأبي حنيفة والشافعي وداود الإصفهاني.[٦] غير أن هذا السلوك - كما سنرى -[٧] ليست به أية غرابة؛ حيث لا يلعب الأصم حتى في مجال الفقه دوراً مميزاً.[٨] ويعتبره ابن بطة من الجهمية؛[٩] حيث كتب الأصم في أسماء الله،[١٠] وعليه يكون قد تطرق للموضوع الذي بسببه حلت العقوبة بأبي عمرو الحداد. أما يحيى بن سعيد القطان فيعتبره من القدرية.[١١]

الأصم معتزلي طبقاً لرأي المَلطي والأشعري وابن النديم والقاضي عبد الجبار، والأخير يعتمد في ذلك على *كتاب المشايخ* لابن فَرزويه.[١٢] لم يجهد المرء نفسه في

---

(٢) [المرجع السابق] ٢١٤، ١ - ٣.

(٣) راجع ٢-٢-٨-٤-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) راجع نص ٤؛ ٢٣، بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٥) راجع ٢-٢-٨-٤-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦) ولكنسون Wilkinson ضمن (Der Islam) ٦٢/ ١٩٨٥/ ٢٤٧.

(٧) راجع ٢-٢-٨-٤-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨) تتجلى مسألة أن المعتزلة لا يفترقون بدايةً عن الإباضية في الرأي في عثمان بن عفان مما جاء في سيرة محبوب بن الرحيل (السير والجوابات ١؛ ٢٨٢، ٥ و٢٨٥، ٨). ومن المهم هنا ذكر أن القصة الوحيدة التي ترد على لسان الأصم ترد ضمن مصدر إباضي (نص ١٥؛ ٢٥ في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(٩) (إبانة) ٩١، ١٥ - ١٦؛ مرَّة أخرى ٩٢، ١٦، بوصفه من المعارضين المقززين للسُنَّة.

(١٠) (قائمة الأعمال) ١٣، رقم ٤.

(١١) العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٥، ١ > (ميزان) رقم ٥٠١٨.

(١٢) (فضل) ٢٦٧، ١٤ - ١٦.

وضع تصنيف له ضمن مدرسة الاعتزال، فعلى العكس من أبي هذيل لم يستطع المرء تحديد أستاذ له في الاعتزال من الجيل السابق ليكون الجسر الذي يربط بين الأصم وبين مؤسسي المذهب. يتسبب الشهرستاني في قلب التاريخ رأساً على عقب لدرجة أنه يجعله من أتباع هشام الفوطي، ذلك الذي يصغر الأصم سناً.(١٣) لم يقم الشهرستاني ولا البغدادي الذي يعتمد عليه الشهرستاني في معظم المواضع بجعل الأصم زعيماً لجماعة من جماعات المعتزلة، وكان هذا على عكس مما فعلاه مع غيره من المتكلمين الذي لهم قدر معتبر. يبدو أن الأصم لم يكن يقيم في البصرة إقامة دائمة؛ فيذكر يحيى القطان أنه كان بين الحين والآخر يقيم أيضاً في المدائن.(١٤) ويبدو أنه أقام أيضاً في مدينة واسط، ذلك لأن يزيد بن هارون - ذلك المحدث الذي كان يقيم في مدينة واسط -(١٥) رماه بالكفر وأحل دمه، ذلك لأنه قال بخلق القرآن.(١٦) يُروى أنه عندما استجلب البرامكة أطباء هنود إلى العراق، فإن الأصم استطاع أن يجعل أحدهم يعتنق الإسلام،(١٧) ويُروى أن هذا الطبيب رافق الأصم بعض الوقت في طريقه إلى بلاد الهند.(١٨)

لا يختلف الأصم عن المعتزلة في الآراء فحسب؛ بل يختلف عنهم أيضاً في النمط المعروف عنهم. فالأصم يختلف في أنه كان الكاتب الوحيد - الذي يمكن حسابه على المعتزلة - يؤلف ٢٦ كتاباً على نحو ما ذكر ابن النديم،(١٩) هذا على

---

(١٣) (ملل) ١٩، ٤/٣١، ٩ - ١٠؛ في هذا الصدد جيمارت Gimaret (Livre des Religions) ١٤٤، هامش ١٥٦.

(١٤) العقيلي ٣؛ ٥، ٢ - ٣ > (ميزان) الموضع السابق.

(١٥) عنه راجع ٢-٣- في هذا الجزء من الكتاب.

(١٦) أبو داود (مسائل الإمام أحمد) ٢٧٠، ٢ - ٣ (= نشار- طالبي، *عقائد السلف* ١١٠، - ٤ - ٥)؛ البخاري (خلق الأفعال) ضمن (عقائد السلف) ١٢٩، ١٦ - ١٨ > اليافعي (مرهم) ١٨٦، ١٣ - ١٤، حيث يضيف *صفة الزنديق* إلى *صفة الكافر*. علماً بأن يزيد بن هارون يذكر بشر المريسي جنباً إلى جنب مع الأصم، ومعلوم أن المريسي عاش في بغداد وربما أنه لم يذهب أبداً إلى مدينة واسط، ويبدو أنه قصد فقط إلى نقد التأثيرات السيئة القادمة من خارج المدينة. بل إن فخر الدين الرازي يلحق باسمه النسبه بالبلخي (*مفاتيح الغيب* ٩، ٩٣، ١٧)؛ لكن لا نعرف هل هو نفسه الأصم أم لا.

(١٧) راجع ٢-٢-١-٣ و ٢-٢-١-٥ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٨) هكذا ورد في (الرسالة الهارونية)، منقول عن صالح العلي ضمن (MM'I'I) ٣٤/ ١٩٨٣/ ٨.

(١٩) راجع قائمة المراجع ١٣.

الرغم من أن بعض عناوين الكتب المذكورة يمكن أن تكون تكراراً لأخرى،[٢٠] غير أن هذا لا يمنع من افتراض هذا الانطباع الكبير الذي أوجده. ربما أن الأصم كان أول أولئك الذين كان لهم عدد كبير من المؤلفات من كُتاب البصرة، ويمكن القول بهذه الفرضية إذا اعتبرنا أن ضِرار بن عمرو من الكوفة التي أفرزت العديد من علماء الدين الذين ألفوا العديد من الرسائل. يدعي المَلَطي أن الأصم كان أول من كتب في موضوعات لم يتطرق إليها أحد من قبله،[٢١] وربما أنه فعل ذلك بتكليف من أولي الأمر الذين كان على اتصال بهم من خلال المراسلات.[٢٢] غير أن هذا لا يعني أنه كان قريباً منهم، فقط كان الأصم فقيراً، وقد تعجب تلاميذه منه لأنه كان يعطيهم دروساً في القضاء على الرغم من أنه لم يهتم بتوفير وظائف لهم في نفس المجال.[٢٣] وقد كانت هذه القناعة الأخلاقية سبباً في أن حظي الأصم بوجاهة كبيرة، فيُروى أن ٨٠ شيخاً كانوا يصلون خلفه في مسجده بالبصرة.[٢٤]

٢-٢-٨-٤-١-١ علم الوجود [الأنطولوجيَّة] لدى الأصَمْ

حين تناول الكلاميون تعاليم الأصَمْ بدوا كأنهم لا يهتمون إلاّ بما جاء به من ابتداع. لقد لفت نظرهم في مبدئه ذي التصنيف الكلامي ما أسموه «إنكار الأعراض». بمعنى أنه لم يقم حتى ذلك الحين بتنظيم التأثير الأرضي بمقضى «الجواهر والأعراض»، وهذا ما أصبح فيما بعد هو المعتاد في «*الكلام*». إنه لم يُقر سوى الجسم المكاني ثلاثي الأبعاد؛ الماثل أمام اعيننا مما يمكننا إدراكه بالعقل.[١] كما يجوز أن يختلف إدراكنا له في لحظات مختلفة؛ لكن هذا لا يرتبط بإنفصال شيء عنه واستبداله بشيء آخر، بالأحرى لا يرتبط هذا بأحد الأعراض. إنه أيضاً شيء لم يأت من جسد كان

---

(٢٠) العناوين ٥ و٦ و٩ و١٠ أو٢٤ و٢٥ يمكن أن تكون مقتبسة عن قائم مختلفة.

(٢١) (تنبيه) ٣١، ١٣/ ٣٩، ٧.

(٢٢) (فضل) ٢٦٧، - ٥ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٥٧، ٤. يبدو أن الرسائل التي كُتبت للمخالفين في العقيدة أو *للزنادقة* هي التي كُلف الأصم بكتابتها من قِبل أولي الأمر (رقم ٢٢ - ٢٦ في قائمة الأعمال).

(٢٣) ابن النديم ٢١٤، ٨ - ٩.

(٢٤) (فضل) ٢٦٧، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٥٧، ٤ - ٦.

(١) نص ١٣ ؛ ١، a؛ ٥ ،b؛ ٦ ،b؛ ٩، c في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

كامناً فيه من قبل.[٢] بالطبع هناك تغيُّر، لكنه يتم بوصفه تحوّل بيد الله مباشرة. يمكن أن يحدث هذا التحوّل بصورة فُجائيّة تامة: الله قادر ما بين غمضة عين وانتباهتها أن يُحوّل حَبَّة خَردل إلى جبل.[٣] نحن نقر وقوع الحدث بأن يكون لدينا احساسين متتالين بجسم. أي أن الأصَمْ يُنكر على الاطلاق وقوع حدث مع الجسم. إنه يعترف بالأحداث شأنها شأن الحركة أو بالصِفة شأنها شأن اللون؛ لكنهما بذاتهما غير قابلين للفصل نظرياً عن الجسد الذي يظهران معه. إلاّ أن شُرَّاح هذا «التصنيف الكلامي» المتأخرين ، قد ثقل عليهم مناقشته في نطاق مسألة الظهور.[٤]

جدير بالاهتمام أن يكون مجرد قدر من التباين قد تواجد حول المعنى. إن الأصَمْ ، على الرغم مما أنجزه من كتابات عديدة، لم يعالج بالتفصيل جوهر نظريته في الوجود، الذي لم يَرِد عنه أي شيء تحت أحد عناوين الكتب الستة والعشرين. كما أنه لا اثر لوجود معالجة ما من قبل معاصره الضرار بن عمرو (الذي عاش في الكوفة أيضاً) - والذي مثّل كما يبدو على الأقل الموقف المخالف على الإطلاق - فيما يخص إحتمالية وجود «الأعراض» فقط[٥]. هذا الأمر يؤدي بنا إلى التكهن أن تصور الأصم كان في ذاك الوقت أمراً بديهياً دون شك، فليس كل عناد فلسفي غير مقبول يهتم به الكلاميون. في الحقيقة فإننا هنا امام اتجاه يتعلق بالمذهب الحسي، الذي وجد طريقه في كل مكان حتى المنتصف الثاني من القرن الثاني الهجري: سواء لدى الزنادقة وسواء لدى هشام بن الحكم. يذكر [بليناس الحكيم] صاحب كتاب «*سِر الخليقة وصنعة الطبيعة*» نقلا عن «أفلاطون القبطي» المقولة التالية، التي نجدها بالضبط لدى الأصم: «ليس هنا فعل أو حركة بل هناك قائم بالفعل أو تحرك».[٦] رغم ذلك فقد حارب الأصم *الزنادقة* نزولاً على ما تقضي به الكياسة في هذه الفترة.[٧] لكن كان لزاماً عليه ألا يرفض بديهياتهم بكل بساطة. فهو علاوة على ذلك

---

(٢) نص ٧ ، نُسِب إلى الزرقاني. ربما ربط ذلك من خلال مقارنة مع نظّام؛ حيث هناك توافق بينهما. (هكذا في نص ٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(٣) نص ٤ ، ٢٢- ٢٣. أن يكون الأصم قد تناول التَغيُّر بوصفه تَحَوُّل ، أمر ليس من المُحتَّم وروده.

(٤) نص ١٣، ١؛ قارن أيضاً نص ٤؛ c،٢٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٥) في هذا الصدد انظر ج-١-٣-١-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٦) بلينوس [= بليناس الحكيم]؛ *سِر الخَليقة [و صنعة الطبيعة. كتاب العلل. ترجمة وتحقيق اورسولا وايسر، منشورات جامعة حلب ١٩٧٩]* ٢٨ ، ٦ - ٨؛ عنه انظر ٥- *ملاحظات تمهيدية عامة في* هذا الجزء من الكتاب. [مراجعة الترجمة]

(٧) قارن (قائمة المراجع) رقم ٢٤ - ٢٦ ، أيضاً ٢٣.

قد عمل كمساعد - كما فعل أبو شمير - لدى معمر أبي الأشعث؛[٨] وربما أن هذا كان من المعتقد في جماعته. لم يستطع الكلاميون غض الطرف عن ذلك التمازج، الذي استطاع - من وجهة نظر متأخرة - أن يدفع بالأصم إلى خانة الهرطقة. فقد وضعوه في دوائر كل من السمينية[٩] والدهرية[١٠] ودائرة هشام بن الحكم.[١١]

حين يحدد الأصم مفهوم الجسد من خلال أبعاده الثلاثة، فهذا أمر بديهي في تلك الفترة الزمنية وكذلك في التراث العتيق. فلدى يوهاناس فليبونس نصادف لأول مرة إنكار الجوهر (قارن ٢٤ - ٢٦ من كتاب Sorabji، *Matter, Space and Motion*؛ هذا أيضاً في الكلامية المبكرة (عن النَّظَّام قارن نص ٢٢؛ ٨٠ في الجزء السادس من هذا الكتاب).

كان هشام ابن الحكم أكثر جرأة في منهجه؛ حيث أضفى على الله مصطلح «الجسم».[١٢] هذا الأمر لم يستطع الأصم تفهمه؛ فبدا الأمر لديه وكأنه ينضوي على تشبه الذات بالمخلوقات. وقد دحض تماماً رأي هشام فيما يخص *التشبيه*؛ حيث اتضحت وجهة نظره، التي بناها على آراء المعتزلة والإباضية، في عمله «*كتاب التوحيد*».[١٣] من خلال إبعاد الله عن إطار نظام مذهبه استطاع أن يقتصد ويقوم بتعريف جديد لـ«الجسد». إلا أنه كان لزاماً عليه أن يتساءل عن ماهية الله، وتأتي الإجابة على لسانه بالطبع سلبية: الله ليس بجسم وليس بعرض.[١٤] وهذا يشبه ما انتهجه جهم بن صفوان.[١٥] فقط ظل السؤال مفتوحاً، كيف يتعرف المرء على الله. لم يذكر نقاد علم الكلام شيئاً في هذا الصدد؛ إلا أنه قد أصبح من الواضح أن الأصم لم يرفض مطلقاً الإستدلال عن طريق وقوع الحدث على الأشياء، على سبيل المثال «تحولها»، أو إجماع البشر.[١٦] وهو يميل أيضاً إلى الإعتقاد بان المرء يمكن

---

(٨) انظر ٢-٢-١-٥ و ٢-٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.
(٩) البغدادي (أصول الدين) ٣٦، السطر الأخير والسطران السابقان له.
(١٠) المرجع السابق وأيضاً ٧، ١٤ - ١٦ (= نص ١٣؛ ٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب).
(١١) نص ٤؛ ٢٢- ٢٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.
(١٢) انظر ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.
(١٣) قارن (قائمة المراجع) رقم ٢ - ٣.
(١٤) نص ٩، c في الجزء الخامس من هذا الكتاب.
(١٥) نص ١٤ b-c، ١٥؛ في هذا الصدد ٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب
(١٦) قارن نص ١٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

له التعرف على الله عن طريق العقل. بالإضافة على الوحي الذي من خلاله يمكن للمرء تدبر «أسماء» الله.[١٧]

كما أنه لم يساور الأصم الشك في أن الوحي بمثابة إلزام على الأنسان وحجة الله عليه يتمكن من خلاله التعرف على الله.[١٨] وقد دخل بهذا التصور في مناقشات تم تداولها وخاصة في أروقة الإباضية في الجيل السابق.[١٩] بالطبع تمثل الوحي كذلك في جسم ، بالأحرى في القرآن، وبالطبع فإن هذا الجسم تم خلقه.[٢٠] وقد قام الأصم بالكتابة حول موضوع *خلق القرآن*.[٢١] وكما رأينا، فقد تم اعتبار وجهة نظره، فيما عدا لدى البصريين، بمثابة ذنب جل عن الغفران. ويحتمل أنه وجد في القران مجرد كتاب أرضي. فالقرآن بوصفه نموذج سماوي، كتب الله في طياته كل الأحداث المستقبلية، أمر يمكن أن يجعله غير وارد الوجود ، لأن الله لا يعلم المستقبل قبل وقوعه مطلقاً. فالعلم هو مجرد «شيء»؛ لكن المطلق ليس «شيء»، حيث «الشيء» ليس إلا جسم.[٢٢]

يُذكِّرنا ما سلف مرَّة أخرى بهشام بن الحكم وبالكلامية في الكوفة بوجه عام. إلا أن هذه الكلامية لدى الأصم ذات نماذج أكثر شِدَّة مع الاعتقاد بحريّة إرادة الإنسان. وبينما لا نعلم ما تناوله الأصم في كتابه «*رسائل الأئمَّة في العدل*»، ولا حتى نعلم مَنْ هُم هؤلاء *الأئمَّة* [٢٣]؛ لا نجد شكاً في أنه كان ذا توافق مع المعتزلة وقدريَّة البصرة. لقد هاجم المُجبرة مُستدلاً بالآيات القرانية.[٢٤] أما أن يكون بشر بن المعتمر قد صادف أمراً ما في كتابه « *المَخْلُوق*» واعترض عليه[٢٥]، فلربما يرجع الأمر لوجود تعارض عند ترجيحاته العقلية وكذلك فلسفتة في الوجود. هذا التعارض

---

(١٧) انظر ٢-٢-٣-٤ في هذا الجزء من الكتاب. أن يكون أيضاً قد أنكر *صِفَات* الله ، كما يدعي الشهرستاني في شرحه لنظرية *نفي الأعراض* (*مِلل* ٥٣ ، ٧ / ١١٥ ، ٣)، أمر مُفترض الحقيقة، إذا ما وُضع في الإعتبار أنه ربما أقرها على أنها مجرد «أسماء» وردت في الوحي.

(١٨) قارن (قائمة المراجع) رقم ٥.

(١٩) انظر ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٠) نص ٩ بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢١) قائمة الكتاب رقم ٧.

(٢٢) نص ٨ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٣) (قائمة المراجع) رقم ٨. هل يمكن تصوُّر أنه تناول في هذا الكتاب المرجعيات القديمة للإباضية، وقد سبق أن استنكر تحولهم إلى القدرية؟

(٢٤) (قائمة المراجع) رقم ١٠- ١١.

(٢٥) المرجع السابق رقم ٩ والتفنيد a.

يؤكد نسبياً تصور الإنسان عنده. فالإنسان حقيقة جسمية ذات حواس كسائر المخلوقات، «جسد ليس إلا». في الحقيقة أن كل إنسان هو « *نفسه*»؛ إلا أن هذا التَفرّد شيء لا يميزه بل يعينه هو ذاته. إنه فردي بوصفه وحدة جسديَّة؛ ليس لديه تلك *الروح* التي تنفصل عن الجسد وتظل بمفردها بعد الموت.(٢٦) كما لم تكن تلك الروح خالدة بالتأكيد لدى الأصم، بل هي نفس تنبض «بالشيء المُوحَّد» أو «بالجوهر المُوحَّد»، التي تحمل اسم «إنسان».(٢٧) إلا أن داخل الإنسان قُدْرَة مُفردة تمكنه على القيام بالفعل، أو أن هناك قُدرة يخلقها الله داخل الإنسان عند القيام بالفعل، مثلما يعتقد الجبرة.(٢٨) هكذا يمكن أن يكون الله غير قادر على الخلق؛ وهذا أمر - طبقاً للافتراضات الوجودية الواردة - غير قابل للتصوّر.(٢٩) لقد رأى الأصم في ذلك حريَّة مكفولة للإنسان: القدرة على الفعل والإنسان متطابقان، والله يعلم فعل الإنسان فقط عند حدوثه. وقد تراءى لبشر بن المعتمر أن النموذج نفسه قد تم استخدامه في تبرير الجبريَّة.

ترى المدرسة الفقهية للمُحدِّثين أن أبا الهذيل قد دحض موقف الأصم. ويرجع ذلك بالطبع إلى أن منشأ أبي الهذيل كان البصرة، وقد عرف الأصم إلا أنه لم يحترمه ونعته «بالحَمَّار»، وهى كناية عن وضاعة أصله، التي تشير إليها بوضوح استعانته بالكلمة الفارسِيَّة [خربان = (بالعربية) حَمَّار].(٣٠) وما يدعو للغرابة أن في الأقصوصتين اللتين وصلتا إلينا، لم يختلف مع الأصم بل مع أحد تابعيه الذي قابله في عرفات.(٣١) ربما لم يقترب من معلمه. كما أنه لم ينتقده انتقاداً مباشراً، مثلما

---

(٢٦) نص ٥ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٧) نص ٦ في المرجع السابق. في هذا النص تم إنكار وجود الروح بصورة مباشرة - وبصورة حادة في دلالة النص ١، e. أرى أن استخدام الأصم لمدلول « جوهر »، أمر غير كامل التأكيد.

(٢٨) نص ٢ في المرجع السابق.

(٢٩) نص ٤ في المرجع السابق.

(٣٠) [اِسم] *خربان* (الملطي، تنبيه ٣١، ١٤/ ٣٩، ٨؛ أيضاً المفيد [عبد الجبَّار المقريء الرازي] في النص ٢٨ في الجزء السادس من هذا الكتاب، حيث تم تحريف الكلمة إلى *جريال*). هل حمل أبو مسلم هذا الاسم الهزلي؟ ربما يكون إِسم *خربان* موجود في الوصف الذي لم يتم ايضاحه حتى الآن لدى المسعودي ٦ ؛ ٥٨، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له/ ٤ ؛ ٧٧، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٣١) (فضل)، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له ٢٦٢ (حيث *صاحباً للأصم* بدلاً من *صاحب الأصم*).

فعل بشر. إلا أنه قد ألَّف كتاب « *[دلالة] تثبيت الأعراض*»[٣٢]، الذي يتضمن أدلة اقتباس تتجه بالفعل ضد النموذج الوجودي . حيث نرى كيف تحاور أبو الهذيل مع مُحدِّثه عن سبب الأمل الذي يأتيه في الثواب عند ركوعه مُصلياً في عرفات. ثم أفاده أن الثواب لا يأتي المرء بوصفه مكافأة على وضعه وجهه على الأرض، أو على التراب الذي يلقي نفسه فيه، أو على الهواء الذي يستنشقه من بين وجهه والأرض، بل يأتيه بوصفه مكافأة على فعل الصلاة ذاته. لكن من الواجب أيضاً إضافة أن هذا الفعل لاشيء؛ لأنه عَارِض. أو نرى كيف أن فعل الجَلد لدى الأصم ليس بشيء يزيد أو يختلف عن يد الجَالد والمَجْلود؛ إنه ينحصر فيما هو فيه من جُسمانيَّة. إلاَّ أن عقوبة الزنا أصبحت مائة جَلدة والقذف ثمانين. ولأن الجَلد ذاته، بوصفه عَرَض، هو لاشيء، يكون الأمر هنا أن لاشيء قد زاد عشرين [جَلدة] عن لاشيء آخر. وقد كان هذا أمراً جارياً على ألسِنة العامَّة الذين لا يفقهون من فكر الأمم إلاّ القليل، الذي لم يُظهر تأثيره على صاحبه بشكل ملحوظ. لقد عرض أس المشكلة من خلال وقوع «الحركات» الماثلة أمامه كمثل تقليدي للتغيير، حيث خص أحد أعماله بتناول هذه الظاهرة . وقد قام هشام الفوطي، الذي كان على اتصال به،[٣٣] بنقد هذا العمل.[٣٤]

إن اِتصاف القصتين بالشخصية المثالية يوضِّح جلياً أن الثانية كانت أكثر رسوخاً في الأذهان من الأولى. وقد تناقلتها الروايات في صور مختلفة. فبينما وردت لدى القاضي عبد الجبار في حالة الضمير الغائب، وردت في أخرى - بصورة عرضية تكهنية - متوازية لدى الشريف المرتضى (*الأمالي* ١ ؛ ١٨٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له) يرويها أبو الهذيل عن نفسه؛ حيث يشير إلى مُحدثه بغموض شديد بوصفه شخص «مُنكِر للحركة». بالطبع ظهرت إرادة الكشف عن هوية هذا الشخص. حيث اتجه إمام الزيديين [محمد بن] نصير إلى أن يتكلَّم في عمله «*كتاب النجاة [في القيامة]* » عن [أبي يحيى] حفص الفرد (٩٧، ١٨ -٢٠)؛ وبذلك يكون اختياره وقع على شخص قد قام أبو الهذيل بمناظرته (انظر ٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب)،لكنه لم يكن لديه ما يبحث عنه في هذا الصدد. في موضع آخر تم ببساطة الإتيان بالأصم بوصفه مُتحدِّث (نجد ذلك لدى الحاكم الجُشمي في «*الرسالة [التامة] في نصيحة العامة*»، تابع ٣٩ a،

---

(٣٢) (قائمة المراجع) ٢١، رقم ٤٢.

(٣٣) انظر ج-٤-١-١-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٣٤) (قائمة المراجع) رقم ١٨ والتفنيد b.

المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، ولدى النزواني في *الجوهر المقتصر* ٥٥ - ٦ - ٨). وقد تمنى النزاوي أن يجد القصة في أحد كتب أبي الهذيل. - يقول داود [بن مروان] المقمص في كتابه «*عشرون مقالة*» (٣ ؛ ١١ = ص ٨٠ STROUMSA) ، أن بالشعور بالأسى يتم إنكار العَوَارِض بشكل مناف للعقل تماماً.

٢-٢-٨-٤-١-٢ تفسير الأصم للقرآن

على الرغم من رفع مسألة «حرية الإرادة والفعل» إلى المستوى النظري، إلا أنها داومت اتصافها بالوجه التأويلي أيضاً. وقد عالجها الأصم في تفسيرة للقرآن؛ حيث يمكننا أن نستنبط من تفسيره للآية ٨ [الصواب: ٧ (مراجعة الترجمة)] من سورة البقرة [ختم الله على قلوبهم]، كيف يقتفي المنهج القدري القديم في فهمه لمعنى «الختم» على القلب بوصفه ناتج عن كفر الإنسان، وعليه فهو يُبَرِّئ الله من هذا. بل إن الأصم يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يبدو أنه لم يُرِد أيضاً جعل الله مسبباً لهذا «الختم على القلب»، فهو يرى أن تربع الكفر في القلب هو ذاته بمثابة الختم عليه، لذلك فإن تعبير «الختم» عند الأصم تعبيراً مجازياً.[١]

من المؤكد أن تفسير الأصم للقرآن كان يحتوي على الكثير من مثل هذه الملاحظات الكلامية الهامة.[٢] على الرغم من ذلك فإن الشذرات المتبقية من هذا التفسير تشير إلى أنه كان أيضاً يشتمل على بيانات تاريخية،[٣] وأنه كان يتعرض أيضاً إلى قضايا لغوية.[٤] لقد كان الأصم على إلمام كبير باللغة،[٥] حيث يرد أنه كان يقدر

(١) نص ١٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب. راجع أيضاً نص ١٨، b، وهو الموضع الذي يوضح فيه الأصم أن الله طبقاً للآية ١٧ من سورة البقرة سوف يذهب بنور *المنافقين*، ذلك لأنهم سبقوا في إطفاء هذا النور في نفوسهم من قبل.

(٢) فيما يتعلق بالتفسير المعارض لتشبيه الله بمخلوقاته راجع الطبرسي (مَجمَع) ١ ؛ ٥٨، ٨ فيما يتعلق بالآية ١٩ من سورة البقرة.

(٣) راجع فخر الدين الرازي (مفاتيح الغيب) ٩ ؛ ٨٧، - ١١ - ١٣ فيما يتعلق بالآية ١٦٨ أو ٩٧ من سورة آل عمران، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له فيما يتعلق بالآية ١٧٢ سورة آل عمران. ومن أهم ما يرد عند [الفضل بن الحسين] الطبرسي [في *مجمع البيان في تفسير القرآن*] ٤ ؛ ٥، - ٩: هو أن الأوائل كانوا يخلعون النعال عند الطواف.

(٤) الرازي ٧؛ ١٩٩، ٤- ٥ و٢١١، - ٩ - ١٠ فيما يتعلق بالآيتين ١١ ، و١٤ من سورة آل عمران؛ ٨؛ ٢٠٨، ٩ - ١٠ فيما يتعلق بالآية ١١٧ سورة آل عمران؛ في ذلك أيضاً نص ٢٠ b، في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

على شرح الأشعار؛[٦] فكان يسمح لنفسه بإصدار أحكام نقدية على ابن المقفع،[٧] أو على محمد بن الجَهْم البرمكي.[٨] والأصم يظهر جنباً إلى جنب مع عمر بن فائد الأسواري[٩] - وذلك في مرتبة بعد قتادة وعمرو بن عبيد - على اعتباره من أوائل من توسعوا في تفسير القرآن في البصرة. على الرغم من ذلك فإن نظَّام يضعه ضمن قائمة تضم كلاً من عكرمة والكلبي والسُدي والضَحَّاك ومقاتل بن سليمان. وقد كان نظَّام يرى فيه ممثلاً لزمن مضى ومنهج معاد، حيث كان يتعسف في تفسير القرآن، وكان يتكلف فيه.[١٠]

مما يلفت النظر في حكم نظَّام هذا على تفسير الأصم هو أن نظَّام لم يبح بكلمة واحدة توضح أن الأصم كان المعتزلي الوحيد في هذه القائمة التي أوردها، وليس هناك ما يشير إلى أي تضامن من أصحاب باقي الأسماء في القائمة تجاه مدرسة الاعتزال. كذلك فإن الجَبَّائي في العصور اللاحقة رأى بأنه كان من الأفضل للأصم لو أنه أمسك في تفسيره عن تناول بعض القضايا الكلامية، ولو أنه اقتصر في ذلك على المسائل الفقهية واللغوية. على الرغم من ذلك فإن الأصم يُعتبر بمثابة الثقة الأوحد الذي يروي عنه الجُبائي - ويبدو أن روايته عنه تعلقت بالقضايا الفقهية واللغوية.[١١] كُتب لتفسير الأصم البقاء في بلاد فارس، وهي البلاد التي ألف فيها

(٥) القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٦٧، - ٦ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٥٦، ١٨؛ قارن كذلك الجاحظ (بيان) ١؛ ٨٠، ١ - ٢.

(٦) هذا إذا قلنا أن الأصم هو الشخص نفسه الذي يُدعى عبد الرحمن بن كيسان الذي يورده الجاحظ في عمله (كتاب الحيوان) ٤؛ ٢٠٥، ٦ - ٨. ويذكر الجاحظ أنه كان يعرفه شخصياً، ويبدو من السياق أن بيت الشعر الذي يرويه قد ألفه بنفسه. راجع جولدتسيهر Goldziher ضمن (Der Islam) ٦/١٩١٦، ١٧٤، هامش ٢.

(٧) الجاحظ (ذم *أخلاق الكُتَّاب*) ضمن (*ثلاثة رسائل*) تحقيق فينكل Finkel ٤٤ = (رسائل) ٢؛ ١٩٥، ٧ - ٩.

(٨) الجاحظ (رسالة في ذم أخلاق محمد بن الجهم) ضمن (الكتاب المصري) ٥/١٩٤٧/٥٨، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له ؛ في هذا الصدد ج-٣-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٩) عنهم ٢-٢-٣-٣ و ٢-٢-٦-٢-٤-١ و ٢-٢-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٠) الجاحظ (الحيوان) ١؛ ٣٤٣، ٥ - ٧؛ ترجمة جولدتسيهر Goldziher (تفسير القرآن Koranauslegung) ١١١ - ١١٢.

(١١) (فضل) ٢٦٨، ١ - ٣ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٥٧، ٦ - ٧. وللأسف فإن العبارة منقولة لدى القاضي عبد الجبَّار على نحو سيء ، مما جعلها غير واضحة من حيث المحتوى. وأنا أفهم العبارة على نحو ما فهمها عليه ابن المرتضى (الذي حذف الموضع التالف في الشذرة). وقد =

الجُبائي تفسيره للقرآن. كذلك الماتُريدي يورد تفسير الأصم في كتابه (*تأويلات أهل السنة*)،[١٢] وهذا ما فعله الثعلبي (تُوفي ٤٢٧هـ/ ١٠٣٨م) بعد ذلك بقرن من الزمان، وذلك في كتابه (*الكشف والبيان*)،[١٣] يلحق بهما أيضاً المعتزلي أبو يوسف القزويني (تُوفي ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م)،[١٤] وأكثرهم اقتباساً له هو الزيدي الحاكم الجُشمي (تُوفي ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م)، حيث نلاحظ أنه يروي عنه تقريباً في كل صفحة من صفحات كتابه، وغالباً ما يورد اسمه جنباً إلى جنب مع أسماء آخرين من الثقات، بداية من الحسن البصري ووصولاً إلى الجُبَّائي وأبي مسلم الإصفهاني، لدرجة تجعل من الصعب محاولة استعادة محتوى الكتاب.[١٥] تبدأ سلسلة الرواه من أبي الفتوح الرازي (النصف الأول من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)،[١٦] ومن معاصره الطبرسي،[١٧] ثم من ابن بلدة أبي الفتوح الشهير، نقصد به أبا فخر الدين الرازي،[١٨] وليس حتماً افتراض أن هؤلاء جميعاً كانوا يقتبسون مباشرة من أصل

= قامت ر. جويني R. Gwynne في أطروحة الدكتوراه الخاصة بها والمتناولة *لتفسير الجَبَّائي* بتفسير العبارة تفسيراً مخالفاً يرمي إلى أن الجبائي لم يقتبس من الأصم إلا في موضع واحد، لا سيما في معرض تفسير الآية ٥٤ من سورة النساء (ص ٣٧). غير أني أرى بعدم رجاحة هذا الرأي بالنظر إلى المحتوى اللغوي. هذا لا ينفي صحة القول بأن الجبائي بوجه عام لا يعتمد على التفاسير السابقة، وهذا ما أكد عليه باستفاضة ابن طاووس (سعد السعود) ١٤٢، المقطع قبل الأخير - ١٨٣، ١٨ (هذا ما لم تلتفت إليه ر. جويني R. Gwynne).

(١٢) راجع نصي ١٩ و٢٠ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٣) سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٦١٥ الرواية التي يوردها الثعلبي في مقدمة كتابه ذات مصدر فارسي، غير أنها غير اعتزالية (تحقيق جولدفيلد Goldfeld ٤٩، ٤ - ٦). وهي الرواية التي تُنقل عن الأصم عن طريق *أصحابه* الذين لم تُذكر أسماؤهم.

(١٤) راجع ماديلونج Madelung ضمن الموسوعة الإيرانية ١/ ٣٩٩ a.

(١٥) أبني حكمي هنا على الناشر Ambrosiana ٤٤ B، الذي يشتمل على الجزء الرابع من الكتاب، وكذلك على الشواهد النصية المكتوبة والتي ما زالت موجودة في صنعاء. ونلاحظ أن الجُشمي يورد رأي الأصم فيما يتعلق بالمعنى، وليس فيما يتعلق *باللغة* أو *الإعراب*، راجع أيضاً [عدنان محمد] زَرزور، *[الحاكم] الجُشمي [ومنهجه في التفسير]* [ماجستير دار العلوم، جامعة القاهرة. دار نشر مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠١١] ١٣١.

(١٦) راجع ماسي Masse ضمن (Melanges W. Marcais) ٢٤٥، هامش ١. عنه راجع حديثاً McDermott ضمن الموسوعة الإيرانية ١، ٢٩٢.

(١٧) راجع نص ١٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ في هذا الصدد حسين كريمان، *الطبرسي ومجمع البيان* ٢؛ ١١٧.

(١٨) راجع على وجه الخصوص نص ٢١، و٢٣؛ في هذا الصدد العرض الذي قدَّمه جومير Jomier ضمن MIDEO ١٥/ ١٩٨٢/ ١٥٢ - ١٥٣.

كتاب الأصم، حيث نلاحظ أنهم مقارنةً بالحاكم الجُشمي يذكرون اسم الأصم ذكراً عابراً. يبقى هنا جديراً بالبحث معرفة هل أن الطبري، ذلك الذي لا يقتبس من تفسير الأصم أي شيء، كان على علم بهذا التفسير.[١٩] ومما يدعو للدهشة هو عدم وجود أي اقتباس من تفسير الأصم سواء عند القاضي عبد الجَبَّار في عمله (*كتاب مُتَشَابه القرآن*) أو عند محمد الطوسي في كتابه (*تبيان*).

كلٌ من الطبري والطوسي كانا على معرفة بالأصم على اعتباره فقيهاً (راجع هوامش ٢-٢-٨-٤-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب). وقد أثبتُ في مقالي ضمن WO ١٠/١٩٧٩/ ٥٤ - ٥٥ أن مخطوط اسطنبول Kilic Ali ٨/٥٣ لا يحتوي على تفسير الأصم، وإنما يحتوي على عمل لكاتب من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وهذا ما ذكره أيضاً بروكلمان Brockelmann (سزكين، *تاريخ التراث العربي Geschichte der arabischen Literatur* ٢/ ٩٨٤، رقم ٧).

لم يأن الآوان بعد لحسم هذه المسألة، فليس بإمكاننا حالياً إلا الاعتماد على بعض الشذرات التي تم تجميعها بطريقة وليدة الصدفة. وببعض من الحيطة يطرح السؤال نفسه عن ذلك الشيء الخاص الذي رآه الكُتاب المتأخرون في تفسير الأصم للقرآن، فمن الواضح أنهم باستثناء الحاكم الجُشمي لم يقوموا بتناول كامل لهذا التفسير. إنها طريقة التأويل التي اتبعها الأصم في تفسيره، والتي أدت إلى صياغة فقرات كبيرة منسجمة في المعنى،[٢٠] علماً بأن مثل هذا المنهج لم يكن معهوداً في ذلك الزمان. كان الأصم يتناول القرآن تناولاً استدلالياً، ثم كان يجمع الأدلة التي تساعده في طرح تفسير معين أو في الوصول إلى استنتاج كلامي عام. ويزيد الأصم عن غيره من الكُتَّاب في حقيقة أنه كان يضع التفسير في ضوء المدارس الكلامية نصب عينيه. نتعرف على ذلك مثلاً من خلال منهجه في تفسير الطبيعة الملائكية للشيطان، فعلى الرغم أنه اعتمد في ذلك بوضوح على تراث الحسن البصري، إلا أنه كان له رأيه

(١٩) نرى [الطبري] يتوصل للاستنتاج نفسه الذي توصل إليه الأصم من الآية ٣٢ من سورة البقرة (قارن نص ١٩ في الجزء الخامس من هذا الكتاب بما ورد لدى الطبري ١؛ ٤٩٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له). يعارض هذه الفرضية ما ورد في نص ٢٠ في المرجع السابق (راجع التعليق. كذلك فإن التفسير الغريب للآية ١٧ من سورة البقرة (ضمن نص ١٨ في المرجع السابق) لم يراعيه الطبري لا من قريب ولا من بعيد.

(٢٠) راجع حول هذا المعنى في النص ١٨ في المرجع السابق.

الخاص، لا سيما فيما يتعلق بقوله بأن الملائكة - على العكس من الجن - مخلوقات نورانية.[(٢١)]

واصل الأصم اقتفاءه لمحيط هذه القضية، فرأى أن الملائكة يمكن أن يقعوا في المعصية، وأنهم قد فعلوا ذلك حقيقة، وهذا ما نستنتجه من قصة هاروت وماروت في الآية ١٠٢ من سورة البقرة. ذلك لأن افتراض عدم وقوعهم في المعصية، يقتضي أنهم في مرتبة أعلى من مرتبة الأنبياء.[(٢٢)] فمن المعلوم أن الأصم - مثله في ذلك مثل معظم معاصريه - لم يكن يؤمن بعصمة الأنبياء.[(٢٣)] وربما أن هذا ما أوضحه في عمله «رسالة قصيرة عن الأنبياء».[(٢٤)] علاوة على هذه الرسالة فإن هناك موضع حُفظ من تفسيره له علاقة بهذه المسألة. استطاع الأصم كذلك استقراء معجزة النبي محمد انطلاقاً من النص القرآني، فهو يرى هذه المعجزة من خلال أن محمد كان يتكلم بكلام لا يمكن فهمه عقلياً. يندرج تحت ذلك مثلاً ما قاله في بداية سورة النساء بأن الله خلق الناس من نفس واحدة، ذلك لأن إثبات أن آدم هو أبو البشرية جمعاء لا يمكن التحقق منه بالعقل، فليس من المتصور أنه أباً لكل هذه الجموع الغفيرة من الناس.[(٢٥)] لكن إذا ما انطلق المرء من أن محمد كان *أُمياً* وأنه لم يدرس على يد أحد من البشر، فإن يمكن القول بأن هذا الكلام هو نور الله الذي اطلع الله نبيه عليه من خلاله على *الغيب*.[(٢٦)] معلوم أن مثل هذه الأفكار كانت قد تطورت في هذا الزمن، وهناك أمثلة أخرى، حيث يظهر الكاتب «أبو ربيع محمد الليث» في رسالته التي بعث بها إلى باسيليوس قنسطنطين السادس، وكان ذلك في بدايات حكم هارون الرشيد، أي قبل ربع قرن من وفاة الأصم،[(٢٧)] ومن المعلوم أن «نظَّام» قد استعان بهذا الكلام فيما بعد.[(٢٨)] ومن الهام في هذه المسألة هو أن الأصم يستخدم منهج

---

(٢١) راجع نص ٢٠ بالتعليق في المرجع السابق. يبدو أن معظم شيعة الكوفة كانوا يتفقون مع الحسن البصري (بحار، ٦٣؛ ٢٦٢ رقم ١٣٢؛ أيضاً ٢٨٦، ١ - ٣). عن هذه المسألة راجع الأشعري (مقالات) ٤٤١، ١١ - ١٣، و د-٢-٢-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٢٢) نص ٢٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب. غير أنه اختلف عن الحسن البصري فيما يتعلق بهاروت وماروت (راجع ٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٢٣) نص ٢٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٤) قائمة الأعمال رقم ٦.

(٢٥) نص ١٢، a و e.

(٢٦) المرجع السابق b-c.

(٢٧) راجع ج-١-٢-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٨) راجع ج-٣-٢-٢-٢-٤-٢-٢-٢ في المرجع السابق.

المتكلمين في هذا الموضع من تفسيره، حيث نلاحظ أنه يبتكر مناظرات مع المعارضين.(٢٩)

ما زال يُحتفظ في الذاكرة ببعض هذه الفقرات التي يتعرض فيها الأصم لمسائل عامة، تختص ببنية النص القرآني. كانت مسألة النسخ أولى هذه المسائل، فقد فهم الأصم كلمة «نَسَخَ» الواردة في الآية ذات الاختلاف في التفسير (١٠٦ سورة البقرة) بمعنى النسخ مع بقاء اللفظ - الذي عُرف فيما بعد بـ«*نسخ الحُكْم دون التِلاوة*»، أما لفظ «*نُنْسِها*» فيُفهم منه على العكس من ذلك النسخ الكامل للآية، أي «*نسخ الحُكْم والتِلاوة*». غير أنه لم يكن من قبيل الذكاء في هذه المسألة القول بأنه ليس - من الحتمي ؟ - استبدال الآية المنسوخة بأخرى.(٣٠) لم يضف الأصم جديداً عما قيل في السابق حول هذه المسألة، وعليه فهو يستند فيها على ما قاله الحسن البصري.(٣١) ومن المعلوم أن الناس في مكة كانوا يرون بأن الله يعهد دائماً باستبدال الآية المنسوخة بأخرى، وهذا القول معروف في حلقة مجاهد،(٣٢) وهو الرأي الذي نقله الطبري.(٣٣)

أما الجديد الذي أتى به الأصم فكان فيما يتعلق بالمسألة الخلافية التي كانت مطروحة أمامه على أثر الأزمنة السابقة له: نقصد بها مسألة التفرقة بين *المُحْكَمَات والمُتَشَابِهَات*، التي يدور الحديث عنها في معرض الآية ٧ من سورة آل عمران. لم يكن الأصم يؤمن بوجود الأسرار: كان يؤمن بأن حتى تلك المواضع متعددة المعاني في «الوحي» يمكن في نهاية الأمر توضيحها عقلياً، فالأمر يحتاج فقط إلى المزيد من التمعن. يتفق هذا الرأي مع وجودية الأصم ، التي يمكن من خلالها إدراك كل شيء بالحواس. على ذلك فقد كان الأصم يفهم القرآن فهما فقهياً خالصاً؛ بمعنى أن : الله يقيم الحجة على المخالفين في العقيدة. هكذا يكون «المُحْكَم [من القرآن]» هو الظاهر الذي لا شُبهة فيه ولا يحتاج إلى تأويل : يندرج تحت ذلك إقامة الله الحجة

---

(٢٩) المرجع السابق e. أنطلق في ذلك من أن النص ٢١ يعود بأكمله إلى الأصم، وأن فخر الدين الرازي لم يعد صياغته، غير أن هذا لا يمكن الحسم بصحته.

(٣٠) الرازي (مفاتيح) ٣؛ ٢٣٠، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٣١) الطبري (تفسير) ٢؛ ٣؛ ٤٧٢ رقم ١٧٤٥ و٤٧٤ رقم ١٧٥٤.

(٣٢) المرجع السابق ٤٧٣ رقم ١٧٤٨ - ١٧٥٠.

(٣٣) المرجع السابق ٤٧١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. عن نظرية الطبري في مسألة الناسخ والمنسوخ راجع سل. جيلوت Cl. Gilliot، *Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari* (أطروحة دكتوراه، باريس ١٩٨٧) ص. ٤٢٨ - ٤٣٠.

على *أهل الكتاب* من كتبهم التي أُنزلت عليهم، أو على الوثنيين اعتماداً على معطيات طبيعية وجوهرية.[٣٤] على العكس من ذلك «*المُتَشَابِه*»، إذ يشتمل على أقوال خاصة بأمور المستقبل: يوم القيامة، ويوم الحساب، إلى جانب العبارات غير الواضحة تركيبياً؛ مثل المنسوخات أو «المنسيات». ذلك لأن هذه العبارات ستجعل الوثنيين - بحد أدنى - أولئك الذين ليس لهم كتاب سماوي ، مثلما ورد في القرآن، يزيغون عن الحقيقة. غير أن هذا الأمر يتطلب المزيد من التفكر- ولا سيما بإرادة حسنة - . أما جهل الوثنيين فسببه يرجع إلى أنهم «في قلوبهم زَيْغ» [آل عمران ٧]، وهذا أيضاً هو ما يوجب العقوبة عليهم.[٣٥] هذا التأويل العقلي نفسه قد تبناه الزَجَّاج (تُوفي ٣١١ هـ/ ٩٢٣م) بعد ذلك بقرن من الزمان، وذلك في كتابه «*معاني القرآن*»، وهو التأويل نفسه الذي لم يجِب على التساؤل لماذا أن الله قدَّر وجوب هذه المواضع الكثيرة التي تتطلب رفع هذا التفريق.[٣٦] أما الطبري فلا يورد شيئاً متطابقاً تطابقاً مباشراً؛[٣٧] كما أنه لم يذكر اسم الحسن البصري في ذلك الموضع.

٢-٢-٨-٤-١-٣ إجماع المسلمين

علاوة على الوحي والتأويل كان لدى الأصم المعيار الثالث: إجماع المسلمين ، بالأحرى *أهل الصلاة* أو *أهل المِلَّة*، ذلك التعبير الذي استعاض به - مثلة في ذلك مثل الإباضية - عن تعبير *مسلمين*.[١] لم يكن الأصم يولي اهتماماً كبيراً بالأحاديث النبوية، فهي بالنسبة له غالباً لا تتمتع بالمصداقية الكافية، ولهذا فليس لها ثقل كبير.[٢] كذلك في حالة وجود حديث نبوي واحد صحيح من بين مائة حديث جُمعت في موضوع ما، فإن الأصم كان يمتنع عن الحكم فيه، طالما أنه لا يستطيع الحسم

---

(٣٤) قارن بين نص ١٥، a-d، ونص ١٦ a-b في الجزء الخامس من هذا الكتاب. من الواضح جلياً أن الأصم لم تؤد به إلى الدهشة هذه الآية التي ذكرها، وهي تتضمن لفظاً لم يرِد في القرآن إلاّ مرَّة واحدة («أَبَّاً» في الآية ٣١ من سورة عبس[= < ما تأكله البهائم من العشب والنبات، انظر الطبري >]. حتى تأويل الآية بأكملها لم يتأثر بذلك.

(٣٥) نص ١٥، e-h، و١٦، c في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣٦) راجع وانسبرو Wansbrough (دراسات قرآنية Quranic Studies) ١٥٠.

(٣٧) راجع محيط الآراء الخاصة بذلك في تفسير الطبري ٦؛ ١٦٩ - ١٧١؛ أقرب موضع في تلك المسألة ١٧٨، ١ - ٣.

(١) راجع نص ١٢، و١٠، b في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢) نص ٤١ في المرجع السابق.

في تحديد هذا الحديث، وعليه فكان يقوم بحذفه.[٣] لذلك يتساءل المرء عن السبب الذي جعل الأصم على الرغم من صرامة معاييره يولي وزناً أكبر للإجماع، ذلك لأن الإجماع لا يسلم أيضاً من خطر أن بعض المسلمين يصدر أحكاماً تحت تأثير آخرين، أو أن بعض المسلمين يعمدون إلى الكذب. غير أن الفرق كمُن في أن الإجماع يجري بين المعاصرين، وعليه فيمكن دوماً اختبار مدى صحته. أدى هذا طبيعياً إلى القول بأن *أصحاب الحديث* كانوا لا يولون قدراً كبيرا للأصم مثله في ذلك مثل ضِرار بن عمرو، وكما رأينا من قبل فقد كان رجل مثل يزيد بن هارون يعامله بقسوه. ويجوز أن الأصم قد استأنس القوة الموضوعة للإجماع عن طريق *جماعة المسلمين* الإباضية.

لم يقتصر اهتمام الأصم بالإجماع في مجال الفقه فحسب؛ بل تعداه إلى القضايا العقائدية وجعله ضمن نظريته في السياسة. فبالإجماع وحده يمكن مثلاً الحكم على عدم إمكانية دخول مُرْتَكِب الكبيرة الجنة، ذلك لأن جميع المسلمين يتفقون على أنه من الجائز قذف مُرْتَكِب الكبيرة، ومن المعلوم أن هذا القذف لا يجوز إلا في حق أعداء الله، ومن المعلوم أيضاً أن أعداء الله مصيرهم دائماً إلى النار.[٤] غير أن هذا الاستنتاج غريب يدعو إلى الدهشة، ذلك لأن صياغته تنم عن نبرة فقهية، ولأنه يمنح الأمة وزناً كبيراً في الحكم، مما يجعل المرء يميل إلى الإعتقاد بتبنيه ميراثاً إباضياً. لم تستطع آيات القرآن التي يمكن منها استنباط دخول المسلمين النار إقناع الأصم، فهو يرى بأنه لا يمكن الحسم في هذه المسألة، سواء اعتمدنا على *التنزيل* أو على *التأويل*. لذلك فإن الإنطباع ينشأ هنا وكأن الأصم يريد قلب الأمور ظهر على عقب، فقد كان يُنتظر منه أن يقول بحرمة قذف المسلمين؟

يتضح الأمر بعض الشيء إذا ما علمنا أن الأصم رفض إنكار صفة المؤمن على مُرْتَكِب الكبيرة، وعليه فهو لم يستعن إطلاقاً بالآيات القرآنية ذات الاختصاص، ذلك لأنها لا تتحدث عن المؤمنين؛ بل عن الكافرين أو المنافقين، غير أن هذه الآيات لا تصدر أحكاماً مطلقة، ذلك لأن كل مسلم متاح له أن يتوب ثم يدخل الجنة.[٥] كان الأصم يهتم كثيراً بمسألة عقوبة النار التي تلحق بالعصاة الذين لم يتوبوا، فقد كان

---

(٣) نص ٤٢ في المرجع السابق. في ذلك أيضاً تركي Turki (الجدل Polemiques) ١٠٠ - ١٠١.

(٤) نص ١٢ في المرجع السابق.

(٥) هكذا رجوعاً إلى ابن المرتضى (البحر الزخَّار [الجامع لمذاهب علماء الأمصار]) ١؛ ٨٠، - ٤ - ٥.

يرى بأن أوامر الله ونواهيه جُعلت لصالح الناس في الآخرة.[٦] إن هناك غموض مازال يكتنف العلاقة بين هذه الأفكار،[٧] إلا أن ليس هناك أدنى شك في حقيقة أن الأصم لم يرغب بالإنخراط في القوالب الفكرية التي كانت سائدة في عصره. يختلف الأصم مع الإباضية في مسألة أنه لم يرد عرض المسلم المذنب في صور *كافر*. كما أنه رفض الفكرة الاعتزالية «*المنزلة بين المنزلتين*». ولم يتبع الحسن البصري ذات مرَّة؛ حيث رأى أن نطق الشهادة وعمل الصالحات تمنع حتى من إلحاق صفة «المنافق» بالمسلم العاصي.[٨] صحيح أن مَنْ يرتكب الكبيرة فاسق، غير أن *الفاسق* يظل *مؤمنا*؛ لقد رأى ابن حزم أن الأصم كان يقول بأن المسلمين المؤمنين مصيرهم حتماً إلى الجنة؛[٩] أي أن المذنبين - أولئك أعداء الله - سوف يدخلون النار، غير أن ذلك لن يكون بصفة أبدية. بيد أننا لا نثق تماماً في صحة هذا الإدعاء، فمن الواضح أن ابن حزم يولد الأفكار هنا على نحو مطرد للغاية. ومما يلفت النظر هنا حقيقة أن الجمع بين *الفسق والإيمان* لم يقل به إلا مرجئي البصرة من أمثال أبو شَمِر.[١٠] من ناحية أخرى نقرأ في سياق آخر أن الأصم كان ينذر العصاة - حتى لو كانوا من صحابة النبي - باللعنة والخلود في النار.[١١]

> ربما يصبح الأمر مختلفاً إذا ما افترضنا قول الأصم بعدم سرمدية النار، على نحو ما يعُرف عن بعض الجهمية (راجع ٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب). غير أننا علمنا (كما ورد دون أي تعديل!) أنه نهج منهج أستاذه هشام الفُوطي بالقول بأن الجنة والنار لم يُخلقا بعد، وهذا أمر غير مؤكد؛ ولا يرد هذا إلا عند الصَفَدي (وافي ١٠؛ ٢٧٠، ١٥) وربما يكون هو القول نفسه الذي يتسم بالتعميم المخل عند الشهرستاني، ذلك الذي يعتمد عليه الصفدي على نحو عام (قارن هذا المرجع ٥١، ٨ - ١١٠/٩، ٦ - ٧).

---

(٦) أن ذلك من تعاليم الأصم، هذا ما أشار إليه ابن متوية في (محيط) ٢؛ ٣٨٩، ٧ وما قبل ذلك من مواضع.

(٧) هل افترض الأصم إمكانية توبة الكُفَّار؟ لعل ذلك يتناقض تماماً مع كونه معتزلياً. أو ربما أنه كان يرى أن الكُفَّار يمكنهم أن يتوبوا عن كفرهم؟

(٨) نص ١٠ - ١١ من الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٩) نص ٢؛ ٣٤ من المرجع السابق.

(١٠) راجع ٢-٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١) نص ٢٨، f في الجزء السادس من هذا الكتاب.

٢-٢-٨-٤-١-٣-١ الإجماع والنظرية السياسية

لقد كان لمبدأ الإجماع عواقب ذات أهمية قصوى بالنسبة للنظرية السياسية، فقد كان الأصم لا يرى بتحقق شرعية الخليفة إلا بعد إقرار جميع المسلمين له بذلك.[١] في كل الحالات يكون الإجماع على ترشيح الخليفة ملزماً إلزاماً دائماً؛ فلا يحل لمرء أن يخلع الخليفة حتى لو رأى فيما بعد وجود رجل أصلح منه. ولو صدقنا بما يرويه الجاحظ عن الأصم، فإن الأخير رأى بأن العمل على وجود أكبر أغلبية ممكنة يضمن اختيار أفضل المرشحين، الذي يمكن أيضاً أن يكون غير قرشي، وربما أيضاً من الموالي ومن غير العرب.[٢] ولكن نظراً لأن الناس في تغير وكذلك المعايير، فلا يجوز جعل القرار الذي اتُخذ بالإجماع محل تساؤل، لأن ذلك ربما يؤدي إلى تغير الخليفة كل يوم، واختيار آخر بدلاً منه.[٣] لا تصبح للتمرّد في هذا التصور أية فرصة، لذلك نجد أن الأصم قد اعترض على هؤلاء الذين يتعجلون في رفع السلاح بسرعة؛[٤] بل أكثر من ذلك نراه قد جعل المبدأ الاعتزالي المتمثل في *الأمر بالمعروف* قاصراً على اللسان والقلب، وبمعناه الأكثر صرامة ينبغي على هذا الأمر ألا يُقدم عليه إلا بالقلب فحسب، أما الأمر بالمعروف باللسان فهو من الفضائل، على العكس من ذلك فاستخدام السلاح موكل بأولي الأمر.[٥]

على كلٍ فقد أقر الأصم بجواز محاربة «*أهل البغي*» في حالة إجماع الأمة على خليفة[٦]. وقد اعتمد الأصم في رأيه هذا على ما ورد في آية ٩ سورة الحُجُرات، حيث يرد مفهوم «*أهل البغي*» في سياق مشابه. غير أنه يظل غامضاً من هؤلاء الذين يمكن أن يندرجوا تحت هذا المفهوم عند الأصم. وربما أنه لم يقصد بهم الحكام الطغاة ومعاونيهم وجباة ضرائبهم وولاتهم والإقطاعيين؛ فربما أنه قصد بذلك

---

(١) نص ٢٤ في المرجع السابق.

(٢) يرد هذا في كتاب [الجاحظ] «*جوابات في الإمامة*»، الذي يبدو أنه يورد فيه آراء الأصم وأتباعه (رسائل ٤؛ ٢٨٥، ١١). غير أن الأبحاث التي في حوزتنا والتي تُنسب لذلك لا تتعرض لهذه التفاصيل.

(٣) نص ٢٦، a-c في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(٤) قائمة المراجع رقم ١٥.

(٥) نص ١٣ - ١٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب، طبقاً لما ورد في *كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر* (قائمة المراجع رقم ١٢).

(٦) نص ٣١ في الجزء السادس من هذا الكتاب.

المعادين للحاكم والعاملين على هدم نظام الحكم، أي العُصاة.[a٦] غير أنه لا يمكن على أي حال من الأحوال افتراض أن *أهل البغي* ينهجون منهجاً متوافقاً مع منهج الحاكم، فقد كانت الدولة الإسلامية واسعة بدرجة يستعصي عليها مراقبة الحاكم لها.

هذا الاستنتاج الأخير أدى بالأصم إلى أن يقر للمسلمين بالحق في اختيار أكثر من أمير تحت مظلة الخلافة، فكان يرى أن «مثل هذا الزمان يقتضي وجود (أكثر من) حاكم؛ لأن حاكم أوحد لا (يستطيع) إلجام (الناس جميعاً)، ولا السيطرة على كل القبائل. والحاكم الأوحد غير قادر أيضاً على معرفة أكفأ الناس في كل بلد وكل مدينة، فلا يعرف من هؤلاء الذين هم أولى بأن يكونوا على مقربة منه وتقديم مشورتهم وعونهم له».[٧] حاول الأصم إنقاذ مبدأ الشورى في محيطه، غير أنه رأى استحالة ذلك نظراً لترامي المساحات على نحو متباعد. فكان يقول بأن العبء سيكون أكبر كثيراً على هؤلاء الذين يقطنون المدن النائية والإمارات البعيدة، يستعصي معها طلب الشورى من أهلها،[٨] فالقيام بذلك يتطلب قطعهم مسافات كبيرة. على ذلك يمكن القول بأن الأصم كان ينادي بإلغاء الحكم المركزي.

ربما يمكن اساءة فهم نظرية الأصم هذه شيئاً ما، فمن المعلوم أن الأصم لم يدون نظريته هذه كتابياً، وإنما كان يصرح بها فحسب لأقرب المقربين من تلاميذه.[٩] من المعلوم أيضاً أنه فعل كل شيء من أجل التخفيف من حدة هذه النظرية، فنراه يقول بلزوم أن «يعاون الأمراء أنفسهم على تقوى الله وعلى الورع».[١٠] كذلك فيمكن أيضاً أن يتوحد المسلمون على حاكم واحد كما حدث على نحو نموذجي في مطلع الدعوة الإسلامية؛[١١] غير أنه في هذا العصر ذاته كان هناك نوع من عدم المركزية، فقد كان النبي يولي ولاة على المناطق التي اعتنقت الإسلام، وكان هؤلاء الولاة يحكمون حكماً مستقلاً، كذلك بعد موت النبي كانت الأمة هي وحدها التي حددت مَنِ الذي يُسيِّر أمورها، ولم يكن في ذلك الوقت ما يُعرف بالحكم

(a٦) المتمردون يبدوا أنهم المعنيون في المقام الأول في هذا الكلام، الذي يرد الحديث عنهم في *فقه أبسط* (٤٨، ٢ - ٤، وقبل ذلك ٤٤، ١٠ - ١٢، وهو الموضع الذي يتعرض للخوارج على الأخص)؛ في هذا الصدد أيضاً لويس Lewis (اللغة السياسية Political Language) ٨١ - ٨٢.

(٧) نص ٣٤، h-i, l في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(٨) المرجع السابق k.

(٩) المرجع السابق a.

(١٠) المرجع السابق c.

(١١) المرجع السابق b و f.

المركزي.[١٢] ويمكن القول إنطلاقاً من التاريخ أن الأصم لديه الحق فيما يقول، فمن المعروف أن جنوب الجزيرة العربية - تلك المنطقة التي يقصدها الأصم بكلامه - كانت حتى زمن الرِدَّة مقسمة إلى عشرة مناطق مستقلة في الحكم.[١٣]

على ذلك فصلاحية مبدأ الإجماع لا تقتصر على شخصية الحاكم فحسب؛ بل تتعداه على نحو ما إلى شكل الحكم. فنرى أن الأصم تقدم في هذه النقطة خطوة إلى الأمام، حيث نلاحظ أنه لم يقتصر على التشكك في أمر ضرورة وجود النظام المَلَكي؛ بل نراه أيضاً يرى إمكانية التنازل عن هذا النظام مبدئياً. يقول الأصم في ذلك إنه «طالما أن المسلمين ينهجون منهجاً عادلاً، وطالما أنهم لا يتظالمون»، فلا حاجة لهم بحاكم،[١٤] فهم فقط في حاجة إلى معرفة الكتاب والتمسك به،[١٥] وسيكون الإجماع وحده هو القادر على إقامة الأمة. نلاحظ أن هذا المبدأ قد أخذ الكلاميون في إبرازه دائماً، حيث أمكن توفيقه مع منهج عبر عن موقف اليسار المتطرف، غير أنه - كما رأينا - يعبر عن يسار له سمة الإنسجام مع مفهوم الدولة.

يحيلنا ما سلف إلى التساؤل التالي: هل أن الأصم على الرغم من الغرابة البالغة لآرائه هذه قد قدم من خلال نظريته هذه التي لم يدونها خطياً وسائل تساعد الحكام على التعليل لسلوكهم في الحكم؟ فمما يلفت النظر مثلاً أن هارون الرشيد قام في الزمان نفسه الذي عاش فيه الأصم بتقسيم مملكته على أبنائه، وهذا يعني أن إلغاء المركزية لم يكن في هذا الزمان بمثابة نظرية مجردة. فمن المعروف أن نظرية الأصم هذه لم تظل في طي الكتمان، فقد عمل تلاميذه جاهدين على نشرها لدرجة أن الجاحظ استطاع أن يوردها لنا بالتفصيل.[١٦] غير أن افتراض أن الأصم كان يعمل لصالح الخليفة يلزم توقع أنه فعل ذلك في شكل رسالة تذكارية، إلا أن ذلك يُستبعد

---

(١٢) المرجع السابق d-e.

(١٣) ستوكي Stookey (اليمن Yemen) ٢٩. غير أنه يُفضل الكلام هنا عن جباة الضرائب بدلاً من الكلام عن حكام أو ولاة، وعن هذه الظروف بوجه عام راجع الشوفاني Shoufany (الرِدَّة *Al-Riddah*) ٧٧ - ٧٩.

(١٤) نص ٣٣ في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(١٥) نص ٣٢ في المرجع السابق. في ذلك راجع لاوست Laoust (سياسة الغزالي Politique de Gazali) ٢٣١.

(١٦) (رسائل) ٤؛ ٢٨٥ - ٢٨٧؛ راجع أيضاً بيلاً Pellat ضمن SI ‏١٥/ ١٩٦١/ ٣٨ -٣٩. غير أن البحث على الرغم مما عليه من استفاضة فهو غير دقيق للغاية، فمثلاً لا نعرف نهايته. والأمر لا يعدو كونه نص غير كامل؛ حيث السياق غير وارد عند الجاحظ.

تماماً بالنظر إلى الرواية. أما كتاب *الإمامة* الذي يذكره له ابن النديم فيبدو أنه احتوى على أمور أخرى.(١٧) وعلى كلٍ فربما أن تقسيم الدولة كان بالنسبة له مثالاً ضمن الأمثلة، ويُفترض أنه علم قبل موته أن نموذجه هذا قد كُتب عليه بالفشل، وعليه يُطرح التساؤل: لماذا على الرغم من ذلك استمر تلاميذه في التمسك به؟

أما جولدتسيهر Goldziher فقد اعتقد بوجود علاقة بين هذه النظرية وبين نص يوناني قديم، ويقصد جولدتسيهر بذلك فكرة الجماعة النموذجية التي لا تحتاج إلى حاكم والتي يدور الحديث عنها في رسالة بعث بها أرسطو إلى الأسكندر الأكبر تتعلق بفن الحُكم (*رسالة أرسطو إلى الاسكندر في السياسة*).(١٨) ويبدو فعلاً أن نص هذه الرسالة كان في متناول الأصم في ذلك الزمان، حيث ازدادات في الآونة الأخيرة أصوات أولئك الذين كانوا يريدون الصعود إلى منبر سالم أبي العلاء من خلال ترجماتهم العربية، وقد دام هذا حتى عصر هشام.(١٩) حتى في حالة إعطاء الاستحقاق في ذلك لابن البطريق، ذلك الذي ترجم «*كتاب سر الأسرار*» إلى اللغة العربية - وهو الكتاب المستخدم محتواه -(٢٠) فإن ذلك لا يمنع من أن يكون الأصم قد تعرف على هذا الكتاب على الرغم من أنه لم يكن يسكن البصرة حيث كان يعمل المترجمون. والصعوبة تكمن أصلاً في المحتوى، فليس هناك توافق واضح بين النص العربي واليوناني ، فلا يذكر في الكتاب اليوناني λΆέαξνδορς ῆ πύέà ρπκΐοων إلا أن الناس لا يحتاجون للحكم إلا في *أوقات الحروب* فحسب؛(٢١) هذا مما يؤدي إلى رفض هذه النظريَّة إذا ما انطلق المرء من أنها رسالة إلى الأسكندر الأكبر.(٢٢)

اعتمد جولدتسيهر على تحقيق ي. ليبرت J. Lippert، Halle، ١٨٩١(بترجمة لاتينية)؛ هناك نسخة أخرى أوردها شيخو Cheikho ضمن Masriq ١٠/١٩٠٧/

---

(١٧) (قائمة المراجع) رقم ١٤. في هذا الصدد راجع أيضاً الصفحات التالية الماثلة بين يدينا الآن [٢-٢-٨-٤-١-٣-١] في هذا الجزء من الكتاب.

(١٨) راجع (الإسلام Der Islam) ٦/١٩١٦/ ١٧٦ - ١٧٧.

(١٩) هكذا عند جريجناشي Grignashi ضمن (Museon) ٨٠/ ١٩٦٧/ ٢٢٣ - ٢٢٥. وقد نقله عنه بيلاوسكي Bielawski وكذلك بليزيا Plezia، وهما اللذان قاما بطرح التحقيق المذكور (Lettre d'Aristote Ça Alexandre sur la politique envers les cites)، Texte arabe، J. Bielawski، M. Plezia .. commentaire، Breslau/Warschau/Krakau ١٩٧٠؛ في هذا المرجع ١٦.

(٢٠) راجع بيترس Peters (Aristoteles Arabus) ٦٧.

(٢١) راجع تسمية الكتاب اليوناني عند بليزيا Plezia. كان من الملاحظ قديما εΠÍρ ελιααβÍςα .

(٢٢) BIELAWSKI ٢ §؛ راجع التعليق ٨٢ - ٨٣.

٣١١ - ٣١٣. عن تاريخ بحث هذه المسألة راجع بيلاوسكي-بليزيا Beilawski-Plezia ٦ - ٨. ولا وجود للأصل اليوناني، على الرغم من ذلك فإن بيلاوسكي وبليزيا يعتقدان بأصلية النص. يختلف عنهما بعض الشيء فريتس Fritz ضمن (Gnomon) ٤٤/ ١٩٧٢/ ٤٤٢ - ٤٤٤، وج. أ. كوسيلنكو G. A. Koselenko (Aristotcl'i Aleksandir) ضمن (Vestnik drevnej istorii) ١٩٧٤، عدد ١، ص ٢٢ - ٢٤؛ جريغناشي Grignaschi ضمن (BEO) ١٩/ ١٩٦٥-١٩٦٦/ ١٤؛ المنزلاوي Manzalaoui ضمن (Oriens) ٢٣-٢٤/ ١٩٧٤/ ٢٠٢؛ باستفاضة راجع خاصةً ب. كارلير P. Carlier Etude sur la pretendue lettre d'Aristote) (a'Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes ضمن (Ktema) ٥/ ١٩٨٠/ ٢٧٧ - ٢٧٩؛ حديثاً أيضاً ر. فايل R. Weil ضمن (العدد التذكاري (Moraux ٤٨٥ - ٤٨٧.

لا يصح إرجاع وجوب الخِلافة إلي الإغريق وحدهم، بل أيضاً إلى البصريين ذاتهم مثل الأصم ومدرسة الإباضية. إن أتباع الإباضية كانوا يؤمنون منذ الأزل بأن الأمة المثالية هي أمة العادلين التي تحكم نفسها بنفسها؛ غير أن أتباع الإباضية لم ينظروا إلى هذه الأمة على اعتبارها تشكل المدينة الفاضلة.[٢٣] وعلى الرغم من ذلك فقد وجد هؤلاء أنفسهم مضطرين إلى تنظيم أنفسهم تنظيما متعدد الأقطاب، لذلك نجد أن في مدينة طرابلس كان هناك في عام ١٣١ هـ إمامان يحكمان في المكان نفسه. وقد أثار هذا الحدث جدلاً كبيراً في العراق بسبب ما نجم عليه من تحول مأساوي، وقد استمر هذا الجدل حتى وجد طريقه إلى دوائر المعتزلة.[٢٤] ويُفترض أن الأصم قد تلقى العلم عنهما، على الرغم من ذلك فإن تمام نظريته ينم عن أصلية نسبها إليه.

لقد تكلم الفارابي فيما بعد عن طراز الحكومات الثنائية [،التي يتولاها سلطتان]، وهو ما جعل العامري يعترض عليه في هذه النقطة، غير أن الفارابي كان يؤمن بإمكانية الجمع بين سلطة الوحي وسلطة الدنيا في مكان واحد (والتسر Walzer، *الفارابي في الدولة الكاملة Al-Farabi on the Perfect State* ٤٤٩). عن هذا الموضوع بوجه عام راجع م. حميدالله M. Hamidullah، *Regne conjoint. La theorie et pratique islamique* ضمن (RSO) ٢٨/ ١٩٥٣/ ٩٩ - ١٠١.

---

(٢٣) وشبيهاً بهذا الشيء وقع في نجدية في بلاد الحجاز (الأشعري ، *مقالات* ١٢٥، ١١ - ١٢، نقلاً عن زُرقان [=محمد بن شداد المسمعي]).

(٢٤) في ذلك راجع على نحو أدق ج-١-٣-١-٦ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

من المتميز هنا معرفة أن الأصم لم يقع فريسة للنقد إلا بعد أن طبق نظريته على الماضي؛ حيث كانت حساسية الناس مفرطة تجاه صورة التاريخ، وعلى العكس من ذلك كان موقفهم فيما يتعلق بأية قولبة نظرية للحاضر. لحقت بالأصم تهمة الطعن في علي بن أبي طالب، والمعتزلة أنفسهم رأوا بأن الأصم قد فعل ذلك بشكل مبالغ فيه، وذلك من خلال ما يُعرف بالمناظرة بينه وبين هشام بن الحكم - هذا على الرغم من احتمالية عدم حدوث هذه المناظرة أصلاً -.[٢٥] لذلك فإن ابن النديم يرى في ذلك سبباً في استبعاد الأصم من قائمة «الحقيقيين».[٢٦] لقد تسبب بشر بن المُعتمر في وجود هذه الصورة التي ظهر عليها الأصم؛ حيث قام ابن المُعتمر بنقد عمل الأصم (*كتاب الإمامة*)،[٢٧] هذا على الرغم مما يُعرف عن ابن المُعتمر من ميوله للشيعة.[٢٨] ونهج نهجه فيما بعد كل من مؤيدي مذهب الإمامية فضل بن شاذان والشيخ المُفيد.[٢٩] وكان لديهما الحق في بعض ما ذهبا إليه؛ حيث من المسلم به أن الأصم طَبَّق نظريته في مسألة الإجماع.

يبدو أن الأصم كان على وعي من أن مبدأ «الإجماع» كان له وجود ضمنياً وليس تصريحاً في عصر الخليفتين الأولين في الإسلام؛ حيث دل حالهما على أنهما يمثلان أفضل المرشحين للخلافة. أما «الإجماع» الصريح فلم يظهر إلا عندما قام عمر بن الخطاب عند موته بتعيين لجنة انتخابية. غير أنه ثبت من خلال ذلك أن هذه الطريقة لا تضمن تولي الأفضل. لقد كان عبد الرحمن بن عوف هو أولى المرشحين بالحكم؛ لكنه أثبت ما سلف ذكره من خلال تنازله عن الحكم، ثم اقترح بعد ذلك عثمان بن عفان، الذي كان حقيقةً أفضل المرشحين من بعده، والذي أصبح جديراً بالخلافة بمجرد أن أجمع عليه المسلمون.[٣٠]

أما مسألة علي بن أبي طالب فهي مختلفة. إن الأمةلم تجتمع عليه، حيث إنه لم

---

(٢٥) ليس لدينا أية معلومات عن هذه المناظرة، وربما أنه تم توليفها من عمله *كتاب الجامع على الرافضة* (قائمة الأعمال رقم ٢٠). يُروى أنه تناظر مع هشام في مسألة التشبيه (المرجع السابق رقم ٣).

(٢٦) *أخرجته المعتزلة من جملة المخلصين* (الفهرست ٢١٤، ١٠ - ١١). أيضاً القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٦٧، - ٤ - ٦ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٥٧، ١ - ٢.

(٢٧) (قائمة الأعمال) رقم ١٤، والمناظرات a.

(٢٨) راجع ج- ١-٤-٣-١-١-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٩) (قائمة الأعمال) والمناظرات c-d.

(٣٠) نص ٢٦، d-g في الجزء السادس من هذا الكتاب.

يُعين من قبل لجنة انتخابية معتبرة، وقد وُجه بمعارضة من قِبل بعض المنافسين له. صحيح أنه استطاع أن يهزمهم؛ غير أن «الخلافة لا يجوز أخذها بحد السيف». (٣١) تندرج تحت هذا من باب أولى مشاركته في التمرّد على عثمان. على الرغم من ذلك فلم يرد الأصم الإدعاء بأن الحق كان في صف منافسيه طلحة والزبير، فهذين الشخصين بالرغم أن أفعالهما كانت أفضل بوجه عام، ربما بسبب أنهما لم يغتصبا الخلافة، وإنما تدخلا للحيلولة دون اغتصابها، وربما أيضاً لأنهما أرادا الانتقام لعثمان بن عفان. ونظراً لأن الخلافة لا يجوز الوصول إليها بحد السيف، فإن الأمر في مسألة هل أنهما مذنبان أم لا يتعلق بسريرتهما، فلو أنهما كانا يريدان من ثورتهما الوصول فحسب إلى إتاحة فرصة لإنتخابات حرة، فهما على ذلك كانا محقين. أما إذا كانا ينشدان من خلال ذلك مصالح خاصة لهما، فهما بذلك «يستحقان اللعنة والخلود في النار». (٣٢) غير أننا لا نستطيع استنتاج نيتهما؛ فالشقاق الذي وقع جعل الأمور غامضة. أي أن على المرء أن ينأى بنفسه عن إصدار أي حكم. ينطبق هذا الأمر أيضاً على تبرئة عَلي بن أبي طالب إلى حد ما ؛ فربما أراد من خلال الخروج لقتالهما أن يضع نهاية سريعة للفتنة التي كانت مندلعة وأن يحول دون وصولهما للخلافة بطريقة غير شرعية. (٣٣) على ذلك يمكن أن نقول بصحة ما قاله [أبو إسحاق] النُّوبختي الذي استنتج بسلامة موقف هؤلاء الذين وقفوا من هذا الصراع موقف الحياد، فهؤلاء «لم ينشدوا التورط في هذه الحرب، وتركوا الأمر لله»، وهو ذاته ما فعله الأصم نفسه. (٣٤)

لم يتجلَ حكم الأصم المسبق ضد علي بن أبي طالب إلا فيما يتعلق بالقضية التي يتعرض لها أتباع الإباضية على نحو قوي، ربما لأن الأصم نفسه كان قريباً لأفكارهم؛ نقصد بذلك ما يتعلق بالتحكيم في موقعة صَفِّين. ذلك لأن ما حدث في هذا التحكيم لهو دليل على أن علي بن أبي طالب ترك الحكم في يد الأمة. غير أن الأصم عاد هنا مرة أخرى ليقيم وزناً للنية، حيث لا علم لنا في هذه المسألة بما كان ينويه علي بن أبي طالب، هل أنه مثلاً أراد أن ينأى بنفسه عن الاستمرار في استخدام القوة؟ غير أن هذا لا يمنع من القول بأن أبا موسى الأشعري كان محقاً عندما خلعه

---

(٣١) المرجع السابق h-k، أيضاً ٢٥ a.

(٣٢) نص ٢٨، e-f, i في المرجع السابق.

(٣٣) المرجع السابق a-d، وg-h؛ ٢٩، وa-b.

(٣٤) نص ٣٠ في المرجع السابق.

من الحكم، فهذا كان هو الطريق الأوحد الذي أمكن أن يتيح للأمة مرة أخرى ممارسة حق الإجماع تحت إمرة حاكم واحد.(٣٥)

شبيه بما قيل عن طلحة والزبير يمكن أن ينطبق على معاوية بشكل أكبر. صحيح أن معاوية أخطأ عندما قاد حرباً ضد علي بن أبي طالب انطلاقاً من أسباب شخصية، ولا نستطيع الحسم في مسألة أنه خرج ضد علي «حتى يمنع الناس من مقاتلة بعضهم ومن ثم توحيدهم على حاكم واحد».(٣٦) إلا أن معاوية كان بالفعل قد نصبه عمر بن الخطاب والياً على بلاد الشام، وكان عثمان قد ثبته في نفس هذا المنصب. وبعد مقتل عثمان كان معاوية ملتزماً بأن يسلم بلاد الشام لحاكم اجتمع عليه الناس كما حدث بالنسبة للحاكمين السابقين، أما أن يقوم علي ابن أبي طالب بعد ذلك ليخرق هذا الاستفتاء فيحاول عزله عن الحكم بالقوة، فقد جعل هذا معاوية ملتزما بمواجهته بالقوة.(٣٧) أما بعد أن تقلَّد الخلافة، فقد صارت الأمور على ما يرام، فقد اجتمع عليه المسلمون بعد موت عَلي.(٣٨) وعلى الرغم من أن الأصم قد تتبع الأمر هنا بمنهج فقهي شكلي، إلا أنه تتبعه أيضاً بمنطق تسلسلي.

لا أرى هنا سبباً للقول بأن آراء الأصم كانت غير متناسقة على نحو ما جاء عند مادلونج Madelung - وذلك قبل التعرف على البيانات الهامة التي وردت في الكتاب المنسوب لناشئي Pseudo-Naso - (*قاسم* ٤٢). لم يكن الأصم أبداً صديقاً للشيعة؛ غير أنه يظل بسبب آرائه في ركاب الموالين لعثمان في البصرة. لذلك نلاحظ أن الإسكافي قد نعته بالعثماني وذلك في معرض نقده لعمل الجاحظ *كتاب العثمانية* (٣٠٥، ٧). السؤال الأوحد: من هؤلاء المعتزلون الذين اسُتبعد الأصم من اللحاق بأفكارهم؟ ذلك لأنه من الصعب تصور مثل هذا الأمر في مدينة البصرة. وربما أن ابن النديم يقصد بهم هنا أولئك البغداديين الذين التحقوا بمدرسة بشر بن المُعتمر، وهؤلاء كانوا زيديين. أما سبب أن الأصم لم يرد التعرض لهم بالسب فيتجلى من الأسلوب الذي يتناول به قصة نوم علي بن أبي طالب على فراش النبي محمد. ولم يكن الأصم يشك في علاقة الثقة الوطيدة التي كانت تربطهما معاً، حيث رأى في ذلك دلالة على بطولة علي بن أبي طالب (راجع الجاحظ، المرجع السابق، ٤٤، السطر الأخير والسطر

---

(٣٥) نص ٢٧ في المرجع السابق.
(٣٦) نص ٢٩، c-d في المرجع السابق.
(٣٧) نص ٣٧، l-n في المرجع السابق.
(٣٨) نص ٢٥، b في المرجع السابق.

السابق له و٣٢٦، ٧). من هنا لا يُستبعد أن الأصم هو نفسه الذي يرد أحياناً تحت اسم «أبو بكر محمد بن كيسان الأصم»، الذي يرد في كتاب «تاريخ بغداد» راوياً لمقولة للحسن بن علي بن أبي طالب (١٢؛ ٣١٥، ٩ - ١٠).

٢-٢-٨-٤-١-٤ الأصم فقيهاً

حيثما وجد مفهوم *الإجماع* مُستقراً له، في نطاق الفقه، استقل الأصم في آرائه بوصفه كلامياً وفقيهاً. غير أننا لا نعرف هل أنه استخدم كلمة «*إجماع*» في مجال الفقه أم لا، فالمبحث الوحيد الذي بين أيدينا في هذا السياق لا يحتوي على هذه الكلمة. كذلك لا يدور الأمر عنده حول المعنى نفسه الذي دار حوله فيما بعد، حيث كان الأمر يدور في فلك أكثر اتساعاً. جاء في هذا المبحث أنه إذا وجِدَ عدد كاف من المسلمين يتفقون على شيء فيجوز لهم اصدار القوانين.[١] يتوارى تحت هذا المبدأ النموذج نفسه «المتأسس على الديمقراطية» والذي كان قد نادى به من قبل، معلناً: تتمتع الأمة بسلطة تشريعية؛ وهي ليست بحاجة لوجود حاكم. غير أن المعنى هنا ليس على هذه الدرجة من التطرف كما يمكن أن يتراءى للقارئ؛ فالأمة يمكن أن تتخذ القرار ولكن على أسس القرآن. أما مبدأ أن ليس للحاكم أي نفوذ على القانون الإلهي، فقد تحول فيما بعد إلى ملمح أساسي من ملامح الفكر الإسلامي. غير أن المسلمين في ذلك الوقت لم يبلغوا هذا الحد من التفكير، فمن المعروف بعد موت الأصم بقليل فإن الخليفة المأمون أبرز بشكل واضح مميزات الحكم التي ينبغي أن يتمتع بها الحاكم. كذلك فلدينا العديد من الأسباب الوجيهة التي تحول بيننا وبين الافتراض بأن كلمة «*أُمَّة*» كانت عند الأصم تعني «*العُلَمَاء*»؛ فهذا المعنى لم يُقل به إلا متأخراً بعدما أصبح للأحاديث النبوية مكانة بجانب القرآن على اعتبارها مصدر فقهي. مما يتجلى عند الأصم أيضاً هو ذلك الأمر الذي رأى فيه م. برافمان M. Bravmann الأصل في نشأة كلمة *إجماع*، نقصد به الإجماع الرسمي الذي يقع باجتماع القبائل.[٢] وعلى كلٍ فلا يمكن هنا تجاهل عنصر الكفاءة في المسائل الفقهية، إذ من المعلوم أن أتباع الإباضية الأوائل كانوا يعتقدون بأن *الحُجَّة تصبح* قوية وصحيحة من خلال إجماع

---

(١) نص ٣٥ في المرجع السابق.

(٢) (الخلفية الروحية في بواكير العصور الإسلامية The Spiritual Background of Ealrly Islam) ١٩٨.

أولي الحكم.[٣] أما فيما يتعلق بالعدد الذي ينبغي أن يكون عليه الإجماع فيذهب الأصم إلى نفس ما ذهب إليه واصل ابن عطاء من قبل؛ إذا يرى أن يكون عددهم كبير بحيث لا يكونوا مضطرين إلى الاتفاق على الأمور سراً.[٤]

يُروى في التراث البصري أن المسعودي جعل من الأصم حلقة اتصال تربط بين الحسن البصري وعبيد الله العنبري وعثمان البتي من ناحية وبين ابن أبي داود من ناحية أخرى.[٥] على الرغم من ذلك فإن الأصم كان قد رفض مبدأ العنبري الذاهب إلى أن كل مُجْتَهِد مُصيب،[٦] فقد كان الأصم يعتقد بلزوم وجود معيار حقيقي ثابت، ولم يقصد بهذا المعيار في هذه المرة «الإجماع»، وإنما قصد به الدليل العقلي. لم يقصر الأصم ذلك على القياس، ولم يفصل كذلك بين الفقه والكلامية، فقد كان يرى بأنه يوجد دليل على كل حقيقة، وأن هذا الدليل دائماً ما يكون واضحاً على نحو لا يسمح بالشك، لذلك فهو يتيح التعرف على الحقيقة.[٧] على ذلك لا يمكن رفع الذنب عن أولئك الذين لا يأتون بهذا الدليل، وعليه أيضاً فلا يُقام وزناً دائماً للعاقبة التي يمكن أن يؤدي إليها أي استنتاج خاطئ. فمثلاً فيما يتعلق بقضايا العقيدة الرئيسية - مثل صورة الله والإيمان بمحمد - فإن أي استنتاج خاطئ يؤدي مباشرة للكفر. أما في المسائل الأقل أهمية ؛ مثل مسألة *رؤية الله* [*visio beatifica*] أو *خلق القرآن* ، فإن الاستنتاج الخاطئ فيها يؤدي إلى اقتراف *إثم* كبير.[٨] لكن حتى في هذا الوضع الأخير تكون الحقيقة واضحة بدرجة تجعلها تحتم رفع أي حُكم خاطئ يكون أحد القضاة قد أصدره في قضية ما.[٩]

لم يُكتب لمبدأ الاستيقان العقلي هذا أن يستمر في مجال الفقه. لكن هذا المبدأ، كما سيتضح فيما بعد ، قد وجد أتباعاً له سواء في دوائر الاعتزال أو

---

(٣) لم يعثر أبو عَمَّار على أثر لهذه الفكرة في عصره (موجز ٢؛ ١٧٢، ٣ - ٥).

(٤) نص ٣٥ في الجزء السادس من هذا الكتاب؛ في هذا الصدد ٢-٢-٦-١-٩-١ في هذا الجزء من الكتاب. شبيه بذلك موجود ضمن الإشارة الغامضة عند ابن حزم (إحكام) ٤؛ ١؛ ١٨٨، - ٥ - ٧ (ترجمة تركي Turki، *Polemiques* ١٨٢ - ١٨٣، غير أن تعريف الأصم في هذا الموضع مختلف).

(٥) (تنبيه) ٣٥٦، ١٠ - ١٢.

(٦) راجع ٢-٢-٣-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) نص ٣٦ في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(٨) نص ٣٧ و٣٨ a في المرجع السابق.

(٩) نص ٣٨ b في المرجع السابق.

خارجها؛ حيث نجد أن نظَّام نفسه قد قوى من هذا المبدأ.[١٠] أما الشيرازي فيربطه بالشافعي أبي علي بن أبي هريرة (تُوفي ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م)[١١] أو بأبي بكر الدقَّاق (تُوفي ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م).[١٢] هذا يعني أيضاً أنه لا يمكن لنا التأكد من أن نظرية الأصم في الفقه كانت تتسم بالتمام، فعناوين الكتب التلية التي تشير إلى هذا الاتجاه غير واضحة بالشكل الكافي: *كتاب على أهل الفتوى*، وكتاب *المعرفة* أو *معرفة وجوه الكلام*،[١٣] أما المصادر المتأخرة فهي لا تذكر خطوط واضحة لتأريخ هذه النظرية.[١٤] ومن المؤكد أنه مع مرور الوقت تم قصر النقاش على مجال القانون ومن ثم على مجال القياس؛ حيث يقوم الغزالي بوضع الأصم ضمن *القائلين بالقياس*.[١٥]

لذا فمن المهم هنا معرفة أن الأصم قد أقر بمبدأ القياس؛ غير أنه كان ينتظر منه الكثير. وعلى الرغم من أنه كان من الممكن ومن المفيد من خلال وسائل عقلية إثبات ذلك،[١٦] إلا أنه توجب التعرض إلى مبدأ القياس على اعتباره «*قياس الصورة*»، والذي يعني إجراء قياس تام يتفق فيه الشيئآن المتقابلان في الشكل. أما بشأن «*قياس العِلّة*»، الذي يُقابل فيه نوع من القياس الجزئي عبر المنطق العقلي، فيبدو أن الأصم إما أنه لم يعرفه، أو أنه كان يرفضه، ويبدو أن الافتراض الأخير هو الأقرب - بالنظر للمواقف في عصره -.[١٧] أدى ذلك بالأصم في بعض القضايا التفصيلية إلى التوصل إلى استنتاجات تتقارب مع بعضها، غير أنها تتعارض مع

(١٠) راجع ج-٣-٢-٢-٣-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١١) نص ٣٨ a في الجزء السادس من هذا الكتاب. عنه راجع السُبكي (طبقات الشافعية) ٣؛ ٢٥٦ - ٢٥٧ رقم١٦٩؛ كحالة (معجم) ٣؛ ٢٢٠ (بالملحق ١٣؛ ٣٨١)؛ موسوعة إيران The Great Islamic Encyclopedia/ Da' irat ul-ma'arif-i Buzurg-i Islami ٢؛ ٦٩٨ - ٦٩٩.

(١٢) تركي Turki (Polemique) ٣٤١، وهو الموضع الذي يورد تعريفاً خاطئاً بالأصم. فقد كان يوجد العديد من الأشخاص ممن يُلقبون بالأصم (عن هذه المشكلة راجع تركي Turki، الفهرست، عن الباجي، *إحكام الفصول* Bagi, Ihkam al-fusul، ٨٨٢)؛ غير أنه لا يوجد مجال للشك في أنه كان معتزلياً بسبب الربط بينه وبين ابن عُلية وبشر المَريسي، وهما الشخصان الواردان مراراً وتكراراً في المصادر. حيث يُفضل استخدام مفهوم «*إثم*» أو «*تأثيم*»، وعليه يتم رفض الفكرة، على نحو ما فعل ابن حزم (تركي ١٩٥).

(١٣) (قائمة المراجع) رقم ٢١ و١٦ - ١٧.

(١٤) راجع نص ٣٧ في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(١٥) المرجع السابق.

(١٦) نص ٣٩ b-c في المرجع السابق.

(١٧) عن تطور مفهوم «*العِلّة*» راجع ٢-٢-٣-٣ و ٢-٢-٦-٢-٦ في هذا الجزء من الكتاب. بوجه عام راجع Hallaq ضمن (الإسلام Der Islam) ٦٤/ ١٩٨٧/ ٤٢ - ٤٤ (مليء بالأخطاء).

العادات السائدة، ثم أُعتبرت فيما بعد من قبيل «*الشاذ*». من ذلك أن الأصم كان لا يرى بوجوب تكبيرة *الإحرام*، تلك التكبيرة التي يبدأ بها المسلم صلاته وتدخله فيها،[١٨] نظراً لأن التكبيرات التالية ليست من قبيل الفرض.[١٩] وعلى النهج نفسه نراه يساوي بين *الجلسة* المتوسطة بعد *السجود* الأول وبين *الجلسة* الأخيرة، وعليه رأى بعدم وجوب الجلستين،[٢٠] حيث كان يرى بأن الفعلين لا يتعديان كونهما أمرين شكليين يسير عليهما الحكم نفسه، وكان يرى بأن المعارضين لذلك اقتصروا على تفسير الأحاديث دون اعتبار للقياس. ويبدو أن هذه الطريقة ذاتها في الاستنتاج هي التي اعتمد عليها الأصم في مخالفته لمعظم فقهاء أهل السنة عندما قال بأن عِدَّة الأَمة بعد الطلاق هي نفسها عِدَّة الحرة.[٢١]

فيما بعد اعتبر أبو الحسين البصري هذا النوع من *القياس* بمثابة منهج في غاية السطحية.[٢٢] على العكس من ذلك رأى الأصم أن اتخاذ المناهج العقلية ، وهذا ما أنجزه بالفعل، يُعد بمثابة خطوة على الطريق المتجه بالفقه إلى الموضوعية. طالما أن هناك اعتقاد أن كل مُجتهد مُصيب، فإن الحُكم سوف يتعلَّق عملياً إلى حد كبير بشخص القاضي؛ الذي يجب أن يكون فوق الشبهات. يبدو أن هذا الأمر لم يعد ضرورياً بالنسبة للأصم، ذلك لأنه يرى أن الحقيقة لها حجتها الكامنة فيها، صحيح أنه من المفترض أن تعيين *القاضي* يقتضي أن يتم طبقاً للقواعد الفقهية المعروفة، غير أن ذلك لا يمنع من أن تبقى أحكامه سارية حتى ولو تحول إلى إنسان مذنب.[٢٣] نلاحظ تشابه هذا الاستنتاج مع مقابله في حالة اختيار الحاكم، فالاختلاف يكمن فقط في حقيقة أن القاضي يمكن لولي الأمر خلعه من منصبه. غير أن هذا الخلع يكون

---

(١٨) عن هذا المفهوم راجع HW ٦٣٨ b و ٢١٠ a.

(١٩) عن هذه المسألة راجع ابن رشد (بداية المجتهد) ١؛ ١٢١، - ٤ - ٦؛ ابن رشد على غير دراية بالعلل التي ساقها ممثلو هذا الرأي (١٢٢، ١٨ - ٢٠).

(٢٠) عن هذه المسألة راجع ابن رشد ١؛ ١٣٦، ١٠ - ١٢. يرد عند أبي الحسين البصري (مُعتمد، ٨٤٢، السطر الأخير والسطر السابق له) راوياً عن ابن عُلية . راجع في ذلك كله نص ٤٠ في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(٢١) الطوسي (تبيان) ٢؛ ٢٦٢، ٥ استناداً للآية ٢٣٤ سورة البقرة. يذكر الطوسي أن الأصم إنطلاقاً من علة منحرفة تماماً يتفق مع الشيعة الإمامية، ومن المعلوم أن الظاهرية نهجت نهجه فيما بعد (ابن رشد ، *بداية* ٢؛ ٩٦، السطر الأخير والسطران السابقان له).

(٢٢) المرجع السابق.

(٢٣) نص ٤٣ في الجزء السادس من هذا الكتاب.

للقاضي، شأنه شأن ذنبه، بمثابة مشكلة خاصة به. إن الأحكام التي يصدرها ليست لها علاقة بشخصه.

يؤكد الجويني، الذي نقل لنا رأي الأصم في *القياس*، على بطلان هذا الرأي، حيث يذكر بأن الأصم قد أنكر الإيجار والشُفْعَة.(٢٤) هنا تكمن الأهمية بالنسبة لنا في النقطة الأولى؛ فربما أنها تحيلنا إلى نظرة الأصم للوجود، ذلك لأن الشريعة الإسلامية تنظر إلى *الإيجار* على اعتباره نوع من الشراء يختلف عنه في أن المؤجر لا يحوز على العين، وإنما يستفيد منها فحسب. كان هذا هو بالذات ما سبب إشكالية للأصم؛ فالشراء معروف أنه نوع من «*do ut des* = *المُعَاوَضَة*»، يتم فيها استبدال عين [شيء محسوس] بقيمته، هذا على العكس من الإيجار، فلا بيع فيه إلا للإنتفاع بالعين، غير أن هذا الانتفاع لا يقع بالفعل أثناء إبرام العقد. هذه كانت الحجة التي توردها لنا المصادر.(٢٥) بذلك يكون الأصم قد أنكر القياس بين الشراء والإيجار، غير أنه يبدو أن ثمة شيء لعب دوراً في هذه المسألة، فقد ذكر السرخسي فيما بعد عند مناقشته لهذه المشكلة بأن *المنافع* ما هي إلا عوارض الأشياء، وهي لذلك جزء منها.(٢٦) من المعلوم أن هذا كان رأي الأحناف الدائم في العصور الأولى.(٢٧) لقد أنكر الأصم وجود العوارض. لكن هل دفع به ذلك إلى الاصرار على أن المعاوضة لا يمكن أن تكون دائماً إلا بالعين؟

ربما كان يمكن لنا التوثق من الإجابة عن هذا السؤال لو أننا تمكنا من إثبات أن الأصم قد حكم في قضايا أخرى على هذا المنهج نفسه. إن مجال *الفروع* كان في ذلك الوقت ما يزال في مراحله الأولى، كذلك فإن الروايات كانت يعتريها نوع من

---

(٢٤) نص ٤٠ g في المرجع السابق.

(٢٥) ابن رشد (بداية) ٢؛ ٢٢٠، ٨، و١٥ - ١٧؛ أيضاً الكاشاني، بدائع الصنائع (القاهرة ١٩١٠) ٤؛ ١٧٣، ٢٠ - ٢٢؛ ابن المرتضى (البحر الزاخر) ٥؛ ٢٩، ٢ - ٣ (لكن راجع ٣٠، ١٠ - ١١)؛ يورده الشافعي أيضاً ولكن دون ذكر الأسماء (الأم) ٣؛ ٢٥٠، ١٣ - ١٥، والسرخسي (مبسوط) ١٥؛ ٧٤، ١٣ - ١٥. عن هذه المشكلة بوجه عام راجع برونشفيج Brunschvig ضمن SI ٥٢/ ١٩٨٠/ ٥ - ٧، وبإيجاز أوديفتش Udovitch ضمن SI ٦٥/ ١٩٨٧/ ١٩؛ فيما يتعلق بعقود إيجارات الأراضي راجع جوهانسن Johansen (القانون الإسلامي في ضرائب الأرض والمعاشات The Islamic Law on Land Tax and Rent)، ٢٧ - ٢٩.

(٢٦) برونشفيج Brunschvig ١١.

(٢٧) جوهانسن Johansen ٢٩ و٤٥ - ٤٦، هامش من ٢٦- ٢٧. من المعروف أن الإيجارات في المدن في هذا الزمان كانت مرتفعة بعض الشيء (أهسن Ahsan، *الحياة الاجتماعية Social Life* ١٦٩ - ١٧١).

الثغرات. ولا يمكن الوصول حالياً لمعرفة موقف الأصم من *الشُفْعَة*.[٢٨] فالمعلومات الواردة في هذا المجال معزولة ووليدة الصدفة. ويذكر القهلاتي الإباضي عنه أنه كان يرى بعدم نجاسة الثوب الملطخ بالدم بغض النظر عن حجم بقعة الدم التي عليه.[٢٩] كذلك فإن البغدادي يحفظ لنا الرواية التي تذكر بأن الأصم لم يرَ مانعاً من غسل الثياب بالخل.[٣٠] ومما يشير إلى أن الأصم كان فقيهاً تطبيقياً، على الرغم من عدم تقلّده القضاء أبداً، أنه كان له رأي في الصيغة التي ينبغي أن ينطق بها مدعي الحق في ملكية شيء ما.[٣١]

٢-٢-٨-٤-٢ ابن عُلَيَّة

يذكر القاضي عبد الجبار أن الأصم لم يكن في علم الكلام إلا واحد ضمن هؤلاء الذين لم يتخطَ تأثيرهم حدود الأزمنة التي عاشوا فيها،[١] على العكس من ذلك في مجال الفقه حيث نلاحظ أن الطبري أخذه مأخذ الجد، فقد عده الطبري في الطبعة الأولى من عمله (كتاب اختلاف الفقهاء) ضمن أصحاب المذاهب المشهورين من أمثال مالك وأبي حنيفة، فجعله من «*أهل النظر*»، أي من أولئك العلماء الذين ينطلقون من مبادئ عقلية، غير أن الطبري حذف اسمه فيما بعد.[٢] كان للأصم في مجال الفقه تلميذان مهمان، حيث كان اسمهما يذكران دوماً بجانب اسمه، وهما

---

(٢٨) ربما يكون الاستدلال فيها متشابها مع ما قيل في عقود إيجار الأراضي.

(٢٩) (الكشف والبيان)، تحقيق محمد عبد الجليل، ضمن (حوليات تونس) ١٨/ ١٩٨٠/ ٢٠٩، - ٤ - ٦.

(٣٠) (أصول الدين) ١٩٥، ٣ - ٤.

(٣١) الطحاوي (الشروط الكبير) ١؛ ٤٦٦، ٦ - ٨؛ فيما يتعلق بأهمية صيغة الاعتراف بالحق في شيء أو رهن ما. وهناك مادة علمية أخرى ترد في الكتاب الذي لم يُستفاد منه بعد استفادة تامة، ولم يُتناول فهرسه، نقصد به (كتاب حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء) للقفال الشاشي (تحقيق يس أحمد إبراهيم دراديكة؛ مكة ١٩٨٨)؛ راجع فيه ١؛ ٧١، ١ - ٢، و٣؛ ١١٩، السطر الأخير.

(١) (فضل) ٢٦٧، السطر الأخير > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٥٧، ٥ - ٦.

(٢) ياقوت (إرشاد) ٦؛ ٤٤٦، ٥ - ٧. غير أن الفقرة غامضة في نهايتها؛ راجع الترجمات المختلفة التي قام بها روزنتال Rosehnthal، *تاريخ الطبري* *History of al-Tabari*، المقدمة، ١٠٢، وغيلوت Gilliot (التفسير، لغة العقيدة في الإسلام Exegese, language et theologie en Islam) ٤٢. - عن ذكر الأصم في مصادر متأخرة في سياق مشابه راجع ٢-٢-٨-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب.

التلميذان اللذان عملا على نشر آرائه في البصرة، طبعاً باستثناء آرائه الاعتزالية العقائدية، غير أننا سوف نتناول أول هذين التلميذين في موضع آخر من هذا الكتاب.[(٣)] أما التلميذ الثاني فهو:

أبو اسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن مِقْسَم الأسَدي، المعروف بـ «ابن عُليَّة»

عاش من سنة ١٦٢هـ/ ٧٧٨م إلى ٢١٨هـ/ ٨٣٣م،[(٤)] وكان ينتمي إلى أسرة تُجَّار أثرياء تقيم بالبصرة على الرغم من أنها تنحدر من أصل كوفي، وكان لهذه الأسرة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري موطن بمدينة بغداد. ويُعتبر النمط الذي ازدهرت عليه الأسرة ضمن قصص النجاح التي كانت معروفة في بواكير العصر الإسلامي. كان جده مِقْسَم قد أُسر في بلدة بلوجستان [= سيستان]،[(٥)] وكان في حوزة عبد الرحمن بن قُطبة من بني أسد خُزيمة الذي جاء به إلى الكوفة. أما ابنه إبراهيم - الذي كان قد أُطلق سراحه في فترة مبكرة - فكانت له تجارة مزدهرة في عالم الأقمشة لدرجة مكنته من توزيع بضاعته في البصرة. وحتى لا يكون وحده في مدينة البصرة تزوج من امرأة من موالي شيبان، كان اسمها «عُليَّة بنت حسن»، وشيد لها منزلاً في حي عَوْقَة بمدينة البصرة. كانت عُليَّة من السيدات المتحررات جداً؛ فيُروى أنها كانت تستقبل في بيتها علماء مشهورين من أمثال القدري صالح المُري،[(٦)] وكانت هذه العلاقات تفيدها في توفير تربية جيدة لابنها إسماعيل (وُلد ١١٠هـ/ ٧٢٨م).[(٧)] ويُروى أنها جعلت ابنها تحت وصاية عبد الوارث بن سعيد، أحد تلاميذ

---

(٣) راجع ج-٢-٤-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب

(٤) وكان مولده في الليلة السابقة ليوم الوقوف بعرفة طبقاً لما ذكره ابن تَغري بَردي [الأتابكي] (النجوم [الزاهرة في مُلوك مصر والقاهرة]) ٢؛ ٢٢٨، ٨. - كان يُطلق عليه اسم «غُلام الأصم»، راجع (تاريخ بغداد) ٦؛ ٢١، ١٢؛ البيهقي (مناقب الشافعي) ١؛ ٤٥٧، ٤ - ٦.

(٥) في ذلك راجع (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٧٠، ٦ - ٨ > (تاريخ بغداد) ٦؛ ٢٣٠، ٧ - ٩. في تحليل الفقرة راجع أيضاً بيلاّ Pellat (Milieu basrien) ٨٩، هامش ٩. عن بلدة قِيقَان (= بلوجستان) [بالقرب من طبرستان، انظر معجم البلدان، ياقوت الحموي (مراجعة الترجمة)] راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclpaedia of Islam, New Edition ٥؛ ١٠٢، a.

(٦) عنه راجع ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) (تاريخ بغداد) ٦؛ ٢٣٠، ١٣ وفي مواضع أخرى كثيرة؛ أما تاريخ الميلاد الذي يرد غالباً بـ«١١٦هـ»، راجع ابن النديم ٢٨٣، ١٧فهو من قبيل الخطأ.

عمرو بن عبيد.[٨] ومما زاد الابن شهرة أنه تلقى الحديث عن «الاصوليين» من أمثال أيوب السختياني ويونس بن عُبيد وغيرهما.[٩] ويرى حماد بن سَلمة، المتشدد في الدين، أن إسماعيل بن عُلية كان ينهج منهج يونس بن عبيد.[١٠] وقد نتج عن هذا النهج أن أصبح إسماعيل من أكثر الزهاد عزوفاً عن الدنيا، حيث يُروى عنه أنه ظل عشرين سنة لم تخرج الضحكة من فمه.[١١] على الرغم من ذلك فلم يهمل إسماعيل تجارته،[١٢] ويُروى أنه تولى لفترة طويلة منصباً صغير من مناصب الدولة التي غالباً ما كان يشتغل بها أثرياء القوم بجانب أعمالهم، فقد كان إسماعيل يجمع *الصدقات* من تجار البصرة.[١٣] غير أن قيامه بذلك أفقده بعض أصحابه، فيُروى أن عبد الله بن المبارك المرزوي، ذلك التاجر الكبير،[١٤] قطع علاقته به نظراً لأنه كان يطالبه دوماً بدفع أموال الصدقات.[١٥] كان إسماعيل بدايةً كسير النفس، لكنه أصبح فيما بعد، في عصر هارون الرشيد، قاضياً للمظالم.[١٦] ويُذكر أنه اشترى منزلاً في بغداد، وأنه عاش هناك حتى مماته في شهر ذي القعدة ١٩٣هـ/ أغسطس ٨٠٩م.[١٧]

أما ابنه إبراهيم الذي يعنينا أمره هنا، فقد ترعرع في رعاية أبيه في العاصمة، وكان أبوه فوق الخمسين عندما جاء إلى الحياة، وقد أُشتهر الابن أيضاً بـ«ابن عُلَيَّة» على نحو ما أُشتهر به أبيه من قبل، وكان هذا مما يغضب الأب؛[١٨] فقد كان من المعروف أن المناداة باسم الأم من قبيل السب حتى ولو كانت الأم صاحبة فضل في أن أصبح ابنها عالماً يُذكر اسمه في كتب *الطبقات*. من الثابت أن ابن عُلَيَّة اهتم

---

(٨) (تاريخ بغداد) ٦؛ ٢٣١، ١٢ - ١٤؛ للتحقق من الشخصية راجع ٢٣٣، ١١، وتحت ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩) المرجع السابق ٢٢٩، ٢ - ٤؛ أيضاً الخطيب البغدادي (تقييد العلم) ٧٩، ٦ - ٧. عن تدوينه للأحاديث النبوية راجع عزمي Azmi (Studies) الفهرست دون ذكر الاسم.

(١٠) المرجع السابق ٢٣٥، ٢ - ٣، و٢٣٧، ١٠ - ١١.

(١١) المرجع السابق ٢٣٥، ٣ - ٥.

(١٢) وكان يُطلق عليه اسم «*البَزَّاز*»، في المرجع السابق ٢٣١، ١.

(١٣) المرجع السابق ٢٣٠، ١٥ > (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٧٠، ١٥ - ١٦؛ وكذلك الفسوي ٢؛ ٢٤٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له فيما يتعلق بسنة ١٧٨ هـ/ ٧٩٤م.

(١٤) عنه راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٥) (تاريخ بغداد) ٢٣٥، ١٣ - ١٥.

(١٦) المرجع السابق ٢٢٩، ٩، و٢٣٠، ١٥ - ١٦.

(١٧) عن تاريخ وفاته راجع (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٧٠، ١٧ - ١٨.

(١٨) (تاريخ بغداد) ٢٣٠، السطر الأخير، و٢٣١، ٣ - ٤.

بالفقه؛ حيث دوَّن *كتاب الطهارة*، *وكتاب الصلاة وكتاب المناسك*،[١٩] غير أن هذه الكتب كانت عبارة عن تجميعات للأحاديث النبوية فحسب. وكانت لابن عُلَيَّة عبارات تأسيسية في الفقه مثل تلك العبارة التي تُروى عن النبي «*كل مُسْكِر حرام*».[٢٠] وقد عدل ابن عُلَيَّة عن أسلوب أبيه، فنلاحظ أنه أصبحت له كتابات نظامية بفعل تأثير الأصم عليه، وبذلك يكون قد ودع صفوف المحدِّثين. وقد اعتبره هؤلاء جهمياً شريراً، وهذا كان رأيهم أيضاً في أستاذه،[٢١] حيث كان يقول *بخلق القرآن*،[٢٢] ويُروى أنه تمسك بقوله هذا في بداية *المحنة*، أي في السنة التي تُوفي فيها.[٢٣] وربما قد كان الناس محقين عندما رموا أبيه بهذا النوع نفسه من الهرطقة، غير أن هذا لا يمنع من حقيقة أن الناس كانوا يعرفون أنه صاحب قدر عند أصحابه، لذلك كانوا يقيمون عليه الحجة من خلال رواية أحاديث ذات معانٍ مضادة.[٢٤]

رحل ابن عُلَيَّة عن بغداد سنة ١٩٨هـ/ ٨١٣م؛ حيث كانت الحياة في العاصمة لا تُطاق، فقد أضرت الفتنة التي اندلعت بين الأمين والمأمون بالتجارة، ويُروى أن هَرثَمة بن أعين قائد قوات المأمون قد طرده من بغداد بعد أن كان قد استولى عليها في بداية العام.[٢٥] وربما أن مسألة «*خلق القرآن*» قد عادت تلعب دورها من جديد، لأن كثير ممن تبنوا هذه الفكرة لحق بهم المصير نفسه.[٢٦] نزح ابن عُلَيَّة إلى مصر،

---

(١٩) ابن النديم ٢٨٣، - ٩ - ١٠. كتب أيضاً *تفسيراً* [للقرآن]، رجع إليه الطبري في «تاريخ [الرسل والملوك]» (راجع الفهرست تحت اسم إسماعيل بن إبراهيم الأسدي).

(٢٠) (تاريخ بغداد) ٦؛ ٢٢٩، المقطع قبل قبل الأخير.

(٢١) ابن بطة (إبانة) ٩١، ١٦ ؛ كذلك ٩٢، ١٦ ؛ (ميزان) رقم ٤٢ > (لسان الميزان) ١؛ ٣٤، - ٦ - ٨.

(٢٢) (تاريخ بغداد) ٦، ٢٠، ١٦؛ الآجوري (شريعة) ٧٩، ٥ - ٧؛ أيضاً (ميزان) الموضع السابق.

(٢٣) الطبري ٣؛ ١١٢١، ٨ - ١٠، و١١٢٤، ٦؛ في ذلك أيضاً ج-٣-٣-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب. وفي الموضعين يُطلق عليه اسم ابن عُلَيَّة «الأكبر». ربما يعني هذا أنه كان له شقيق اسمه محمد تُوفي سنة ٢٦٤هـ/٨٧٨م (!) (راجع الذهبي ، سير ١٢؛ ٢٩٤ - ٢٩٥؛ *تهذيب التهذيب* ٩؛ ٥٥ - ٥٦ رقم ٥٤). ويُروى أن ابن حنبل وكذلك الشافعي حاولا تبرئته من القول *بخلق القرآن*.(ابن تغري بردي ، نجوم ٢؛ ٢٢٨، ٧؛ البيهقي، *اعتقاد* ٣٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له).

(٢٤) (تاريخ بغداد) ٦؛ ٢٣٧، ١٤ - ١٦، و٢٣٩، ١٢ - ١٤.

(٢٥) (لسان الميزان) ٢؛ ٣٠، - ٧ - ٩.

(٢٦) راجع ج-٢-٤-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب فيما يتعلق ببشر المريسي؛ أيضاً ٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب فيما يتعلق [بالمعتزلي يحيى] حفص الفرد. حول تفسير آخر لذلك راجع ج-٢-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

إذ يبدو أنه كان يمتلك بها فرعاً لتجارته، واستطاع كسب تلاميذ له في مدينة الفسطاط، حيث كان له مجلس في العلم يُقام عند «باب الضَوال».(٢٧) تذكر المصادر اللاحقة أن هذا المكان كان مخصصاً للإمام الشافعي، حيث يُذكر كيف أن الشافعي كان يؤكد على شذوذ رأي ابن عُلَيَّة وكيف أنه كان ينقضها.(٢٨) يتعلق الأمر هنا في الدرجة الأولى بإقرار الأحاديث النبوية، ذلك لأن ابن عُلَيَّة لم يكن يكترث كثيراً بخبر [= بحديث] آحاد، وهو يتفق في ذلك مع الأصم، وكانت الأحاديث التي يعتبرها ابن عُلَيَّة من « خبر *الواحِد* » تزيد في العدد عن تلك التي يعدها الشافعي. بل يُروى أن الشافعي كتب - ربما في العراق - كتاباً كاملاً في نقده.(٢٩) ولا يبدو أن العداء قد بلغ حداً كبيراً، فيروي المُزني أنه رآهما يتنزهان معاً.(٣٠) كذلك فإن الشافعي درس في العراق على يد والد ابن عُلَيَّة.(٣١) وكان تلاميذهم يجدون متعة في تأليب الأستاذين على بعضيهما،(٣٢) على الرغم من ذلك فكانوا يستغلون فرصة تلقي العلم لدى كلٍ منهما.(٣٣)

لم يكن المالكيون سعداء بهذا التنافس، فقد أبى ابن عُلَيَّة إلا أن يكتب كتاباً في

---

(٢٧) (تاريخ بغداد) ٦؛ ٢١، ١٢. [«باب الضَوال» كان موضع بجامع مصر في الفسطاط، مخصصاً للإمام الشافعي. انظر سير أعلام النبلاء، الذهبي. (مراجعة الترجمة)]

(٢٨) البيهقي (مناقب الشافعي) ١؛ ٤٠٩، ٩ - ١١، و٢١١، ٥ - ٧؛ (تاريخ بغداد) ٦؛ ٢١، ١ - ٣. [ورد في المراجع سالفة الذكر قول الشافعي: «إن ابن عُلَيَّة ضال، قد جلس بباب الضَوال يضل الناس». (مراجعة الترجمة)]

(٢٩) (تاريخ بغداد) ٦؛ ٢٢، ٤. يُروى أن داود الإصفهاني هو مُنْ نقضه (المرجع السابق ٢٢، ٧ - ٨)، ربما أنه فعل ذلك في *كتاب خبر الواحد [في التشريع الإسلامي وحُجيته]* (فهرست ٢٧٢، ١٢).

(٣٠) السُبْكي (طبقات الشافعية) ٢؛ ٩٩، ١١ - ١٣؛ تريد الرواية أن تزعم بأن ابن عُلَيَّة كان ينبذ الأغاني على العكس من الشافعي. راجع الرواية عند ابن تيمية (*كتاب الاستقامة*) ١؛ ٣٣٧، ١ - ٣؛ في هذا الكتاب نفسه يشير ابن تيمية في موضع آخر إلى أن أهل المدينة كانوا يحبون الموسيقى، على عكس علماء الكوفة فكانوا يرفضونها (١؛ ٢٧٤، ٢ - ٤). عن موقف الشافعي في ذلك راجع جراملش ضمن سراج Sarrag (أضواء على الصوفية Schlaglichter über das Sufitum) ٤٠٣.

(٣١) القاضي عياض [ابن موسى اليحصبي] (ترتيب [المدارك وتقريب المسالك]) ١، ٣٨٢، - ٧ - ٨ وهو يقتبس منه رواية أخذها عن عثمان البتي في (كتاب الأم) ٧؛ ١٦٢، ١٢.

(٣٢) (تاريخ بغداد) ٦؛ ٢١، ٧ - ٩.

(٣٣) (الإسلام Der Islam) ٤٤/ ١٩٦٨/ ٤٤. غير أن الأسماء الواردة فيه ينتمي أصحابها إلى بلاد العراق.

نقد مؤسس مذهبهم الذي كان بدأت تأثيراته تظهر في مصر.[٣٤] غير أنه عندما اندلعت *المحنة* بعد موته صارت الأمور على غير ما يرام بالنسبة لجميع المتخاصمين، ذلك لأن قاضي القضاة محمد بن أبي الليث الخوارزمي (تولى القضاء من ٢٢٦هـ/ ٨٤١م إلى ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م)[٣٥] - وهو من الأجانب الذين قدموا من بغداد وفرضوا على المصريين - كان يحتفي أكثر بالأحناف منذ سنة ٢٢٧هـ لدرجة أن أحد الشعراء المادحين زعم أن الشافعي لم يعد له ولا لتلاميذة أية أهمية تذكر، ولدرجة أنه أسكت المالكية عن الكلام، كذلك فإن مدرسة ابن عُلَيَّة لم تقدر على الصمود.[٣٦] يبدو أن هذا كان تَسَرُّع في الحكم على الأمور، فقد جاء تطور الأمور بعكس من ذلك، فمع نهاية القرن الثالث الهجري تبنى أحد الإباضية الهراطقة من طرابلس - وهو أحمد بن الحسين الطرابُلسي - تعاليم ابن عُلَيَّة.[٣٧] كذلك فإن خُشاني الأندلسي كان يعلم بأن ابن عُلَيَّة يرى بجواز إقامة الصلاة دون تلاوة القرآن.[٣٨] وفي العراق وضع الفيلسوف المسيحي قُسطا بن لوقا ابن عُلَيَّة جنباً إلى جنب مع أبي حنيفة،[٣٩] ومعروف أن قُسطا هذا عاش في نهاية القرن الثالث الهجري وكان قد قام بنقض «*كتاب البُرهان*» لابن المُنَجِّم.[٤٠] وقد كان ما يزال لابن عُلَيَّة في القرن الرابع الهجري أتباع في بلدة رام هُرمز في نواحي خوزستان.[٤١] أما في بغداد فقد قام في نهاية القرن نفسه عَالِم من المالكية، وهو محمد بن المؤمَل البغدادي بتفنيد ٧٠ نقطة يمكن نقضها في تعاليم ابن عُلية، ومن المعروف أن ابن المؤمل هذا كان قد درس على يد العَالِم الشهير محمد بن عبد الله الأبهري (توفي ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م)،[٤٢] ولذلك كان يحمل لقب «غُلام الأبهري».[٤٣]

---

(٣٤) (لسان الميزان) ١؛ ٣٥، ٧.

(٣٥) الكندي (ولاة مصر) ٤٤٩، ٦ - ٨؛ ابن تغري بردي (نجوم) ٢؛ ٢٤٦، ٨ - ١٠.

(٣٦) الكندي ٤٥١، ٦ - ٧ و٤٥٢، ٩ - ١١؛ راجع تفاصيل أخرى ضمن ج-٣-٣-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٣٧) الشماخي (سير) ٢٦٢، ٨ - ١٠؛ عنه راجع ٢-١-٤-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣٨) [كتاب] طبقات علماء افريقية [للخشني] ٢٨٧، ١١ - ١٣.

(٣٩) في ذلك راجع ج-٨-٢-٢-٣-٦ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٤٠) *بُرهان* (ضمن PO ٤٠/ ١٩٨١) § ٢١٤.

(٤١) القاضي عبد الجبار (فضل) ٣١٦، ٣.

(٤٢) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٧٧؛ حديثاً أيضاً موراني Muranyi (MAterialien) ٨٣ - ٨٤.

(٤٣) ابن النديم ٢٥٣، ١٩ - ٢١؛ عنه راجع (تاريخ بغداد) ٣؛ ٣١٢ - ٣١٣ رقم ١٤٠٩، والقاضي =

٢-٢-٨-٤-٣ معتزلون آخرون من البصرة

تَعرَّف الأصم في حلقة أبي الأشعث على رجلين آخرين من المعتزلة أُشتهرا فيما بعد في مجال الفقه. درس الاثنان على يد أبي عثمان الشِمَزي، وعليه فيمكن حسابهما ضمن تراث عمرو بن عُبيد. أول هذين الرجلين هو:

أبو سعيد عبد الكَريم بن رَوح العَفَّاني العسكري[١]

يذكره الجاحظ مراراً وتكراراً على اعتباره من الثقات الذين ينقلون عن عمرو بن عُبيد[٢] وواصل ابن عطاء.[٣] لا يروي العسكري عن الشِمَزي فحسب، بل أيضاً عن عيسى بن حاضر، وهو من تلاميذ واصل.[٤] يتشابه العسكري مع أستاذه في أنه جمع العديد من الأحاديث النبوية، علاوة على ذلك فقد كان يدعي أنه كان يحفظ «كلا التفسيرين».[٥] على الرغم من ذلك نلاحظ أن الروايات المتأخرة تتجاهله كثيراً، حتى إن الذهبي يغفل الرواية التي تذكر بأن العسكري روى عن سفيان الثوري.[٦] انحدر العسكري من أسرة كانت عزيزة على الأتقياء، خاصة في البصرة. ينتسب أبوه روح بن عنبسة بن سعيد بن أبي عباس من أحد موالي عثمان بن عفان، أما جدته الكبرى «أم عباس» فكانت أَمَة عند رقية ابنة النبي وزوجة عثمان بن عفان.[٧] إلا أنه استقر

= عياض (ترتيب) ٢؛ ٧٦٤، ٥ - ٧. (حيث يرد اسمه «أبو بكر» وليس «أبو جعفر» كما هو الحال عند ابن النديم).

(١) عنه راجع (فضل) ٢٨٠، ٤ - ٦، و٢٥٣، - ٤ - ٦؛ عن كنيته راجع الجاحظ (بيان) ١؛ ١٨، ١٣.

(٢) (بيان) ١؛ ١١٤، ١ - ٣؛ (حيوان) ١؛ ٣٣٧، - ٥ - ٧.

(٣) (بيان) ١؛ ١٦، ١٤ - ١٦.

(٤) (حيوان) ١؛ ٣٣٧، - ٥ - ٧. يُذكر أنه كان على معرفة بالشاعر ابن مُناذر (بيان ١؛ ١٨، ١٣ - ١٥).

(٥) (فضل) ٢٥٣، ١٨ - ١٩؛ ٢٨٠، ٦. لا نعرف أي أعماله المقصودة هنا. ومن المؤكد أن تفسير الحسن البصري يندرج تحت ذلك، غير أننا لا نعرف شيئاً عن التفسير الثاني المقصود؟

(٦) (ميزان) رقم ٥١٦١.

(٧) بحشل (تاريخ واسط) ٢٦٥، ٩ - ١١؛ أيضاً (ميزان) رقم ٢٨٠٨. وفي (ميزان) رقم ٦٥٠٨ يرد اسم «عياش» بدلاً من «عَبَّاس». وانطلاقاً من هذه الملاحظة يتجلى أنه لا علاقة بينه وبين القدري البصري عنبسة بن سعيد (عنه راجع ٢-٢-٢-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب). أما كنيته بالعفاني فترجع لعلاقته بعثمان بن عفان، وهي الكنية التي ترد عند الملاحمي (مُعتمد) ٤٦٧، ٤؛ أما القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٨٠، ٤ فيورد كنيته «الغِفاري».

على رأي غير الموثوق فيهم . والعسكري أيضاً كان تاجراً للأقمشة، وتُوفي سنة ٢١٥هـ/ ٨٣٠م.[٨]

أما ثانيهما فهو:

أبو عَامِر إسماعيل بن محمد الأنصَاري

يظل صاحب هذا الاسم يخيم عليه الغموض.[٩] لم يرد اسمه الكامل إلا في موضع واحد، نتعرف منه أيضاً على أن صاحب هذا الاسم كان - مثله في ذلك مثل عبد الكريم بن رَوح - يستند فيما يتعلق بالأحاديث النبوية إلى الفقيه المدني إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى للاعتراض على إمكانية رؤية الله في الآخرة.[١٠] يبدو أن إسماعيل كان رجلاً ثرياً، فيُذكر عنه أن في بيته في البصرة تناظر أبو الهذيل مع حفص الفرد.[١١] ويُحفظ له شخصياً مناظرته لرجل من الجبرية.[١٢] يُذكر أن أحد تلاميذه

---

(٨) (تهذيب التهذيب) ٦؛ ٣٧٢ - ٣٧٣ رقم ٧١٠. السؤال هنا: هل كان له ابن يحمل اسم محمد؟ (راجع ج-٥-١-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب).

(٩) عنه راجع (فضل) ٢٧٠، ٥ - ٧ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٦٠، ١. إنني اتفق مع ما ورد في (الإسلام Der Islam ٤٤/ ١٩٨٦/ ٢٥) من ديبر Daiber (مُعمر Mu'ammer) ٤٥ ، بشان أن المقصود هو عبد الكريم بن روح. غير أن تحقيق فهرست ابن النديم الذي نعتمد عليه هنا يسقط حرف العطف «الواو» من بين الاسمين (١٠٠، ٢٩؛ راجع أيضاً تحقيق تجدّد ١١٣، ١٩). وهكذا يزداد عدد الذين تحدَّث عنهم ابن النديم من ستة إلى سبعة أشخاص.

(١٠) الملاحمي (مُعتمد) ٤٨٨، ٨ - ١٠؛ فيما يخص عبد الكريم بن روح انظر المرجع السابق ٤٦٧، ٤ - ٦. علماً بأن صاحب الاسم الأخير يستخدم مادة واسعة بها صبغة مدرسة المدينة (المنورة) (انظر المرجع السابق ٤٦٦، ١ - ٣؛ ٤٧١، السطر الأخير والسطران السابقان له، و٤٨٨، السطر الأخير والسطران السابقان له ما بعده و٤٨٩، ٤ - ٦، غير أننا نورد اسمه مختصراً. يبدو أنه كان افضل العارفين بالحديث. وعن إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى راجع ٤-١-٢-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب؛ يرد اسمه عند الملاحمي دوماً مختصراً ومشوهاً. أما الجاحظ (بيان) ١؛ ١٦، ١٤ فيورد اسمه دون الكنية بجانب اسم عبد الكريم بن روح. كما يرد عند القاضي عبد الجبار بدلاً من ذلك بالكنية فقط دون الاسم، فيذكره بـ«أبو عامر الأنصاري»؛ ويبدو أنه يرد هكذا أيضاً في (الحيوان)١؛ ٣٣٧، - ٥ (بدلاً من «أبو علي الأنصاري»). وليس له أية صلة بالمعتزلي إبراهيم الأنصاري الوارد اسمه في كتاب (الحيوان) ٣؛ ٢٩٣، ٥. وأخيراً يفيد كتاب (بيان) ٢؛ ٤٣، ٧ - ٨ أنه من نسل عالم اللغة «أبو زيد الأنصاري» (تُوفي ٢١٥هـ/ ٨٣٠م عن عمر ناهز ٩٤ أو ٩٥ عاماً؛ عنه راجع ٢-٢-٢-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب) وكان يُدعى إبراهيم بن محمد المَفلوج . كما يرد عند الجاحظ في موضع آخر على اعتباره محدثاً (*بُرصان* ٢٨٢، ٢ - ٣)؛ راجع أيضاً (ميزان) رقم ١٨٧.

(١١) حكيم الجُشمي (رسالة إبليس) ٦٩، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(١٢) المرجع السابق ٤٣، ٣ - ٥.

اسمه محمد بن إسماعيل كان يعيش قي بلد عَسكر مُكْرَم(+)، ويبدو أن هذا التلميذ كان من وجهاء البدو.[١٣] من هنا تصبح النسبة الثانية لعبد الكريم بن روح ذات أهمية. ويبدو أن كلا العالمين الدينيين قد تسببت بعض الظروف غير الملائمة في طردهما، وربما يرجع سبب ذلك إلى تأثرهما بالأصم، مما اضطرهما إلى العمل خارج البصرة، لا سيما في المعقل المتأخر الذي اتخذه المعتزلة في عَسكر مُكْرَم، يُروى كذلك أنه دُعي إلى عبادان ليتناظر مع سَمِيّه وقِرْنه في المدرسة،[١٤] ونقصد به:

عبد الكريم بن هِشام

يضاهي صاحب هذا الاسم إسماعيل الأنصاري في مكانته في الفقه، وكان قد استوعب من خلال رحلاته أفكار الكثير من مدارس العقيدة في أماكن مختلفة، منها مثلاً مدرسة إبراهيم النَخَعي في الكوفة ومدرسة سعيد بن المُسيَب في المدينة ومدرسة عطاء (ألا وهو عطاء بن أبي رباح في مكة) ومدرسة عثمان (ألا وهو عثمان البتي في البصرة).[١٥]

٢-٢-٩ شِيعة البصرة

لم تكن الحياة في البصرة بالأمر الميسور بالنسبة للشيعة، لكنهم عاشوا فيها محاطين بخطر أن يُختم عليهم بخاتم التطرف. يُروى مثلاً أن أبا هارون عُمارة بن جوين العبدي (تُوفي ١٣٤هـ/ ٧٥٢م) كان في حوزته صحيفة من علي بن أبي طالب، التي لعلَّه أطلق عليها اسم «*صحيفة الوَصي*».[١] ولذلك فإن ابن حِبان يعده من الرافضة.[٢] ويُروى أن شُعبة كان قد رأى هذه الصحيفة، وكان هذا سبب في أنه لم يُرد أن ينقل عنه بعد ذلك.[٣] ومما كان مدعاة للاستياء هو أن أبا هارون هذا كان قد

(+) *عُسكر مُكْرَم*، أو *رستاق كواد*، أو *لشكر*، بلد تاريخي مشهور في إقليم *خوزستان*. انظرمعجم البلدان، ياقوت الحموي. (مراجعة الترجمة).

(١٣) راجع ج-٧-٥ في الجزء الرابع من هذا الكتاب. ربما أنه كان ابناً له ؟

(١٤) حيث يرد: «جُمع بينه وبين عبد الكريم بن هشام» (فضل ٢٨٠، ٦).

(١٥) (فضل) ٢٨٠، ٨ - ١٠.

(١) العقيلي (الضعفاء) ٣؛ ٣١٤، ٣ - ٥. [يفيد هذا المرجع أن المقصود *بالوصي* هو عَلي بن أبي طالب؛ *وصي رسول الله*. (مراجعة الترجمة)]

(٢) ابن حِبان (مجروحين) ٢؛ ١٧٧، ٥.

(٣) العقيلي ٣١٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، و٥ - ٧.

حفظ بعض الأحاديث المروية عن أبي سعيد الخُدْرِي صاحب النبي، وهو ابن من أبناء الأنصار كانت له مكانة عظيمة.(٤) غير أن الناس قالوا بأن من بين هذه الأحاديث كان هناك حديث يصف عثمان بن عفان بأنه «كافر».(٥) أما ابن حجر العسقلاني فيحاول من زاوية المؤرخ التخفيف من حدة نقد الرجل؛ فيرى أنه كان مجرد رجل من الشيعة، ومعلوم أن هذا الوصف لم يكن يقول به أهالي البصرة إلا بعد تحرٍ دقيق.(٦) غير أنهم كانت لديهم أيضاً استثناءات، فمثلاً ابن سعد ينظر إلى القدري المعروف عوف الأعرابي على اعتباره من أهل *التَشَيُّع*،(٧) كذلك فإن النقد الشديد طال تلميذه جعفر بن سليمان الضُبَعي (تُوفي ١٧٨هـ/ ٧٨٤م) لدرجة أن الناس كانوا يرون أنه من الرافضة، هذا على الرغم من أنه درس على يد حامي حمى الأصوليين : أيوب السَختياني وعبد الله بن عون ويونس بن عبيد. صحيح أن الأحاديث التي رواها أبو هارون ضعيفة على نحو غالب(+)، وصحيح أنه روى أحاديث تمدح في أبي بكر وعمر، غير أنه يُروى عنه أيضاً تصريحه بكرهه لهما كرهاً كبيراً.(٨)

بالفعل مع بداية القرن الثاني الهجري كانت تعيش في مدينة البصرة جماعة شيعية مطيعة لأوامر الأئمة، ويُروى أن محمد الباقِر كان قد بعث إليهم *برسالة* ترتبط بالمدعو «جابر الجُعفي»؛(٩) إلا أن هذه الجماعة لم تتصف بالأصولية على وجه الخصوص.

---

(٤) ابن عبد البر (استيعاب) ١٦٧١ - ١٧٢٨ رقم ٢٩٩٧.

(٥) العقيلي ٣١٤، ١٢ - ١٤.

(٦) (تهذيب التهذيب) ٧؛ ٤١٣، - ٤ - ٥. عن ابن هارون راجع أيضاً ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ١؛ ٣٦٣ رقم ٢٠٠٥؛ الذهبي (ميزان) رقم ٦٠١٨ و(تاريخ) ٥؛ ٢٨٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له ، كل ما سلف يحتوي على مادة متفقة جوهرياً. لا يذكر البخاري ٣؛ ٢؛ ٤٩٩ رقم ٣١٠٧ شيئاً عن ميولات ابن هارون المالية للعلويين، كذلك فإن الشيعة لم يذكروا اسمه في كتب الترجمات الخاصة بهم. أما الدارقطني فيريد علاوة على ذلك أن يجعله من الخوارج، فيذكر أنه كان يَتلَوَّن (الدارقطني ، *ضعفاء* ٣٤٥ رقم ٣٨١).

(٧) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٢٢، ٨ - ٩؛ شبيهاً لذلك عند الفسوي ٣؛ ١٣٥، ٨. عنه راجع ٢-٢-٢-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(+) «كان أبو هارون العبدي كاذباً، يروي بالغداة شيئاً، وبالعشي شيئاً». انظر *تهذيب الكمال* للمزي، *والإستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار* لعبد البر. (مراجعة الترجمة)

(٨) عنه راجع العقيلي (ضعفاء) ١؛ ١٨٨ - ١٨٩ رقم ٢٣٥؛ (ميزان) رقم ١٥٠٥؛ (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٩٧ ٩٩ رقم ١٤٥. أما الذهبي فيذكر أن عوف الأعرابي أيضاً كان من الرافضة (*تاريخ الإسلام* ٦؛ ١١٢، ١١ - ١٣).

(٩) النجاشي ٩٤، - ٦ - ٧.

ما يؤيد ذلك أنه بعد جيل من هذا الزمان فإن الناس في البصرة كانوا يأملون في تدخل العناية الإلهية لإحداث تغير على يد جعفر الصادق، ويبدو أن هذا كان بعد سنة ١٤٥هـ عندما أخفق التمرّد الذي قام به أتباع الحسن بن علي. وعندما مات جعفر الصادق بعد ذلك، فإن الناس لم يعتقدوا بموته.(١٠) وقد حملت جماعة «الناوسية» اسم مؤسسها،(١١) غير أننا ليست لدينا أية معلومات تفصيلية عنها، على الرغم من ذلك فإن اسم أحد أتباعها يرد في كتب *رجال الشيعة*، ذلك لأنه روى عن جعفر الصادق وعن موسى الكاظم، ولأنه أيضاً كان فقيهاً بارعاً،(١٢) نقصد به:

أبو عبد الله أبان بن عثمان بن يحيى بن زكريا الأحمر اللؤلؤي البَغَلي(١٣)

من *موالي* بني بَغيلة، الذي سرعان ما استقر في البصرة، ثم سرعان من انتقل منها إلى الكوفة.(١٤) تلقى العلم في الكوفة على يد زُرارة،(١٥) وعلى يد أبان بن

---

(١٠) يُعتمد في ذلك على قول لرجل يُدعى شهاب بن عبد ربه، كان يعمل في الصرافة، وكان يروي عن محمد الباقر وعن جعفر الصادق (الكشي ٤١٤ رقم ٧٨٢). عنه وعن أشقائه الذين كانوا موالي لأسد راجع الكشي ٤١٤ رقم ٧٨٢ و[محمد علي]الأردبيلي، جامع [الرواة] ١؛ ٤٠٢ - ٤٠٣.

(١١) يرد اسم هذا الرجل مختلفاً من مصدر لآخر، فهو عند الأشعري (*مقالات* ٢٥، السطر الأخير) اسمه عجلان بن ناوس، وعند مفيد (*الفصول المختارة* ٢؛ ٨٨، - ٤ - ٥/ ٢٤٧، المقطع قبل الأخير)؛ فهو عبد الله بن ناوس، أما النوبختي فيذكر أن لا يعرفه (*فرق الشيعة* ٥٧، ٩ - ١١ > القمي ، *مقالات* ٧٩، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له § ١٥٥). على الرغم من ذلك فالجميع اتفق على أن أصله من البصرة. وقد قام رتر Ritter (Apparat zu Maqalat) ٢٥ بتجميع براهين على الناوسية، وهذا ما فعله أيضاً محمد جواد مشكور في تعليقه على القمي ٢١٢ - ٢١٣.

(١٢) الكشي ٣٥٢ رقم ٦٦٠، راجع في ذلك المادة العلمية الواردة عند الأردبيلي (جامع) ١؛ ١٢ - ١٤.

(١٣) الاسم بهذا الشكل لا يرد إلا عند ياقوت (إرشاد) ١؛ ٣٥ - ٣٦؛ من المعلوم أنه من غير المعهود أن يكون لأحد *الموالي* اسم بهذا الطول، ومعظم المصادر تذكر اسمه فقط بـ«أبان بن عثمان»؛ أما السيوطي فيزيد إلى ذلك «بن يحيى» (*بُغية* ١؛ ٤٠٥ رقم ٨٠٥)، أما الصفدي فيذكر اسمه بـ«أبان بن عثمان بن زكريا» (*وافي* ٥؛ ٣٠٢ رقم ٢٣٦٤). أيضاً نسبته بـ«اللؤلؤي» لا ترد في جميع المصادر، ولو صحت هذه النسبة له، فربما يكون سبب ذلك أنه كان يتاجر في اللؤلؤ.

(١٤) الطوسي (فهرست) ٧، ١٢ وما بعده- ١٤.

(١٥) الأردبيلي ١؛ ١٢ b، ١٤؛ عنه راجع ٢-١-٣-٣-٧-١-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب .

تَغلِب.[١٦] أما في البصرة فكان يقيم أكثر تلاميذه أهمية، وهما أبو عبيدة والجُمَحي.[١٧] كان أبان بن عثمان يفهم أيضاً في اللغة والشعر، فنرى أن الجُمحي ينقل عنه العديد من النصوص ضمن كتابه «*طبقات الشعراء*»،[١٨] كذلك الجاحظ يستشهد به من حين لآخر.[١٩] كتب أبان علاوة على ذلك كتاب في التاريخ يغطي الفترة من البداية حتى زمن الردة، وقد أفاض هذا الكتاب في تناول *مغازي* النبي؛[٢٠] ويُذكر أن الواقدي نقل عن هذا الكتاب.[٢١] والكشي هو الذي يذكر أن أبان كان ناوسياً،[٢٢] غير أنه لا يكاد يوجد أحد من الشيعة المتأخرين من أراد التصديق بذلك.[٢٣] ويبدو أن هذه الجماعة عاشت لأجيال بعد ذلك، فنجد أن البعض ينسب إليها عبد الله بن أحمد بن أبي زيد الأنباري، وهو من علماء واسط، قام بتأليف ١٤٠ كتاباً في الفقه والكلامية، وتُوفي سنة ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م،[٢٤] ولم يتعرض الطوسي إلى هذه الجماعة إلا على نحو مقتضب.[٢٥] ولم ينكر الأنباري على هذه الجماعة سوى

---

(١٦) العقيلي (ضعفاء) ١؛ ٣٧ - ٣٨ رقم ٢١؛ (ميزان) رقم ١٣. عنه راجع ٢-١-٣-٣-٧-١-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٧) الطوسي، الموضع السابق؛ راجع أيضاً الملاحظة الإجمالية عند ابن حجر العسقلاني (لسان الميزان) ١؛ ٢٤ رقم ٢٠.

(١٨) راجع تحقيق محمود محمد شاكر، فهرست دون ذكر الاسم؛ كذلك الجاحظ (الحيوان) ٣؛ ١١، ٢؛ المَرزُباني (موشّح) ٢٣٠، - ٥- ٦ و(نور القبس) ١٨٥، ٢١.

(١٩) راجع (الحيوان)، الفهرست دون ذكر الاسم.

(٢٠) الطوسي، الموضع السابق؛ النجاشي ١٠، ٦ - ٨. يُروى عنه في *روايتين* في الكوفة وقُم.

(٢١) هكذا طبقاً للعقيلي، الموضع السابق؛ لا يُلاحظ شيء من ذلك في تحقيق جونز Jones. وقد نبهني تلميذي م. جرار M. Jarrar إلى أن اقتباسات عديدة - أحياناً صريحة - ترد عنه عند المَجلسي (راجع على سبيل المثال بحار ٢٠، ٩٥، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، و٢١؛ ٥٥، المقطع قبل الأخير). ويبقى ضرورة التحقق من مسألة هل تم خلط أبان هذا مع أبان ابن الخليفة عثمان بن عفان، علماً بأن أبان الأخير يُنسب له أيضاً كتاب في *المغازي* (راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٢٧٧ - ٢٧٨؛ في ذلك أيضاً فاروقي Faruqi، *تأريخ المسلمين الأوائل* *Early Muslim Historiography* ٢١٧ وما بعدها وبشار عوض معروف ضمن المزي Mizzi، *تهذيب الكامل* ٢؛ ١٩، هامش ١).

(٢٢) (رجال) ٣٥٢ رقم ٦٦٠.

(٢٣) الأردبيلي، الموضع السابق؛ الحر العاملي (وسيلة الشيعة) ٢٠؛ ١١٧، ١ - ٣. عنه راجع أيضاً الزِركلي (أعلام) ١؛ ٢١؛ كحالة (معجم) ١؛ ١ - ٣؛ أ. شريعتي ضمن موسوعة إيران GIE ٢؛ ٣٤٢ - ٣٤٣، تحت *أباني أحمر*.

(٢٤) الطوسي (فهرست) رقم ٤٠٠؛ الأردبيلي ٤٦٦ - ٤٦٧.

(٢٥) (غيبة) ١٨٢؛ ١٨؛ - ٦ - ٨، و١١٩، ٣ - ٥.

مُخرِّفيهم من غرباء قدماء عن هذا العالم؛ هؤلاء الذين لم يعد لهم أي وجود في عصر المفيد ، أي بين القرنين الخامس والسادس الهجري/ الحادي عشر والثاني عشر الميلادي.(٢٦)

لا نعلم ما إذا كانت جماعة الشيعة في البصرة ذات أعداد تُوضع في الحُسبان. ربما أن قلة عددهم في البصرة يمكن استنتاجها من عدم اكتراث المرء هناك ، على العكس من الكوفة ،(٢٧) بمسألة من سيخلف جعفر الصادق؛ ويختلف الأمر عن الكوفة كذلك في أن الآمال التي تعلقت بجعفر الصادق لم يُنهى عليها من خلال تمرّد مثل الذي قام به أبو الخطاب. من المعلوم أن ترابط سلسلة أئمة الشيعة لم تنشأ من ذات نفسها في شكل نموذج، حتى إن عمر بن الرياح القلاء يمكن حسابه على مدينة البصرة، ذلك الذي ظل هو وأبناؤه في عون محمد الباقر.(٢٨) ومن المعلوم أيضاً أن التوجه نحو الكلامية حدث عند شيعة البصرة على نهج ما حدث في الكوفة، فيبدو أنه لا فرق بينهما إلا في التوقيت فحسب. من ذلك ما يُروى عن أبي محمد الحكم وهو ابن من أبناء هشام بن الحكم، حيث يُذكر أنه استوطن مدينة البصرة ضمن موالي بني كَندة؛ حيث اجتهد في المناظرات الكلامية التي كان يدافع فيها عن تعاليم والده، ويُذكر أنه ألَّف كتاباً في النظرية السياسية *للإمامة*.(٢٩) وربما أن هذا الشخص هو نفسه الذي تناظر معه الأصم.(٣٠) غير أن صاحب الاسم التالي يبدو أنه كان له قدر أكبر في أوساط المتكلمين من شيعة البصرة، والذي كان يختلف في الرأي عن هشام بن الحكم، نقصد به:

أبو الحسن علي بن إسماعيل بن شعيبَ بن ميثَم بن يحيى التَمَّار

الذي ترجع ألقابه «ابن ميثم» و«الميثمي» و«ابن التمار» إلى أحد أجداَده القدماء،(٣١)

---

(٢٦) (*الفصول المختارة*) ٢؛ ٩٠، - ٤ - ٦ / ٢٥٠، ٦ - ٨.

(٢٧) راجع ٢-١-٣-٣-٧-١-٢ و ٢-١-٣-٣-٧-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٨) عنه راجع ٢-١-٣-٣-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب؛ عن نسبه إلى مدينة البصرة راجع أيضاً (موسوعة إيران Da'rat ul-ma'araf-i Buzurg-i Islami /The Great Islamic Encyclopaedia ٢؛ ٣٥٩، b.

(٢٩) النجاشي ٩٩، ٥ - ٧ > أغا بوزرج (ذريعة) ٢؛ ٣٢٥؛ كذلك الكشي ٢٧٩، - ٤ - ٥ ، حيث يحمل اسم «محمد بن هشام»، وربما ان هذا راجع إلى الخلط بين *الكُنية* و *الاسم*.

(٣٠) راجع ٢-٢-٨-٤-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) عنه راجع ٢-١-٣-٣-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وهو الشهيد الكوفي الشهير ميثم بن يحيى من تجار التمر.[٣٢] وُلد علي التَمَّار في الكوفة، وأقام فيما بعد فترة طويلة في البصرة،[٣٣] وكان يتاجر هناك في الصابون.[٣٤] يذكر الخَيَّاط أن «شباب الاعتزال استطاعوا الاستئثار به لأنفسهم»؛[٣٥] ولعلَّ الأُساري قد «اتى عليه» بالفعل.[٣٦] وكان للشيعة أيضاً أقوالهم في قيمة الرجل، حيث قالوا بأن أبا الهذيل لم يكن يضاهيه في العلم.[٣٧] على كلٍ فقد كان لعلي التَمَّار اعتباره كذلك في زمان البرامكة، لدرجة أنهم أتوا به إلى بغداد، والتقى عندهم بضِرار بن عمرو.[٣٨] يُروى أيضاً أنه أُلقي به مع شيعة آخرين في السجن، وكان ذلك سنة ١٧٩هـ/ ٧٩٥م.[٣٩] **انضم علي بن التَمأَّر بعد موت موسى الكاظم إلى صفوف علي** الرضا، حيث كان يعلم بعض من ملابسات الحياة التي كانت تحيط بالكاظم.[٤٠] ويُذكر أنه كان يتصدى بشدة لأولئك الذين كانوا يؤمنون برجعة موسى الكاظم؛ وهناك

---

(٣٢) هذا إذا أخذنا على الأقل بما ورد من تحقيق للشخصية عند هـ. رتر H. Ritter ضمن (النوبختي، فرق الشيعة Naubahti, Firaq as-Si a)، فهرست ٩٧ دون ذكر الاسم؛ لقد استقاه من تعليق محمد جواد مشكور على مقالات القمي ١٤١. على الرغم من ذلك يظل الأمر تحوم حوله بعض الشكوك (راجع الصفحات التالية [٢-٢-٩] في هذا الجزء من الكتاب. اللَّقب «ابن التَمَّار» كان يمكن أن يُطلق على فرد من العائلة.

(٣٣) النجاشي ١٧٦، ١٣.

(٣٤) أعطاه ابن حزم «نسبة الصبوني» (*فصل* ٤؛ ١٨١، المقطع قبل الأخير).

(٣٥) (انتصار) ١٠٣، - ٥.

(٣٦) هكذا يرد في نص ٢٣، ٥، c في الجزء السادس من هذا الكتاب؛ عنه راجع ٢-٢-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب. وذكر ابن حزم أنه تناظر مع نظَّام (*الفصل [في الملل والأهواء والنِحل]* ٤؛ ١٨١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، رجوعاً إلى الجاحظ).

(٣٧) (الفصول المختارة) ١؛ ٥، - ٩ - ١١/ ٦، ١ - ٣ > (بحار) ١٠؛ ٣٧٠ - ٣٧١ رقم ١؛ أيضاً (بحار) ٣٧١ رقم ٢. ويرد في (*الفصول المختارة*) ١؛ ٥٢، ٨ - ١٠/ ٥٥، ٥ - ٧ > (بحار) ٣٧٤ رقم ٧ أنهما التقيا في دار الرجل المعروف *علي بن رياح*.

(٣٨) عن مناظرة وقعت معه في مكان غير معروف، راجع (الفصول المختارة) ١؛ ٩، - ٤ - ٦/ ١٠، ١٢ - ١٤ > (بحار) ١٠؛ ٣٧١ - ٣٧٢ رقم ٣. ويُذكر أنه شارك في ندوة عن العشق كان قد نظمها البرامكة (المسعودي، مروج ٦؛ ٣٦٩، ٢ - ٤/ ٢٧٣ § ٢٥٦٦؛ راجع في هذا الصدد ج-١-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب). ويحفظ التوحيدي قصة يروي فيها عن موظف عند يحيى بن خالد (*بصائر* ٢؛ ٤١٤، ٨ - ١٠/ ٢؛ ٨؛ ٨٤ رقم ٢٨٦).

(٣٩) الكشي ٢٦٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ في ذلك أيضاً ٢-٢-١-٣-٣-٧-٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٠) ابن بابويه (عيون أخبار الرضا) ١؛ ١٢ رقم ٢؛ عن أخيه انظر المرجع السابق ١٤ رقم ٣، ١٦ - ١٧ رقم ٢ وما إليه.

رواية تذكر أنه – أو ربما يونس القُمي – كان ينعت هؤلاء بـ«الكلاب المبتلة».[٤١] يبدو أن علي بن التَمَّار كان ينتهج في تعامله من النصارى نهجاً يتسم بالحُجَّة الدامغة.[٤٢] ويُذكر أنه سخر وتهكم من رجل من *الملحدين* كان قد التقى به في حضرة حسن بن سهل حَمي المأمون.[٤٣] ونرى أنه من قبيل المبالغ فيه القول بأن العُمْر قد امتد بعلي بن التَمَّار حتى عاش في زمن المعتصم، أي في العشرينيات من القرن الثالث الهجري على نحو ما قال به عباس القُمِّي.[٤٤] هذا لا يحول دون القول بأنه كان أصغر سناً من هشام بن الحكم.

هكذا ورد عند مادلونج Madelung ضمن (Islamic Philosophical Theology) ١٢٩، هامش ٣؛ يختلف هذا مع ما ورد في دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ،٢ .Suppl ٣٩٣ b. أما تاريخ الوفاة «٢٥٠هـ» والوارد عند [اسماعيل] باشا البغدادي (*هدية العارفين [أسماء المؤلفين وآثار المصنفين]*) ١؛ ٦٦٩، ١٦ فهو من قبيل الخيال الخالص. فيمكن التصديق بما قال به عباس القُمي إذا ما تسنى لنا الاستعانة بموضع وارد عند التنوخي يذكر بأن المؤرخ عمر بن شَبَّة (تُوفي ٢٦٤هـ/ ٨٧٧م) سأل علي بن التَمَّار عن *القاضي* ابن شُبرمة (تُوفي ١٤٤هـ/ ٧٦١م)، وكان علي بن التَمَّار في ذلك الحين تجاوز عمره ١٠٠ عام (*الفَرَج بعد الشِدَّة* ٣؛ ١٥٠، ٥– ٧). غير أن الراوي الثقة الذي يروي عن عمر بن شَبَّة والذي يذكره في كتابه (*تأريخ البصرة*) في معرض الكلام عن أحداث سنة ١٤٥ هـ، يرد اسمه عند الطبري بـ«علي بن إسماعيل بن صالح بن ميثم» (٣؛ ٢٤٩، ١٣ – ١٤، و٢٥٤، ١٦ – ١٧، و٢٨٧، السطر الأخير والسطران السابقان له). يرد نسبه بـ«الأهوازي» (المرجع السابق ٣؛ ٢٨٨، ١). يدور الأمر هنا حول شخص ذي قرابة بعيدة له، فصالح هذا يرد ذكره عند الكشي على اعتباره من أبناء ميثم (٨٠، ٦). أما ابن التَمَّار الذي يرد اسمه في فهرست ابن النديم ٣٥٨، – ٧، فليس له علاقة بابن التَمَّار المعني هنا، والأصح قراءة اسمه بـ«*ابن اليمان*» (راجع ٣-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب).

(٤١) راجع ٢-١-٣-٣-٧-٣-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب؛ هناك تفاصيل أخرى في ج-١-٤-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٤٢) (الفصول المختارة) ١؛ ٣١، ٩ – ١١/ ٣٢، ١٥ – ١٧ > (بحار) ١٠؛ ٣٧٢ رقم ٤.

(٤٣) (الفصول المختارة) ١؛ ٤٤، ١٥ – ١٧/ ٤٦، ٧ – ٩.

(٤٤) [عباس] القُمِّي، *الكنى [و الألقاب]* ٣؛ ١٨٧، ١٢.

رجعت الخلافات بين علي بن التَمَّار وبين هشام إلى نظرية صفات الله، فقد كان ابن التمار يتفق مع أبي مالك الحضرمي ، الذي ربما يكون قد أخذ عنه ، في القول بأن إرادة الله على اعتبارها «حركة» ليست متعلقة بذات الله مباشرة،(٤٥) ذلك لأن الحركة تكتسب سمة فرضية من خلال ذلك. يُروى أن الأشعري فزع من هذا الرأي.(٤٦) وربما يكون المقصود هنا أن علي بن التَمَّار لم يقدر على التسليم بصيغة الحل الوسط التي قال بها هشام «إرادة الله مساوية للذات، وهي ليست مساوية له في الوقت نفسه»، ومعروف أن هذه الصيغة قد جُوبهت بشيء من الفزع أيضاً من قِبل أبي الهذيل.(٤٧) يُذكر أن علي بن التَمَّار قد أخذ بنفسه زمام المناظرة مع هشام، حيث يُرجع إليه كتابة عمل تحت عنوان «*كتاب مجالس هشام بن الحكم*».(٤٨) ألقت الأجواء في البصرة بظلالها بشكل واضح على آراء علي بن التَمَّار. وصحيح أنه كان ينتمي على نحو ما إلى التشبيهية [= التجسيمية = الانثروبولوجيا]،(٤٩) لكنه في تعريفه للإيمان قد انسلخ عن كل التوجهات الكوفية الإرجائية؛ حيث يرى أن الإيمان ليس باللسان فحسب بل أيضاً بالفعل؛ فمن لا يتبع الأوامر وينتهي عن النواهي، فإن إيمانه يضيع. على الرغم من ذلك لا يجوز نعت مثل هذا المذنب بالكفر، فيجوز إنكاحه وتوريثه، غير أنه يظل فاسق.(٥٠) واضح أن هذا الرأي بتفصيلاته هذه ينم عن الموقف الاعتزالي، ويبدو أن عدم تصريح الأشعري بذلك وكذلك عدم ذكره لفكرة «*المنزلة بين المنزلتين*» ليس له علاقة إلا بأنه يجعله من الرافضة وبأنه يضع أقواله في قوالب

---

(٤٥) نص ٤؛ ٦١ في الجزء الخامي من هذا الكتاب. عن أبي مالك راجع ٢-١-٣-٣-٧-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٦) (مقالات) ٥١٦، ٤.

(٤٧) هكذا ضمن ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. من المعروف أن أبا الهذيل قد استعان بذلك في سياق آخر (راجع ج-٣-٢-١-٣-٤-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٤٨) (قائمة المراجع) ٤، d، رقم ٣ بالتعليق.

(٤٩) لم يكن من المعلوم هل أنه ظل منضماً إلى هشام الجواليقي أو أنه تأثر بهشام بن الحكم (ابن أبي حديد، شرح *نهج البلاغة* ٣؛ ٢٢٤، ٦). ربما أن المقصود به هو «ميثم التَمَّار» الذي يذكر عنه ابن الداعي (تبصرة) ١٧٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له، أنه كان يؤمن بأن الناس سوف يرون الله يوم القيامة بأعين رؤوسهم ؟ راجع الكُليني (كافي) ١؛ ١٠١، ١ - ٢ > ابن بابويه (توحيد) ٦٩، ١٠ - ١٢.

(٥٠) نص ٤؛ ٦٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

شيعية خالصة. وقد يتسنى لنا افتراض أن على بن التَمَّار قد اتفق بشكل كبير مع المعتزلة في مسألة حرية الأفعال.[٥١]

لم يتصادم علي التَمَّار مع المعتزلة إلا من جهة صورة التاريخ. أما الإدعاء المفاجئ لابن النديم بأن ابن التَمَّار كان «أول من ناقش مسألة *الإمامة*»[٥٢] فيبدو - إذا سلَّمنا بصحته - أنه ينسحب على مدينة البصرة، فقد كان هذا الانطباع الذي أخذه المعتزلة عن هذه المدينة، التي بدت مناسبة لمثل هذا الإدعاء. أما نشوان الحِميري فيعد ابن التَمَّار ضمن الزيدية،[٥٣] في حين أن النَوبختي يذكر له أنه لم يتكلم في نزاهة الخليفتين الأولين بسوء، وأنه رأى بأن الذنب الأساسي الذي ارتكبه الأوائل كامن في أنهم لم ينظروا إلى علي بن أبي طالب منذ البداية على اعتباره الأصلح من بين كل البشر، ولم يكمن ذنبهم في اختيارهم لأبي بكر وعمر للخلافة.[٥٤] كان هذا هو بالضبط الموقف الذي عارضه هشام بن الحكم على اعتباره من الحلول الوسط التي لا جدوى منها.[٥٥] ولو سلمنا بأن صاحب هذا الرأي هنا هو نفسه علي بن التَمَّار، فيمكن القول بأنه لم يكن من الرافضة. أما الرأي الأعنف له فكان تجاه عثمان بن عفان وتجاه كل من تصدوا لعلي بن أبي طالب في موقعة الجمل وموقعة صِفين، فقد كان ابن التَمَّار يرى بكفرهم.

هكذا أيضاً في نص ٤؛ ٦٣، .c ونتعجب هنا لماذا تخلى في هذه المسألة عن اعتداله، فاستخدم كلمة «*كافر*» بدلاً من «*فاسق*»؟ جدير بالذكر هنا أن الأشعري يدون لنا بعض الآراء التي لم تعد تنعت معارضي علي بن أبي طالب *بالفُسَّاق*، بل *بالكُفَّار*، ذلك لأنهم بمعارضتهم هذه قد عصوا أمراً من أوامر النبي (*مقالات* ٥٧، ٥ - ٧). وعن التوافق بينه وبين سليمان بن جرير الرقي في بعض المسائل، راجع ٢-٤-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب. - من الهام هنا معرفة أن ابن التَمَّار قام بالتعليق على خطبة من خطب علي بن أبي طالب (هذا ما ورد في *بحار* ١٠؛

---

(٥١) يبدو أن هناك تعريضاً لموقف ابن التَمَّار في عمل أبي عبيد *كتاب الإيمان* (١٠٢، ١٠؛ في ذلك أيضاً مادلونج Madelung ضمن SI ٣٢/ ١٩٧٠/ ٢٥٣).

(٥٢) (فهرست) ٢٢٣، ١٦؛ كذلك (قائمة المراجع) ٤، d رقم ١ - ٢.

(٥٣) نص ٤؛ ٦٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب. هذا أيضاً في موضع عند ابن حجر (*لسان الميزان* ٣؛ ٨٠، ٣ - ٤؛ عن ابن حزم؟) حيث يُوضع ابن التَمَّار جنباً إلى جنب مع سليمان الرقي.

(٥٤) نص ٤، ٦٣، a-b في الجزء الخامس من الكتاب.

(٥٥) راجع ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢-٨ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

١٢٨، - ٤ ، و١٢٩، ١). وهنا يمكن التساؤل: هل كانت بعض أجزاء كتاب «*نهج البلاغة*» في متناول يده؟

كان ابن التَمَّار فقيهاً أيضاً، وربما أنه تخصص في فقه النكاح،[٥٦] حيث كتب في زواج «*المُتْعَة*». ونظراً لأن عنوان كتابه في الفقه قد حفظه لنا النجاشي، فيمكن افتراض أن ابن *التَمَّار* في هذه المسألة لم يتبنَ موقف الزيدية، وإنما أخذ برأي الإمامية.[٥٧] - يُعد عالم اللغة أبو عثمان المازني (تُوفي ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م ؟) من تلاميذ ابن التَمَّار، على الرغم من ذلك فلا نجده يتفق معه في مفهومه للإيمان.[٥٨]

أما المتكلم الشيعي «أبو الأحوص داود بن راشد البصري» الوارد لدى الأشعري (مقالات ٦٣، ١٢ - ١٣) فقد كان نسبه بـ«المِصري». علاوة على ذلك فهو لا يندرج ضمن الفترة الزمنية التي نتناولها هنا، فقد كان معاصراً لصاحب كتاب (*فِرَق الشيعة*)، وقد تناظر أيضاً مع الجُبائي (الطوسي ، *فهرست* ٣٦٩ رقم ٨١٣؛ الأردَبيلي ، *جامع* ٢؛ ٣٦٤). وعلى ذلك فهو ينضم إلى أولئك *المتكلمين* في حلقة النوبختي والذين «لهم علاقة بالمعتزلة» (ابن المرتضى ، منية ١٩، - ٤ = ٨٧، - ٦). [ابن تيمية يورد اسمه طبقاً للمخطوطة التي كانت بين يديه من كتاب (المقالات) بـ«داود بن أسد» بدلاً من «داود بن راشد» (منهاج *السُنَّة* ٢؛ ٢؛ ٤١٢، ١). وقد أخذ رتر Ritter بهذا الاسم في فهرسته (ص ٦٣٢)، غير أنه يغير في نسبه فيجعله «*المِصري*». راجع أيضاً ملاحظة الناشر في الموضع نفسه لدى ابن تيمية.]

---

(٥٦) راجع (قائمة المراجع) ٤؛ d، رقم ٤ - ٦.

(٥٧) راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedie de L'islam ٣، ٨٣٧، تحت مُتْعَة = Mut'a. عن ابن التَمَّار راجع أيضاً كحالة ٧؛ ٣٧. هو نفسه المقصود بعلي بن هيثم في كتاب (فصل) لابن حزم ٤؛ ٩٣، ١٢.

(٥٨) المَرزُباني (نور القبَس) ٢٢٠، ٦؛ في ذلك أيضاً ٢-٢-٢-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

٢-٣ مدينة واسِط

كانت مدينة واسط تقع قُبالة مدينة كَسكَر التي كانت مقر البابويَّة المسيحية قديماً، والتي كانت تقع على الناحية الشرقية من نهر دجلة.[١] كان الحجَاج هو الذي أنشأ المدينة عند منتصف الطريق بين مدينتي الكوفة والبصرة، وقد أقام الحجَاج فيها منذ سنة ٨٤هـ/٧٠٣م، حيث كانت تحيط به قواته الشامية. أراد الحجاج من خلال إقامته بها نزع فتيل النزاعات التي اندلعت هناك بين القبائل، فكان كلما سنحت له الظروف السياسية يقوم بتقريب وجهات النظر من خلال إقامة مناظرات عقائدية وأيدلوجية، فكانت هذه المناظرات تشبع الحياة في كلتا المدينتين احتياجاتها الخاصة. لم يسمح الحجَاج لغير العرب بالنزوح إلى مدينة واسط، فلم يكن يُسمح لأحد أن يمضي ولو ليلة واحدة طالما أنه ينحدر ممن كانوا يُعرفون بـ«*السَواد*».[٢] غير أن الحجاج سرعان ما جلب بعض الأتراك ممن كانوا يعيشون في البصرة، وربما أن أغلبيتهم كانوا من أسرى الحرب الذين لم تستقر بهم الأمور في مدينة البصرة.[٣] ومن الطبيعي أن الحجَاج كان أولاً في حاجة إلى موظفين لإدارة المدينة، لذلك نسمع أن إياس بن معاوية قدم من البصرة ليمضي وقتاً طويلاً في واسط مُنَسِّقاً للأمور الاقتصادية.[٤] كان أفضل الخبراء في واسط غالباً من *الموالي*، الذين أكسبتهم خبراتهم الحضاريَّة القدرة على القيام بكل الأعمال، مما جعل العرب يأسفون أسفاً شديداً. وهذا ما وصفه بَشَّار بن بُرد بأسلوبه الخاص في أبياته:

[على وَاسِطٍ من أهلها ألفُ لعنةٍ ... وتسعةُ الآف من أهل واسطِ]

أيلْتمسُ المعروفُ من أهلِ واسطِ ... وواسِطُ مأوى كل عِلْج وسَاقطِ

نبيط وأعلاج وخوز تجمعوا ... شرارُ عباد اللهِ من كلِ غائطِ

[وإني لأرجو أن أنال بشتمهم ... مِن اللهِ أجراً مثل أجرِ المُرَابطِ]

---

(١) راجع دائرة المعارف الإسلامية Enyclopaedia of Islam, New Edition ٢ ؛ ٤ ٧٢٤ - ٧٢٥، تحت كَسكَر *Kaskar*؛ موروني Morony (العراق Iraq) ٢٠١. عند طوبوغرافيا مدينة واسط راجع صالح بن علي ضمن Sumer ٢٦/ ١٩٧٠/٢٣٧ - ٢٣٩، و٢٧/ ١٩٧١/١٥٣ - ١٥٥.

(٢) بحشل (تاريخ واسط) ٤٦، ٤ - ٦؛ الجاحظ (بيان) ١؛ ٢٥٧، ٨.

(٣) راجع شتريك Streck ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedie de L'islam ١ ؛ ٤ ١٢٢١ - ١٢٢٣، تحت *واسط Wasit*.

(٤) راجع ٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب. عن تقسيم السوق في مدينة واسط راجع بحشل ٤٤، ٥ - ٧.

[5] لقد كان هؤلاء في غاية الذكاء، وكانوا في غاية الانعزال، وذلك ليتمكنوا من نشر قناعاتهم الدينية، ذلك إذا افترضنا أنه كانت لهم مثل هذه القناعات، ومعلوم أن الناس في البصرة وفي الكوفة قد سبقوهم في انتهاج مثل هذا الأسلوب. ويبدو أن الجيش الشامي الذي كان هناك لم يكن مكترثاً بالمناظرات العقائدية، ومن المعلوم أن القوات كان تُستبدل من حين لآخر.

يحاول أسلم بن سهل الرَزاز، صاحب كتاب *تاريخ واسط*، والذي يحمل لقب «بحشل» بمعنى «الأسود الغليظ»[6]، الرفع من شأن الحس الوطني في مدينة واسط، فنراه يقوم في مقدمة الكتاب بتجميع الأخبار التي تؤكد على أن واسط كانت مدينة كبيرة (*المِصْر*).[7] أما من ناحية الفكر فكانت واسط بمثابة إمارة؛ فلم يقدر أهالي واسط إخفاء أن الشباب كانوا يذهبون إلى خارج المدينة طلباً للعلم، مما يوحي بأنهم حوَّلوا معيبة افتقارهم للعلم إلى فضيلة طلبهم إيَّاه. ويبدو أن البصرة كانت، على الأقل بالنسبة لأ*صحاب الحديث*، أحب لأهالي واسط من الكوفة.[8] ولم يصبح في المدينة رجل تفخر به مدينة واسط إلا مع نهاية القرن الثاني الهجري، وهو الرجل الذي ظل مخلصاً لمدينته، نقصد به المُحَدِّث:

أبو خالد يزيد بن هارون بن زاذي

عاش من سنة ١١٨هـ/ ٧٣٦م إلى بداية ربيع الأول ٢٠٦هـ[9]/ بداية أغسطس ٨٢١م. وهو *مولى* من موالي بني سُليم، وكان والده طباخاً في قصر الحاكم.[10] عمل يزيد بن

---

(٥) راجع أبيات الشعر عند ياقوت (معجم البلدان) ٥؛ ٣٥١ a. [انظر أيضاً البخلاء للخطيب البغدادي. (مراجعة الترجمة)]

(٦) راجع تحت *الأسود الغليظ* في *لسان العرب*.

(٧) (تاريخ واسط) ٤٥، ٣ - ٥. [كلمة «*المِصْر*» تعني باللغة العربية: مدينة، منطقة كبيرة تُقام فيها الدُور والأسواق والمدارس وغيرها من المرافق. انظر المعجم الوسيط (مراجعة الترجمة)]

(٨) راجع فصل (*مَنْ روى عن شعبة عن قتادة إلخ*) عند بحشل. كذلك لدى [عبد الله بن محمد] المعروف بالناشئ [الأكبر] (أصول النِحل) ٦٥- ٦٦ § ١١١ حيث يُقابل بين المحدثين في بصرة وواسط وبين قرنائهم في الكوفة. [انظر *مسائل الإمامة، ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات*، للناشئ الأكبر عبد الله بن محمد، المعروف بابن بشير، يوسف فان أس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت ١٩٧١. (مراجعة الترجمة)]

(٩) عن التاريخ الأدق راجع (تاريخ بغداد) ١٤؛ ٣٤٦، ١٦ - ١٧.

(١٠) (تاريخ واسط) ١٥٩، السطر الأخير. ربما يمكن نسب الرواية إليه التي تقول بأن يزيد هذا أصله من بخارى (*تاريخ بغداد* ١٤؛ ٣٣٨، ٥ - ٧)؛ معلوم أن لقب «الزاذي» فارسي الأصل، غير أنه =

هارون أحياناً في شؤون القضاء، ولم يصبح له مركزاً دائماً في الدولة إلا بعد أن أظهر تعاطفه مع هارون بن سعد العِجلي سنة ١٤٥هـ.[١١] استطاع يزيد بن هارون تغطية تكاليف معيشته لفترة طويله من خلال تدريسه للحديث، ويُروى أنه عندما بلغ من الكبر عتياً أُشتهر في بغداد بالعلم الراسخ، لدرجة أن بلغ عدد تلاميذه ٧٠٠٠٠،[١٢] مما اضطره إلى الاستعانة بمُسْتَمْلي.[١٣] تلقى العلم على يديه ابن حنبل وبعض المتأخرين من معارضي المعتزلة من أمثال المحاسبي وحسين بن علي الكَرابيسي.[١٤] كان يزيد ابن هارون قد درس في البصرة،[١٥] ويُروى أن أبا حنيفة قبيل موته اقتفى أثره.[١٦] كان يزيد بن هارون ينهج في الفقه منهج التلفيق، وقد دون علمه في كتاب له في الميراث.[١٧] عُرف عنه في واسط أنه أمر بهدم محراب كان قد أُقيم لتوه في مسجد من المساجد الخاصة، ربما لأنه اعتبر هذا من قبيل البدعة.[١٨] أما خارج مدينة واسط ، على سبيل المثال في أوساط الحنابلة في بغداد ، أُشتهر بمعارضته الشديدة قبل زمن *المحنة* لفكرة *خلق القرآن*؛ حيث يُروى عنه أنه لعن جهم بن صفوان،[١٩] غير أنه ربما قُصد بذلك الأصم، ذلك الذي ربما يكون قد زار مدينة واسط.[٢٠] بل إن هناك من

= ليس لهذه النقاط الغامضة صلة بقصيدة المدح التي كُتبت في هذا الرجل (المرجع السابق ٣٤٣، ٣ - ٥).

(١١) راجع ما نحن بصدده [٢-٣] في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) (تاريخ بغداد) ١٤؛ ٣٤٦، ٢ - ٣؛ السمعاني (الإملاء والاستملاء) ١٦، ١١ - ١٣.

(١٣) نعرف العديد منهم (راجع مثلاً بحشل ١٨٥، ٥ - ٧؛ *تاريخ بغداد* ٣٤٠، ٤؛ السمعاني ٨٦، ٥ - ٦، و٩٠، ٤ - ٥؛ الطبري ٣؛ ١١١٦، ١٤ - ١٥).

(١٤) (تاريخ بغداد) ٨؛ ٦٤، ٤ و٢١١، - ٦؛ عنهم راجع ج-٦-٢ و ٦-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(١٥) راجع قائمة المعلمين (تاريخ بغداد) ١٤؛ ٣٣٧ - ٣٣٩ رقم ٧٦٦١.

(١٦) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ٢٢٠، ٣ - ٥.

(١٧) ابن النديم (فهرست) ٢٨٤، ١٤؛ سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٠.

(١٨) بحشل ١٥٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ في هذا الصدد ٢-٢-٧-١-٣ ضمن هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) (المرجع السابق) ١٥٤، ١١ - ١٢؛ (تاريخ بغداد) ٣٤٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ أيضاً أبو داود (مسائل الإمام أحمد) ٢٦٨، ٢ - ٤؛ [أبو بكر] الخَلاّل، المُسند [من مسائل أحمد بن حنبل] لدى [أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة أكسفورد فلفرد] مادلونج Madelung ضمن العدد التذكاري (Pareja) ٥٠٧.

(٢٠) راجع ٢-٢-٨-٤-١ و ٢-٢-٨-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

ادعى أن المأمون بسبب يزيد بن هارون خجل من نفسه لأنه أباح بتبنِّيه لفكرة خلق القرآن.[٢١] وربما أن هذا الادعاء نتج عن أن يزيد بن هارون قام سنة ٢٠٢هـ/٨١٧م بتأليب الناس ضد بشر المَريسي.[٢٢] غير أنه ربما يكون قد أراد من ذلك إزاحة الكربة عن العالم، حيث ثبت أن رجل كان يقوم في بغداد بمهمة المستملي عند يزيد بن هارون أعلن في بدايات المحنة عن تبنيه لفكرة خلق القرآن، ومعلوم أن هذا فيما بعد أصبح من قبيل الأمور التي تُعاب على أصحاب الفكر المحافظ.[٢٣] وربما يكون قد درس على يده في مدينة واسط رجل لم يكن يمثل رأي ثابت تجاه هذه المسألة الحرجة ولهذا فإن ابن حنبل لقبه فيما بعد بالجَهْمِي، إننا نقصد به:

أبو إبراهيم إسماعيل بن إبراهيم بن هُود الواسطي الضَرير[٢٤]

كان من مقرئي القرآن، وتلقى العلم في موطنه على يد إسحاق بن يوسف الأزرق (تُوفي ١٩٥هـ/ ٨١٠م) الذي كان يحُسب ضمن مدرسة حمزة الكوفية.[٢٥] على الرغم من وظيفته المرموقة فإن إسماعيل هذا لم يكن له وجاهة إجتماعية نظراً لآرائه المنحرفة. - هذا على عكس صاحب الاسم التالي، فقد كانت له وجاهة إجتماعية معتبرة، وكان من المحدثين ومن المتكلمين، ويُعرف عنه وقوفه المعارض بشدة للجهمية، نقصد به:

أبو سليمان داود بن رَاشِد بن عبد الرحيم[٢٦] الجَواربي

يبدو أنه كان يعمل في صناعة الجوارب، وكان يُعتبر من ذوي عقيدة التجسيم [والتشبيه عند الشيعة][+]. يُذكر أن يزيد بن هارون قد استهزأ به استهزاءً صارخاً فقال: «إنما

---

(٢١) (تاريخ بغداد) ٣٤٢، ٥ - ٧ (عن يحيى بن أكثم)؛ نقله الذهبي في *تَذْكِرة الحُفَّاظ TH* ٣٢٠، ٦ - ٨. في ذلك حديثاً جعدان (المحنة) ١١٣ - ١١٥.

(٢٢) راجع ج-٢-٤-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٣) الطبري ٣؛ ١١١٦، ١٣ - ١٥؛ في هذا الصدد ج-٣-٣-١ ضمن الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٤) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ١٥٧ - ١٥٨ رقم ٥٢٨؛ (ميزان) رقم ٨٣٧ ورقم ٩٦٤. أما الكنية فترد عند الدارقطني (ضعفاء) ٢٨٢ رقم ٨٩. راجع أيضاً ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٥) ابن الجزري (طبقات) رقم ٧٤٦؛ راجع رقم ٧٣٨.

(٢٦) أو «*عبد الرحمن*»؛ راجع بحشل ١٩٦، ١٠، مع ١٩٦، ١٢.

(+) كان داود الجواربي، كبير متكلِّمي الشيعة، يزعم أن ربه لحم ودم، على صورة الإنسان. انظر *الفصل*، ابن حزم ٥/ ٤٠؛ *الأنساب*، السمعاني ٥/٦٤٣؛ *الملل والنحل*، الشهرستاني ١/ ١٥١. (مراجعة الترجمة)

داود الجواربي عبر جسر واسط فانقطع الجسر؛ فغرق مَنْ كان عليه، فخرج شيطان، فقال: أنا داود الجواربي.»(٢٧) إذا ما تجاهلنا مسألة هروبه من الموت بأعجوبة، نجد أن مجرد ورودها يحيطنا علماً بما لم يحيطنا به أحد من قبل؛ ألا وهو أن هذا الرجل كان يسكن في مدينة واسط. أما اسمه الكامل فقد ورد لدى بحشل، وظل مجهولاً لدى مَنْ سواه.

هناك شخص آخر يُدْعَى جاود بن سعيد بن عبد الله الجواربي، الذي قام اثنان من أحفاده برواية الحديث في بغداد في القرن الثالث الهجري، وهما صالح بن خلف وفضل بن خلف، علماً بأن أولهما كان يروي الحديث مع ابن له اسمه محمد (*تاريخ بغداد* ٩؛ ٣١٧ رقم ٤٨٥٥؛ ١٢، ٣٦٨ رقم ٦٨٠٤؛ ٥؛ ٣٦٢ رقم ٢٨٨٧). غير أن اسم هذا الشخص نادراً ما يرد في المصادر مقارنة بداود بن راشد. ومن قبيل الخطأ القول بما ذهب إليه ابن تيمية من أن داود بن راشد كان من البصرة (*بيان موافقة [صريح العقول لصحيح النقول]في هامش مناهج السُنَّة [النبوية في نقض كلام الشيعة القدريَّة*، ابن تيمية، مطبعة بولاق ،القاهرة ، عام ١٣٢٢ الهجري] ٤، ١٢٣، ٦). وطبقاً للسمعاني٣؛ ٣٦٣ - ٣٦٥ رقم ٩٦٣ فإن نسب «الجواربي» كان منتشراً في مدينة واسط. هل كان هناك مصنع للجوارب؟

لم يكن يزيد بن هارون صاحب مواقف بعيدة جداً عن عقيدة التجسيم [التشبيه]. لقد روى الحديث النبوي الذي يذكر بأن الناس سوف يرون الله في الجنة على نحو ما يرون القمر في ليلة البدر؛ بل يُروى أنه أكد على صحة هذا الحديث صراحةً.(٢٨) كذلك فإن داود الجواربي اعتمد على مثل هذه الأسانيد. لقد جاء بحشل بحديث وحيد رواه بإسناد كوفي، يقول: «قال جاء جبريل [؟] الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن الله تعالى إذا كان يوم القيامة وضع السموات على هذه يعني الإبهام والأرض على هذه يعني السبابة والجبال على هذه يعني التي تليها والخلائق على هذه يعني التي تليها *والثرى* على هذه يعني التي تليها فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: ... وما قدَّروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات والأرض مطويَّات بيمينه ... (الزمر ٦٧).»(٢٩) كان هذا نوع من التفسير في نطاق

---

(٢٧) (ميزان) رقم ٢٦٦١.

(٢٨) هكذا طبقاً لعقيدة الطبري، تحقيق سوردل Sourdel ضمن REI ١٩٦٨/٣٦/١٩٥، ١٢ - ١٤.

(٢٩) (تاريخ واسط) ١٩٦، ١٠ - ١٢. [ورد هذا الحديث في *الإبانة الكبرى* لابن بَطَّة عن فضل بن عياض، وعن عقلمة بن بطة عن عبدالله، وعن عُبيد عن عبد الله، . في الرواية الأولى أتى يهودي =

التشبيه.[٣٠] فيبدو أن هذا التفسير يفترض أن الله - على عكس ما توحي الآية - لا يوزع السماء والأرض على يديه؛ بل إنه يمسك كل شيء بيد واحدة، لا سيَّما بيده اليمنى (هذا المعنى في حالة الضرورة يمكن أيضاً استنباطه من الآية). وكما يذكر الطبري فإن هذا هو فعلاً ما سبب المعضلة التي طُرحت للمناقشة.[٣١] ويتوارى خلف ذلك التصور القائل بأن الله لا يمكن أن تكون له يد يسرى. ومن المعلوم أن الطبري يورد هذا الحديث في صيغ مختلفة، على الرغم من ذلك فلا نجد اسم داود بن راشد يرد في إسناد من أسانيدها.[٣٢] ومما كان يفرق بين داود وبين غيره من *المحدثين*، هو أنه كان يمنح قوله بالتشبيه صبغة نظرية.

هناك قولان يُنسبان إليه في كتب الفرق، وهما القولان اللذان يردان بالصيغة نفسها ويرتبطان دائماً في نهاية الأمر بالمصدر نفسه؛ حيث قِيل إنه تصوَّر الله «أجوف من فيه الى صدره ومصمت ما سوى ذلك.»[٣٣] أما فيما يتعلق بهيئة الله فيقول داود: «اعفوني من الفَرْج واللِّحْيَة واسألوني عما وراء ذلك فإن في الأخبار ما يثبت ذلك،» أو بمعني آخر أن على كل شيء فيما عدا ذلك يوجد دليل في القرآن والسُنَّة.[٣٤] غير

= إلى الرسول، وفي الثانية رجل من أهل الكتاب، وفي الثالثة حَبر من الأحبار. وقد ورد هذا الحبر في صحيح البخاري أيضاً : «جاء حبر من الأحبار إلى رسول (ص) فقال: يا محمد إنّا نجد أن الله يجعل السماوات على إصبع والأرض على إصبع والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع وسائر الخلائق على إصبع، فيقول: أنا الملك، فضحك النبي (ص) حيث بدت نواجذه تصديقاً لقول الحبر، ثم قرأ رسول الله (ص) : وما قدَّروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عمَّا يشركون.» صحيح البخاري- تفسير القرآن - رقم الحديث . ٤٤٣٧ (مراجعة الترجمة)]

(٣٠) راجع نص ٢٠؛ ١٣، e، والقاضي عبد الجبار (متشابه القرآن) ٥٩٨، ١ - ٣.

(٣١) (تفسير) ٢؛ ٢٤؛ ٢٥، ١٣ - ١٥.

(٣٢) (المرجع السابق) ٢٦، ١٦ - ١٨. راجع أيضاً الأحاديث عند جراهام Graham (Divine Word) ١٣١ - ١٣٣ (حيث يرد في الطبعة الثانية [= ١٣ b] أن الذي جاء إلى النبي محمد لم يكن جبريل وإنما رجل من اليهود!). بالتفصيل في ذلك راجع د-١-٢-١-٤ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٣٣) (مقالات) ١٥٣، ٥ = ٢٠٩، ١٠ - ١١؛ المقدسي (بدء) ٥؛ ١٤٠، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ابن الجوزي (تلبيس إبليس) ٨٤، - ٩ - ١٠؛ ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ٣؛ ٢٢٤، - ٦. المصدر الذي رجع إليه الجميع هو (كتاب الآراء والديانات) للنوبختي.

(٣٤) هكذا يبين بحق الشهرستاني ١٤٣، ٥ - ٧/ ٤٠٥، ٣ - ٥. راجع أيضاً ابن أبي الحديد ٢٢٤، ١١ - ١٢؛ البغدادي (أصول الدين) ٧٤، ١٠ - ١١، و(فرق) ٢١٦، ١٣ - ٢٢٨/١٤، ٤ - ٥ =

أنه من الواضح الجلي أن الناس عادوا لا يقدرون على الاختلاط به، فنراهم لا يُتمون ذكر اسمه، وغالباً ما يرد نسبه محرفاً.(٣٥) كذلك لا نجد له تصنيفاً تاريخياً في كتب الفرق، فيكتفون بذكر اسمه طبقاً لآرائه. غير أن هذا التصنيف نفسه يرد مختلفاً من مصدر لآخر، وغالباً ما يُحسب على مدرسة مقاتل بن سليمان،(٣٦) لكن أحياناً يُحسب على متكلمي الشيعة من الكوفة.(٣٧) يرد نسبه عند السمعاني بـ«الهشامي» على اعتبار أنه كان تلميذاً من تلاميذ هشام الجواليقي.

من المفترض الآن أنه كان من الشيعة؛ وهذا ما ادعاه الذهبي نفسه،(٣٨) كما لا يوحي الإسناد الكوفي للحديث المذكور بعكس ذلك.(٣٩) لكن من المؤكد أنه لم يكن من تلاميذ الجواليقي، فمعلوم أن الجواليقي كان له فكر دقيق فيما يتعلق بمسألة التشبيه، فالله بالنسبة له من نور؛ وليس من لحم ودم.(٤٠) هذا على العكس من داود الجواربي، فيرى الأشعري؛ بل يعتقد ابن أبي حديد أن الجواربي ارتبط في مسألة

= > [طاهر بن محمد] الإسفراييني (التبصير [في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين]) ١٠٧، ١ - ٣/ ١٢٠، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ السمعاني (أنساب) ١٣؛ ٤١٤، - ٤ - ٥. كذلك فإن ابن العربي الأندلسي يورد العبارة نفسها على لسان الحنبلي أبي يعلى (*عواصم* ٢٨٣، ٦ - ٨). راجع فيما سلف ٢-٢-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٥) حتى الجويني (شامل) ٢٨٨، السطر الأخير، يورد نسبه بـ «الخوارزمي» بدل من «الجواربي»؛ يبدو أن هذا حدث أيضاً عند شريف المرتضى (شافي) ١٦، - ١١ - ١٢. غير أن هذا هو من قبيل الخلط مع شخص آخر يُؤرخ لوفاته بسنة ٢٣٩هـ/ ٨٥٣ أو ٨٥٤م (*تاريخ بغداد* ٨؛ ٣٦٧ - ٣٦٨ رقم ٤٤٦٧).

(٣٦) هكذا لدى الخياط (إنتصار) ٥٤، ٦؛ الأشعري والمقدسي وابن أبي الحديد، في الموضع السابق؛ ابن الجوزي (تلبيس إبليس) ٨٤، ٤ - ٥.

(٣٧) هكذا لدى ابن حزم (فِصل) ٤؛ ٩٣، ١١. صحيح أن الشهرستاني يتناوله في فصل عن شيطان الطاق، غير أنه يحسبه صراحة ضمن *أصحاب الحديث* (١٤٣، ٥ - ٦/ ٤٠٥، ٢ - ٣؛ أيضاً ٧٧، ٦ - ٨/ ١٧٥، ٣ - ٥، في الفصل الذي يتناول *الصفاتية*).

(٣٨) (ميزان)، الموضع السابق.

(٣٩) يذكر الأردَبيلي داوداً آخر اسمه «داود بن راشد الكوفي الأبزاري» الذي يورد أن اسمه كان أيضاً «داود بن سعيد بن عبد الله» (جامع ٣٠٣، b، ٢ - ٣، و٣٠٤ b، ٧ - ٨). من الناحية التاريخية يمكن تطابق ذلك مع داود موضوع الحديث هنا، حيث يُذكر أنه روى عن جعفر الصادق. غير أن الأردبيلي لم يورد أية بيانات أخرى. علاوة على ذلك فإن مفيد يعتبر داود الجواربي من الحشوية، أي أنه ليس من الشيعة (*إفصاح* ١٠٧، المقطع قبل قبل الأخير، وما قبله).

(٤٠) راجع ٢-١-٣-٣-٧-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

التشبيه بمقاتل [بن سليمان]،(٤١) غير أن الجواربي كان يختلف عنه في بعض التفاصيل، ففي حين يرى سليمان بأن الله مُصمت تماماً، فإن الجواربي يرى أنه مُصمت فقط في نصفه الأسفل.(٤٢) يعلل الجواربي رأيه ذلك بأن الله يجب أن يكون له شكل ما ليتمكن من الكلام إلى الناس،(٤٣) ويتطلب الكلام إلى الناس أن يكون له أيضاً فم يُفتح ويُغلق، وأن يكون له صدر به قلب تنبع منه حكمته.(٤٤) على ذلك فإن القرآن على اعتباره كلام الله يخرج مباشرة من جوف الله،(٤٥) وعليه فلا يمكن أن تنسحب صفة الله بـ«*الصَمَد*» على هذا الجزء من الجسد؛ بل ويمكن افتراض أن هذا الجزء يبدأ من السُرَّة فحسب - وربما يرجع هذا الافتراض الأخير إلى أنه يريد استبعاد صفة التناسل عن الله.

من البديهي أن يلاقي هذا التصور استياءً عند بشر المريسي،(٤٦) غير أن المحدثين أنفسهم أصابهم الفزع من القول بذلك، ؛ حيث يُروى أنهم طالبوا الوالي بالتدخل، غير أن داود الجواربي مات قبل أن يُتخذ أي إجراء ضده، إلا ما يُروى أنه ما من أحد كان يريد أداء صلاة الجنازة عليه.(٤٧) تبدو هذه الرواية مجملة بعض

---

(٤١) راجع ٣-١-٢-١-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب؛ في هذا الصدد نص ١٤؛ ٢١ بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٤٢) هذا أُسند خطأً إلى هشام الجواليقي؛ وذلك منذ زمان الكُليني والبغدادي، وعن هذا الاسناد نجم التخبط الكبير (*كافي* ١؛ ١٠١، ١ - ٢؛ ابن بابويه (توحيد) ٦٩، ١٢ - ١٣؛ (فرق) ٢١٦، ٨ - ٢٢٧/١٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له و٣٢١، ١/ ٣٣٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ (أصول الدين) ٧٤، ١٢ -١٣؛ الشهرستاني ١٤١، السطر الأخير والسطر السابق له ، و٣٩٩، ٦ - ٧). وجدير بالذكر أن كلاً من الكُليني وبابويه يوردان القول بأن الله «مُصمت حتى موضع السُرَّة».

(٤٣) ابن الراوندي فيما يتعلق بهشام الجواليقي، ضمن (انتصار) ١٠٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له .

(٤٤) ورد هكذا فيما يتعلق أيضاً بهشام الجواليقي عند البغدادي (فرق) ٢١٦، ٢٢٧/١٠، السطر الأخير. هذه الصياغة تُسند لمغيرة بن سعيد العجلي (الأشعري ، *مقالات* ٧، ٣). يعُتبر ربط الصدر بالقلب الذي هو مقر العلم والمعرفة من التصورات المعهودة؛ تتم هنا مقارنة أسطورة شق الصدر ، وكذلك الجزء الرابع من عزرا = Esra، ١٤، ٣٨ - ٤٠.

(٤٥) راجع في ذلك نص ٣٣؛ ٤٧، b-c في الجزء السادس من هذا الكتاب؛ راجع أيضاً عبارة عمر بن دينار الواردة عند مادلونج Madelung ضمن العدد التذكاري (Pereja) ٥١١ وتحت د-١-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٤٦) اللاكائي (شرح أصول إعتقاد أهل السنة) ٥٣١ رقم ٩٣٣ طبقاً للمعتزلي علي بن عاصم (راجع ٢-٢-٦-٣-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٧) المرجع السابق ٥٣٢ رقم ٩٣٥، نقلاً عن وكيع.

الشيء، غير أنها تبوح من خلال ذكرها لأسماء الأشخاص المشاركين هنا بإمكانية افتراض أن داود الجواربي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري.[٤٨] أي أنه كان يصغر مقاتل بن سليمان سناً. وهنا تجدر ملاحظة أن في ذلك الوقت - أو ربما قبل ذلك الوقت بقليل - قد تولى القضاء في مدينة واسط رجل كان قريباً لأفكار مقاتل بن سليمان،[٤٩] نقصد به:

أبو شَيبة إبراهيم بن عثمان العَبْسي

الذي تُوفي ١٦٩هـ/ ٧٨٥ أو ٧٨٦م، وهو من *موالي* الكوفة، له سمعة سيئة في أوساط المحدثين. تزوجت أمه مرتين، والزوج الثاني كان الفقيه الشيعي حَكَم بن عُتيبة،[٥٠] وربما يكون هو الذي جلب معه من الكوفة أفكار تتعلق بتشبيه الله. يُذكر أن يزيد بن هارون كان إبّان شبابه يعمل كاتباً له.[٥١] ويُلاحظ أن بحشل لا يذكر شيئاً عنه.[٥٢]

كان للشيعة حضور كاف في مدينة واسط،[٥٣] وقد نبه جريفيني Griffini إلى نقطة أن النسبة بـ«الواسطي» ترد كثيراً في أوساطهم.[٥٤] علاوة على ذلك يُذكر أن هارون بن سعد العِجلي عندما تولى سنة ١٤٥ هـ أمور مدينة واسط تحت إمرة إبراهيم بن عبد الله، فإنه لاقى توافقاً في الحلقات الدينية النشطة.[٥٥] يُروى كذلك أن يزيد بن هارون ، الذي كان في ذلك الوقت لم يتجاوز الثلاثين ، قام بمساندته، وهذا ما فعله أيضاً مفسر القرآن الفقيه هُشيم بن بشير السُلَمي (عاش من ١٠٤هـ/ ٧٢٢م إلى ١٨٣ هـ/ ٧٩٩م). ويُروى عن صاحب الاسم الأخير أنه كان عنيفاً في القتال على وجه خاص،

---

(٤٨) يتجلى هذا أيضاً من إسناد الحديث الذي أوردناه عالياً. ويُفترض أن بشر المريسي كان في ذلك الوقت ما يزال صغيراً نسبياً (راجع ج-٢-٤-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب).

(٤٩) وكلاهما يرد اسمه في موضع واحد في (تاريخ بغداد) ١٣؛ ١٦٤، ٢٠؛ غير أن الاسم مغلوط في هذا المرجع.

(٥٠) عنه راجع ٢-١-٣-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥١) (تاريخ بغداد) ٦؛ ١١٢، ١٩.

(٥٢) عنه راجع وكيع (أخبار) ٣؛ ٣٢٢، ٧؛ (تاريخ بغداد) ٦؛ ١١١ - ١١٣ رقم ٣١٤٤؛ العقيلي (ضعفاء) ١؛ ٥٩ - ٦٠ رقم ٥٤؛ (ميزان) رقم ١٤٥. وقد كان جد للمؤرخ والمحدث ابن أبي شَيبة (تُوفي ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م ، راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ١٠٨ - ١٠٩).

(٥٣) الخلال (مسند) ١٦٣، - ٧.

(٥٤) Corpus Iuris clxxxi بالإشارة إلى فهرست الطوسي. غير أنه يُلاحظ ورود أسماء الأماكن بأشكال مختلفه (راجع ياقوت، معجم *البلدان* دون ذكر الاسم).

(٥٥) راجع ٢-١-٣-٢-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

ويُذكر أن أحد ابنيه وكذلك شقيقه قد وقعا صريعين في المعركة.[٥٦] وكانت مدينة واسط هي المدينة التي اتخذها أيضاً أبو خالد ، النائب الروحي لزيد بن علي ، ملاذاً له، وكان هذا قبل ذلك الوقت بقليل عندما أصحبت الكوفة موطن خطر عليه.[٥٧] كذلك فإن العديد من أفراد أسرة الحسن كانوا يقيمون هناك.[٥٨] ويمكن افتراض أن الحسينيين كانوا يلاقون هناك دعماً، حيث أن المسؤول عن التمويل هناك كان رجل يُدعى حسن بن قَيَّامَة، الذي كان يعمل لحساب موسى الكاظم، وكان قد اتخذ مدينة واسط مقراً له، وابن قيامة هذا ينحدر من أوساط العائلات الأرامية، وكان يعمل على جمع *الزكاة* (من أهالي المنطقة). غير أن الناس ازدادوا غضباً منه عندما لم يعترف بعلي الرضا؛ فقد كان واقفياً.[٥٩] لم يكن هو الوحيد الذي فعل ذلك، فقد فعله أيضاً دُرُست ابن أبي منصور محمد الواسطي الذي كان من الفقهاء الذين يُعتد بهم، وقد حفظ لنا الزمان بأجزاء من مخطوطة له في الحديث النبوي.[٦٠] بعد سنة ١٤٥هـ نأى *أصحاب الحديث* بأنفسهم بعيداً، فيُذكر أن يزيد بن هارون روى عن حَريز بن عثمان الرَحَبي، ذلك الذي يُعرف بدعوته الصارخة ضد علي ابن أبي طالب في حِمْص.[٦١] يُروى عنه أيضاً أنه ترك الأمر لتلاميذه في مسألة التفضيل بين عثمان بن عفان وعلي ابن أبي طالب،[٦٢] غير أنه لم ينطق أبداً بالأحاديث النبوية التي تمتدح في علي بن أبي طالب، ذلك لا يأمن أحد من أن يكون رواتها من التابعين للشيعة.[٦٣] ويبدو أن حسين بن بشير ، الذي كان دائم الترحال إلى بغداد ،قد ساند فرضية الخلافة الأربعة

---

(٥٦) أبو الفرج (مَقاتل) ٣٥٩، ٤ - ٦؛ ٣٦٣، ١ - ٣؛ ٣٧٧، ١٠ - ١٢.

(٥٧) راجع ٢-١-١-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥٨) ابن طباطبا (*مُنتقلة الطالبية*) ٣٤١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له (غير أنه يحيل إلى زمن متأخر).

(٥٩) الكُليني (كافي) ١؛ ٣٢١، ٤ - ٦؛ الأردبيلي ١؛ ٢٥١، a؛ حسين Husain ضمن (Hamdard Islamicus) ٥/ ١٩٨٢/عدد ٢٦/٤. عن الاسم «*قَيَّامَة*» قارن الكلمة الشامية «*قَيَّامَة*» التي تعني «خَالِد، ونَاج». بالتفصيل ج-١-٤-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٦٠) ضمن *الأصوُل الستَّة عشر* (طهران ١٣٧١/ ١٩٥١) ١٥٨ - ١٦٠؛ حيث ينقل أحياناً عن هشام الجواليقي. عنه راجع الكشي ٥٥٦، ١ - ٢؛ الطوسي، *فهرست* ١٣٤ رقم ٢٨٥؛ الأردبيلي ١؛ ٣١٠ - ٣١١، وكذلك ٢-١-٣-٣-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٦١) عنه راجع ١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٦٢) الخلال (مسند) ١٦٣، - ٧ - ٩.

(٦٣) ابن أبي يعلى (طبقات الحنابلة) ١؛ ٢٩٢، ٨ - ١٠؛ مادلونج Madelung (قاسم Qasim) ٢٢٧ - ٢٢٨.

التي أثبتت ذاتها بعد ذلك بقرن.(٦٤) أما أن يعُده ابن قتيبة من الشيعة، فيبدو أن سببه يكمن فقط في معاونته *للنفس الزكية*.(٦٥) وربما أن هذا السبب هو نفسه الذي جعل الشهرستاني يعده مع يزيد بن هارون ضمن الزيدية.(٦٦) وقد شارك والده الذي كان يعمل بناءً شُعبة بن الحجاج البصري في تشييد قصر الحجاج بن يوسف في مدينة واسط.(٦٧)

يُذكر أن النفوذ البصري في مدينة واسط عمل على التضييق على الشيعة، ويُروى أنهم تقدموا بشكوى لعلي الرضا فحواه أن العثمانية يطاردونهم.(٦٨) يمكننا التدليل على ذلك من خلال حالة فريدة، غير أنها ترجع زمنياً لنقطة زمنية سابقة. فيروى عن رجل اسمه:

الفضل بن دَلهَم(٦٩) القَصَّار

الذي كان يعمل قَصَّاراً في مدينة واسط،(٧٠) جلب معه من البصرة حديثاً نبوياً في ذكر عثمان بن عفان،(٧١) نقله عن الحسن البصري الذي كان قد درس على يديه وعلى

---

(٦٤) المعروف باسم- ناشئ، *أصول النِحَل* ٦٥، ١٣ - ١٥، والذي يبدو أن سطر ١٣ فيه قد استبدل اسم *هِشام بن بشر* باسم *هُشيم بن بشر*. وما خمنته من أن المقصود هو هشام *بن سَنبر* قريب من الصحيح، غير أنه يمكن افتراض أنه هشام *الدستوائي* المعروف. تفصيلياً في ذلك ٢-١-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب، والصفحات التالية من هذا الجزء من الكتاب وفصل ج-٢-٤-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٦٥) (معارف) ٦٢٤، ١٥.

(٦٦) (ملل) ١٤٥، ٩ - ١٠/٤١٥، ١ - ٢.

(٦٧) (تاريخ بغداد) ١٤؛ ٨٨، ١٨. عنه راجع أيضاً (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٧٠، ٣ - ٥؛ بحشل، ١٥٢ - ١٥٤؛ ابن النديم (فهرست) ٢٨٤، ١٠ - ١٢؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ٢؛ ١١٥ رقم ٤٨٦؛ (ميزان) رقم ٩٢٥٠؛ سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي) ١/ ٣٨؛ عزمي Azmi (دراسات) فرست دون ذكر اسم؛ Aguade، Messianismus، ٢٢ - ٢٣ (الذي يُعتبر من الزيدية).

(٦٨) الكُليني (الكافي) ٨؛ ٢٤٧ رقم ٣٤٦.

(٦٩) عن معنى كلمة «*دَلهم*»، أسود مُدَلهم = أسود مُبالغ فيه، راجع (لسان العرب)، وفيشر Fischer (أسماء الألوان Farbbezeichnungen) ٢٨٢.

(٧٠) «*القَصَّار*» (بحشل، ١١٩، ٧ - ٩). بسبب هذه الرواية أميِّز لقب «القَصَّار» على لقب «القَصَّاب» الوارد في مصادر أخرى. [*القَصَّار* هو المبيِّض للثياب، الذي يهيئ النسيج بعد نسجه ببلِّه ودقِّه بالقَصَرة. لسان العرب (مراجعة الترجمة)]

(٧١) الجاحظ (عثمانية) ١١٥، ١.

يدي خليفته قتادة.[72] يمكن القول بأن الفضل قد مات في منتصف القرن الثاني الهجري، ويبدو أنه تأثر بالروح التي كانت تسود المكان، فنلاحظ أن يزيد بن هارون ينعته مباشرة بالمعتزلي.[73] غير أننا لا نرى بأنه كان معتزلاً ظاهراً، فأهل الاعتزال أنفسهم لم يروا فيه ذلك، ولم تذكر مصادر الترجمات الأخرى شيئاً من هذا القبيل.[74] عمل الفضل ضمن جيش هشام، وقد كان ذلك سبباً في ذيوع ذكره،[75] ويمكن تصور ذلك في حالة كونه عثمانياً أكثر من تصوره في حالة كونها معتزلياً. وعلى كلٍ فيُروى أنه مع نهايات القرن الثاني الهجري كان هناك إقبال في مدينة واسط على رجل من المحدثين كان قد درس أيضاً على يد واصل بن عطاء، وهذا الرجل أيضاً لم يكن له قدر كبير عند يزيد بن هارون.[76]

يكاد المرء ألا يجد أثراً للمرجئة في مدينة واسط، ذلك لأن النفوذ الكوفي لم يكن قوياً خارج نطاق الشيعة. على الرغم من ذلك استطاع فيما بعد بشر المَريسي أن يحدث أثراً من بغداد، وهذا ما يمكن أن يفسر لماذا أن يزيد بن هارون كان يضطهده. نكاد ألا نعرف شيئاً عن هؤلاء الذين انضموا لبشر المريسي في مدينة واسط، فلا نعرف منهم إلا شخصين، أحدهما كان تاجراً للسجاد اسمه مُثنى الأنماطي،[77] أما الآخر فاسمه شاذ بن يحيى الذي يُروى أن يزيد بن هارون قد تناظر معه.[78] لم يكن هذان الشخصان من المحدثين، ويبدو أيضاً أن ليس لهما أية صلة بجماعة المرجئة في البصرة. ذلك باستثناء شخص آخر يمكن أن يكون أكثر مناسبة لهذه القوالب، غير أنه كان يكبرهم سناً، نقصد به:

---

(٧٢) الذهبي (تاريخ) ٦؛ ١١٣، ٦ - ٨.

(٧٣) العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٤٤٥ رقم ١٤٩٤؛ (ميزان) رقم ٦٧٢١؛ (تهذيب التهذيب) ٨؛ ٢٧٦، ١٦ - ١٨.

(٧٤) هكذاً مثلاً في (تاريخ واسط). دون أية إشاره أيضاً عند البخاري ٤؛ ١؛ ١١٦ - ١١٧ رقم ٥١٨؛ ابن أبي حاتم ٣؛ ٢؛ ٦١ رقم ٣٥٢؛ ابن حبان ٢؛ ٢١٠،- ٦ - ٨.

(٧٥) ابن منظور (مختصر تاريخ دمشق) ٢٠؛ ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٧٦) راجع ٢-٢-٦-٣-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧٧) الخلال (مسند) ٤٣٠، - ٥ - ٧، و٥٠١، ٣ - ٥؛ البخاري (*خلق أفعال العباد*) ١٢٦، ٩ - ١١.

(٧٨) عبد الله بن أحمد بن حنبل (*كتاب السُنَّة*) ١١، ١٣ - ١٥ = (تاريخ بغداد) ٧؛ ٦٢، ١٧ - ١٩.

أبو خالد يَزيد بن عبد الرحمن بن أبي عَاصِم سَابِط الدالاني[٧٩]

وهو من موالي بني أسد، يُحسب على النصف الأول من القرن الثاني الهجري. لم يكن حاله في مدينة واسط على ما يُرام، فيُذكر أنه فر من المنصور هارباً إلى الكوفة التي عاش بها حتى موته عند بني دالان، وهم فرع من همدان،[٨٠] غير أنه ليست لدينا معلومات عن سبب هروبه. أما الأحاديث النبوية التي يرويها فهي محل خلاف.[٨١]

ليست هناك أية صورة يمكن الوثوق بها إنطلاقاً من هذه الروايات القليلة، والسبب في ذلك لا يرجع فقط إلى أن واسط كانت أحدث من مدينتي البصرة والكوفة؛ بل يرجع أيضاً إلى أن مدينة واسط سرعان ما أصبحت في الخلفية بعد نشأة مدينة بغداد.[٨٢] وصاحب الاسم التالي يُعتبر آخر الكلاميين ممن ترعرعوا في المدينة، غير أنه فيما بعد أقام له مدرسة فكرية في العاصمة، نقصد به:

وليد بن أبان الكَرابيسي

الذي تُوفي سنة ٢١٤هـ/ ٨٢٩م،[٨٣] وكان خالاً لأحمد بن سِنان بن أسد القطان،[٨٤] وهو من محدثي واسط، والذي يستند إليه بحشل في كتابه مراراً.[٨٥] هناك رواية تذكر أنه كان سوياً مع بشر المريسي في ناحية زَابيان،[٨٦] وهي قنال تقع بالقرب من

---

(٧٩) هو مرجئي طبقاً لابن حنبل (علل) ١٣٨ رقم ٨٥٠؛ البخاري ٤؛ ٢؛ ٣٤٦ - ٣٤٧ رقم ٣٢٧٠ رجوعاً إلى شريك بن عبد الله النخعي (عنه راجع ٢-١-١-٨ في الجزء الأول من هذا الكتاب)؛ الكرابيس عند الكعبي (قبول) ٢١٦، ١٤؛ (ميزان) رقم ٩٧٢٣.

(٨٠) بحشل ٩٩، ٦ - ٧؛ ابن حِبان؛ (مجروحين) ٣؛ ١٠٥، ٨ - ١٠؛ السمعاني (أنساب) ٥؛ ٢٩٨، ٣ - ٥؛ أيضاً (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ٥٩، ١٧ - ١٨؛ خليفة (طبقات) ٨٤٦ رقم ٣١٨٧.

(٨١) الفسوي ٣؛ ١١٣، السطر الأخير.

(٨٢) هناك مادة علمية يوردها ماسينيون Massingon عن التطور التاريخي والثقافي للمدينة في القرن الثالث (Passion) ٢؛ ١؛ ٩٩ - ١٠١/١، ٥٩ - ٦١. يُذكر أن الحلاج قد أقام بالمدينة في ريعان شبابه بين سنتي ٢٤٩هـ/ ٨٦٣م و٢٥٨هـ/ ٨٧٢م.

(٨٣) ابن تغري بردي (نجوم) ٢؛ ٢١٠، ١٣ - ١٤.

(٨٤) (تاريخ بغداد) ١٣، ٤٤١، ١٦ - ١٧.

(٨٥) (تاريخ واسط) ٢٣٦، ١ - ٣؛ ١٠٧، - ٦؛ ١٢٣، ١١ وغير ذلك. (تهذيب التهذيب) ١؛ ٣٤ - ٣٥ رقم ٦٢.

(٨٦) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٤٤١، ٢ - ٤؛ في هذا الصدد ج-٢-٤-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

النُعمانية على منتصف الطريق بين واسط وبغداد.[٨٧] يبدو أنه كان يعمل في مدينة واسط في تجارة *الكِرباس*، وهو قماش قطني أبيض اللون، زهيد الثمن[+]؛ ومن المعروف أن ابن شقيقة القطان كان أيضاً يعمل في هذا المجال. عاش وليد بن أبان أيضاً في مدينة البصرة.[٨٨] يُذكر أن يحيى بن أكثم الذي عُين سنة ٢٠٢هـ/ ٨١٧ أو ٨١٨م *قاضياً* على المدينة[٨٩] أراد أن يعينه شاهداً على المحكمة، غير أن وليد لم يقبل بالوظيفة[٩٠] التي كانت تعتريها بعض الإشكاليات، فقد كان ابن أكثم صغيراً في السن، وكان علاوة على ذلك غريباً على المدينة، ولم يكن أهالي المدينة يحبونه،[٩١] لهذا وضح أنه كان يريد الاعتماد على شخص من الخارج. غير أن وليد كان ذكياً بقدر كاف، فعلل سبب رفضه للمنصب بوجه عام، حيث ذكر أن هناك «ثلاثة أمور كفيلة بأن تنال من رفعة المرء، هي: رواية الحديث وإمامة الناس في الصلاة والظهور شاهداً في المحكمة». يبدو أن وليد قصد أن حدوث ذلك إذا ما جعل المرء نفسه أسيراً له، فيُروى أنه سُئل: هل أنه يعد النكاح أيضاً ضمن ذلك؟ فأجاب أن النكاح في حد ذاته لا بأس به، غير أن على المرء أن يتجنب التقدم لخطبة إمرأة وهو غير متأكد من أنه سيُقبل.[٩٢]

بالطبع لم يرق هذا الكلام *لأصحاب الحديث*، على الرغم من ذلك فقد أعلنوا رضاهم عنه ذاكرين أنه تاب عن كلامه هذا وهو على فراش الموت، وأنه أوصى تلاميذه العدول عن الاشتغال بالكلامية والاستعاضة عنه بالإقتداء بأصحاب الحديث - لم يقصد *الرؤساء* منهم؛ بل الممزقين الذين يهجهم هؤلاء الرؤساء.[٩٣] من الملفت أن هذه القصة قام على نشرها ابن من أبناء أبي داود، فنراه يعتبر وليد من أفضل *العارفين بالكلامية* بعد حفص الفرد، ذلك الذي مات قبله بزمن ليس بالطويل

---

(٨٧) راجع ياقوت (معجم البلدان) تحت «*زابيان*» و«*النُعمانية*».
(+) *الكِرباس* كلمة فارسية دخيلة بالباء المُثلَّثة. (مراجعة الترجمة)
(٨٨) عَدَّه تغري بردي ضمن معتزلة البصرة، الموضع السابق.
(٨٩) ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٦؛ ١٤٩، - ٧ - ٨.
(٩٠) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٤٤١، ٩ - ١١.
(٩١) راجع ج-٣-٣-٥ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.
(٩٢) (تاريخ بغداد) ٤٤١، ١١ - ١٣.
(٩٣) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٤٤١، ١٤ - ١٦ = خطيب (شرف أصحاب الحديث) ٥٦، ١ - ٣ (حرَّف يهجنه إلى يهجه)؛ راجع الرواية باختصار عند ابن الجوزي (تلبيس) ٨٢، ٤ - ٦.

والذي كان يُعتبر في البصرة بمثابة مناهض من مناهضي أبي هذيل.[٩٤] يبرهن هذا على أن وليد لا يمكن اعتباره من المعتزلة كما ادعى ابن تغري بردي؛ حيث لم يخلع عليه صفة الاعتزال سوى أولئك الذين ارتابوا من أي انشغال بالكلامية. ويذكر عنه الخطيب البغدادي أنه كان يستخدم الكلام *على مذهب أهل الحق*.[٩٥]

لم يكن هذا أمراً معهوداً في ذلك الوقت ،أي قبل جيل من عصر ابن كُلاب؛ وكنا نتمنى أن يكون لدينا بعض التفصيل في ذلك؛ غير أن المصادر مقتضبة في هذه النقطة. ويُروى أنه ليس له علاقة بقضية *خلق القرآن*، تلك التي أعلن عنها المأمون قبيل موته.[٩٦] يُعد حسين الكرابيسي من تلاميذه، وحسين هذا هو ذلك الشخص الذي حاول فيما بعد في زمن *المحنة* نشر نظرية خلق لفظ القرآن.[٩٧] وقد أخذ هذا التلميذ عن أستاذه التوجه في تبرئة صحابة النبي الذين تحاربوا في موقعة الجمل.[٩٨] كما رأينا فلا يوجد جديد في ذلك، ويمكن أن يكون هذا الرأي قد انبثق عن رأي اعتزالي قديم، غير أنه يرتبط هنا بفكرتين اثنتين، لم يكن لهما وجود إلا في هذا الزمان. تدور الفكرة الأولى حول «فرضية الخلفاء الأربعة»، فقد كان وليد الكرابيسي على العكس من يزيد بن هارون، الذي كان قد تُوفي قبله بعشر سنوات، يقر بعلي بن أبي طالب على اعتباره رابع الخلفاء الراشدين، وبذلك يكون الكرابيسي قد وضع خطاً ختامياً للنزاعات التي ظهرت في صدر الإسلام، وقد وجد رأيه هذا صدى طيباً في بغداد. أما الفكرة الجديدة الثانية فتكمن في الاستدلال الذي جاء به، حيث يرى أن صحابة النبي الذي تحاربوا في موقعة الجمل فعلوا ذلك متبعين *الاجتهاد*، ومعلوم أن كل مجتهد مُصيب. ولا يضير في ذلك أن بعض الناس قد لقوا حتفهم في هذه الموقعة، فمعلوم أن *الاجتهاد* يمكن أن يكون أيضاً سبباً في إصدار حكم الموت على بريء. بذلك يمكن اعتبار الكرابيسي في هذا الرأي خليفة لعبيد الله العنبري،

---

(٩٤) راجع ٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩٥) (تاريخ بغداد) ٤٤١، ١ - ٢؛ قارن أيضاً ٤٤١، ١٧ - ١٨. يُذكر أن المسعودي اعتبره من *المتكلمين العظماء* (ابن تغري بردي، الموضع السابق) غير أن حُكمه هذا لم يُحفظ.

(٩٦) المرجع السابق ٤٤١، ٨ - ٩.

(٩٧) المرجع السابق ٤٤١، ٢ والسطر الأخير؛ عنه راجع ج-٦-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٩٨) راجع المعروف باسم ناشئ (أصول) ٦٧، ١ - ٣ § ١١٤ مع النص رقم ٣٣؛ ٤٥ في الجزء السادس من هذا الكتاب؛ كذلك مادلونج Madelung ضمن (Der Islam) ٥٧/ ١٩٨٠/ ٢٢٢ - ٢٢٣.

ومعروف أن العنبري كان من البصرة. غير أنه بالنظر إلى الزمن فإن سليمان بن جرير الرقي ، وهو من الزيدية ، أقرب له، ومعلوم أن سليمان هذا صاغ هذه النظرية بشكل أفضل من الكرابيسي.[٩٩] ولسنا نعلم هل أن الاثنين كانا يعرفان بعضيهما أم لا .

---

(٩٩) راجع ٢-٤-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

٢-٤ الجزيرة

كانت منطقة أعالي ما بين النهرين، التي يُطلق عليها «شبه الجزيرة» والتي تقع بين المجريين المتدفقين من نهري دجلة والفرات، بمثابة مركزاً ثقافياً مُستقلاً. وقد ظَلَّت هذه المنطقة لقرون عديدة تشكل الحدود بين بيزنطة والإمبراطورية الساسانية، حيث كانت المنطقة منعزلة عن العراق السفلى. استفاد معاوية من هذه الحقيقة التاريخية، لذلك انقض أيضاً على بلاد الشام، كما نقل مروان الثاني مقر العاصمة إلى هناك. إلا أنها كانت في ذلك الوقت تتمتع بحكم ذاتي، ثم تغير حالها من آن لآخر إلى أن قامت دولة العراق في عصرنا هذا. أما في عصور ما قبل الإسلام فمعروف أن العرب قد رحلوا إليها، لذلك فإن المنطقة التي تحيط بمدينة نصيبين كانت تُعرف بالفارسية بـ«أرفستان»، وتُعرف باللغة السورية بـ«بيت العرب».[١] في عصر عثمان بن عفان سُمح لهم بالنزوح، أما معاوية بن أبي سفيان فعندما كان والياً على الشام فقد منح بعض القبائل أثناء الفتوحات ضيعات في الجزيرة، وكانت من بين هذه القبائل مُضَر وبكر بن وائل، لا سيما القبيلة المنحدرة منها، نعني قبيلة بني ربيعة، وكانت هذه الضيعات تشكل المناطق التي تم إخلاؤها من سكانها الأصليين إبان الحروب على الحدود. لم تكن هذه القبائل مستوطنة تماماً في الجزيرة في ذلك الوقت، وهذا يفسر السبب الذي جعل لبعض حركات الخوارج قدم ثابته في هذه الناحية حافظوا عليها حتى إبان تولي العباسيين للخلافة، وهذا ما جعل الجاحظ يصف الجزيرة بأنها «خارجة»، ذات «خروج وعصيان».[٢] يُذكر أيضاً أنه قبل ظهور الإسلام بنحو قرنين فإن جماعات من البدو انقضت على الجزيرة وأرهبت أهلها.[٣]

تم تقسيم المنطقة فيما بعد طبقاً للقبائل المهاجرة إليها؛ حيث استقرت مُضَر في المنطقة الغربية، وعُرفت بـ«ديار مُضَر»، وأصبحت مدينة «الرقة» أهم مناطقهم؛ كما

---

(١) ترمينجهام Trimingham (المسيحية بين العرب Christianity among the Arabs) ١٥٠ وفيما قبلها؛ شاهد Shahid (روما والعرب Rome and the Arabs) ٧، و٦١، هامش ٣٩؛ في هذا الصدد الخريطة ٢، ص ١٧٢ - ١٧٣. بوجه عام راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclpaedia of Islam, New Edition ،٢، ٥٢٣ - ٥٢٤، تحت Djazira.

(٢) (مناقب الترك) ضمن (رسائل) ٣؛ ١٧٥، ٦؛ عبارة شبيهة ترد أيضاً عند ابن الفقيه (بلدان) ٣١٥، ٨ - ٩. ومعلوم أن التمرد كان سمة من سمات الخوارج (راجع ٢-٢-٦-١-١ و٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(٣) سيجال Segal (إديسا = *Edessa*) ١٤٣ - ١٤٤.

كانت ديار ربيعة في المنطقة الشرقية التي كان يتم إدارتها من مدينة الموصل. أما المنطقة الشمالية فكانت مقر نفوذ بني بكر؛ غير أن نفوذهم كان ينتهي عند سلاسل الجبال المحيطة، لذلك نجد الأتراك حتى يومنا هذا يطلقون على مدينة «آمدة» القديمة - وهي المدينة التي ظلت تلعب دوراً هاماً حتى ذلك الوقت - اسم «ديار بكير [بالعربية: بكر]».[٤] أما المدن غير الحديثة، على العكس من الموصل، فقد ظلَّت تحافظ على تراثها بيد سُكَّانها المسيحيين؛ نذكر من هذه المدن: إديسا [باليونانية] (الرها [بالسريانية])[٥] ونصيبين أو مَابوج/مَنبج [منبج تعني *النبع*، وهي مدينة سورية شمال شرق مدينة حلب، وقد حُرِّف هذا الاسم مع الزمن *مابوج*]، التي كانت تحمل أيام الإغريق اسم «هيرابوليس.» كانت منطقة هذه السهول مليئة بالأديرة، على وجه الخصوص أديرة اليعقوبية؛[٦] حيث كان القائمون عليها يقومون بمهام التبشير بين سكان العرب من البدو.[٧] وبينما كانت الحدود بين الإمبراطوريتين الكبيرتين في عصور ما قبل الإسلام تفصل بين المسيحيين «النَسطوريين»[+] والمسيحيين «الوَحْدِيطبيعيين»[++]، فقد أصبحت الديانتان في العصر الإسلامي متجاورتين؛ بل إن

---

(٤) عن حدود هذه الإمارة قبل العصر العباسي المبكر راجع الخريطة الموجودة عند فوراند Forand ضمن (JAOS) ٨٩/ ١٩٦٩/ ١٠٥؛ بوجه عام راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣٤٣ - ٣٤٥، تحت *ديار بكر*، *ديار مُضَر*، *ديار ربيعة* *Diyar Bakr*، و *Diyar Mudar* و *Diyar Rabi'a*. وعن تقسيم الإدارة في العصر الساساني راجع موروني Morony (العراق Iraq) ١٢٩ - ١٣١.

(٥) راجع الدراسة الجديرة بالقراءة التي أعدها سيجال Segal، *Edessa, The Blessed City* (أكسفورد ١٩٧٠).

(٦) راجع القائمة الواردة عند [فولفجانج] هاجه W. Hage (الكنيسة السورية اليعقوبية Syrisch-jakobitische Kirche) ١٠٧ - ١٠٩؛ في هذا الصدد أيضاً *الأطلس فيما يتعلق بتاريخ الكنيسة*، خريطة ٣٨ b. بالتفصيل عن منطقة طور عبدين راجع أطروحة الدكتوراه التي كتبها ب. كروجر P. Krüger (Das syrisch-monophysitische M?nchtum im Tur-Ab(h)din) (مونستر ١٩٣٧)، لا سيما الجزء الثاني الذي تم نشره ضمن (OCP) ٤/ ١٩٣٨/ ٥ - ٧. أما فيما يتعلق بالمنطقة الكائنة شرق الموصل فراجع فيي J. M. Fiey، *Assyrie chretienne* (١-٢، بيروت ١٩٦٥) وعن المدينة نفسها راجع *Mossoul chretienne* (بيروت ١٩٥٩).

(٧) موروني (العراق Iraq) ٣٧٢ - ٣٧٤.

(+) *النسطوريون* هم أصحاب مذهب نسطوريوس الذي اعتُبر هرطقة عام ٤٣١ والذي ذهب إلى أن الطبيعتين الإلهية والبشرية ظلَّتا منفصلتين في يسوع المسيح. انظر معجم اللاّهوت الكاثوليكي. (مراجعة الترجمة)

(++) المذهب *الوحدِيطبيعي* القائل بأن المسيح طبيعة واحدة. انظر المرجع السابق. (مراجعة الترجمة)

أصحاب المذهب الملكاني أنفسهم أصبح لهم وجود متماسك. فقد أفرز جميع هؤلاء تحت إمرة الحكام الجدد علماءً في الدين كانت لهم أهمية كبيرة. من بينهم ظهر مثلاً يعقوب الرهي المتوفى سنة ٧٠٨م أي ٨٩هـ، والذي توصل في موضوع خلق الله للأرض في ستة أيام إلى نوع من الربط بين العلوم الدينية والعلوم الطبيعية.[٨] أما أصحاب المذهب الملكاني فقد ظهر من بينهم بعد ذلك بقرن من الزمان عالم ديني اسمه ثيودر [ثاودورس] أبو قُرَّة (عاش تقريباً بين ٧٤٠هـ و٨٢٠م)، تولى مؤقتاً مهام أسقف مدينة حران وقام بترجمة بعض كتابات أرسطو إلى اللغة العربية.[٩] كانت لهذين العالمين أهمية بالنسبة للكلامية الإسلامية، فقد قام يعقوب بكتابة رسالة تعالج قضية هامة من القضايا التي اهتم بها القدرية، وهي القضية التي تبحث هل أن الله يمكن أن يؤخر أجال بني آدم أم لا؟[١٠] أما ثيودر [ثاودورس] أبو قُرَّة فقد هاجم الجبرية هجوماً مباشراً، حيث رأى في إنكار حرية الإرادة تمثيلاً للعقيدة المانوية.[١١] أبرز ثيودر النقص الذي يتضح في أن النبي محمد لم يأتِ بمعجزات،[١٢] كذلك نراه ينتقد بأسلوب تمويهي التصور الدنيوي للجنة الوارد في القرآن.[١٣] جدير بالذكر أن ثيودر كتب نقده هذا باللغة العربية، وليس باللغة السورية، مع العلم أن هذا كان لا يمكن توقع حدوثه بهذه القوة من قِبل مسيحي كان يعيش في الكوفة أو في البصرة. غير أن ثيودر كان يثق في أن أفضل طريق من أجل اختيار المرء لاعتناق دين ما هو أن

---

(٨) تحقيق وترجمة ناشالدي Vaschalde (CSCO) ٩٢، و٩٧. ومن الناحية الجغرافية معروف أن تأثيره بلغ حتى حدود جبال الألب وجبال السوديت (١١٢ b، ٦ - ٨/ ترجمة ٩٣).

(٩) في ذلك راجع م. كيلرمان M. Kellermann (رسالة منحولة على أرسطو عن الفضيلة Ein pseudoaristotelischer Traktat über Tugend) ١٨ - ٢٠؛ فالتسر Walzer (من اليونانية إلى العربية Greek into Arabic) ٦٨، و٨٤ - ٨٦. نلاحظ هنا أنه على الرغم من كونه مسيحي وغير متزوج إلا أنه كان له كنية. ومعلوم أن كنية «أبو قُرَّة» كانت مشهورة في مدينة حران (راجع أبل Abel ضمن *Elaboration de l'Islam* ٧٠، هامش ٢).

(١٠) كوك Cook (عقيدة المسلمين الأوائل Early Muslim Dogma) ١٤٥ - ١٤٧؛ كذلك ساكو Sako ضمن (Islamochristiana) ١٠/ ١٩٨٤/ ٢٨٠ ، و د-٢-١-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(١١) ميامير، تحقيق باشا ص ٩ - ١١/ ترجمة ج. جراف G. Graf (الكتابات العربية لتيودر [ثاودورس] أبو قُرَّة Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra) ٢٢٣ - ٢٢٥؛ راجع أيضاً ميمر ٣٥ ضمن (PG) ٩٧، عمود ١٥٠٣ - ١٥٠٥.

(١٢) دوكيلير Ducellier (Miroir) ١١٩ طبقاً للحوار رقم ٢٢. عن الاستدلال راجع ج-١-٢-٣ في الجزء الثالث و د-٤-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(١٣) (ميمار *[مقال] في وجود الخالق*) ٢٥٢ = ١٤؛ ٢٥ وفيما قبل ذلك.

تُبين له الحقيقة من خلال العقل، ونراه يعبر عن ذلك من خلال تشبيه ينهل من نفس الروح التي نهل منها فيما بعد ابن طُفيل حي بن يقظان.[١٤]

هناك أيضاً عالم نسطوري آخر أُشتهر في المنطقة إبان بواكير العصر الإسلامي، نقصد به إسحاق الراهب (تُوفي ٧٠٠م تقريباً) الذي كان أسقفاً على مدينة الموصل/ نينوى، ولذلك حمل اسم «إسحاق النينوي.» غير أن إسحاق لم يستطع تحمل أكثر من خمسة أشهر في هذا المنصب، بعدها اختلى ناسِكاً إلى أحد الأديرة الكائنة في خورِستان، أي أنه رحل إلى منطقة من مناطق الفرس.[١٥] في ظلال المسيحين كان يعيش هناك أيضاً الديصانية والمانوية وربما أيضاً المرقيونية، وكان أبو قرة ينعتهم جميعاً بالهرطقة.[١٦] أما اليهود فكانت لهم جماعات في كل مدينة؛ حيث يروي بنيامين التودلي أنه التقى بهم في سبعينيات القرن الثاني عشر الميلادي.[١٧] ومعلوم أن المسيحية السورية كانت غالباً ما تنبثق عن اليهودية المحلية. غير أنه ليست لدينا أية مصادر عنهم تخص الفترة الزمنية التي نتناولها هنا، باستثناء تلك المعلومات التي تروي عن داود بن مروان المُقَمِّص، وهو من أقدم اليهود *المتكلمين* (القرن التاسع الميلادي)، فقد كان من أهالي مدينة الرقة؛ حيث تأثر لفترة طويلة بالكلامي الوحدِيطبيعي نونوس المنحدر من مدينة نصيبين وهو من أقرباء أبي رائطة،[١٨] الذي

---

(١٤) المرجع السابق ٢١٢ - ٢١٤ = ٨؛ ٩ - ١١. بوجه عام عن ثيودر [ثاودورس] أبو قُرَّة على اعتباره كلامياً راجع أطروحات الدكتوراه لإغناك ديك Ignace Dick (Theodor Abuqurra, eveque melkite de Harran)، Löwen ١٩٦٠، وس. هـ. غريفيث S.H. Griffith (The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah)، جامعة أمريكا الكاثوليكية، واشنطن ١٩٧٨، أيضاً جرفيث Griffith ضمن (JAOS) ١٠٥/ ١٩٨٥/ ٥٣ - ٥٧، وأسفلاج Assflag ضمن (LThK) ١٠، ٣٨ دون ذكر الاسم ، وقائمة الكتابات ضمن (Islamochristiana) ١/ ١٩٧٥/ ١٥٤ - ١٥٧.

(١٥) عنه راجع ما صدر حديثاً (ER) ٧؛ ٢٨٨ - ٢٨٩، ويحيل إلى مراجع أخرى.

(١٦) راجع ٢-١-٥-٤ و ٢-١-٥-٥ في الجزء الأول من هذا الكتاب. فيما يتعلق بالمانوية راجع الاستشهادات التي أوردها ترفيو Tarfieu ضمن (JA) ٢٧٤/ ١٩٨٦/ ٢٤، الهوامش. راجع أيضاً *زنديق مدينة الرها* ضمن ٢-١-٥-٨-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. [الديصانية مِلَّة ديصان الذي أثبت اصلين النور والظلام؛ والمانوية مِلَّة ماني الذي أعلن أن الوحي أتاه في زمان شابور بن اردشير ، أما المرقيوني فهي مِلَّة مرقيون ذي العقيدة المُركَّبة من الغنوصية والثنائية والمسيحية. انظر معجم اللاّهوت الكاثوليكي. (مراجعة الترجمة)]

(١٧) في ذلك راجع (Travels) ترجمة أدلر Adler ٣٢ - ٣٤؛ روجر Rüger (Syrien und Palästina nach dem Reisebericht des Benjamin von Tudela) ٦٦.

(١٨) عنه راجع ٥-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

يُذكر له مناظرة غريبة عقدها إبان شبابه (سنة ٨١٥هـ) مع أبي قُرَّة في بلاد أرمينيا، والذي يُذكر أنه قبع في السجن بعض الوقت أيام حكم الخليفة المتوكل.[١٩]

٢-٤-١ مدينة حَران

حين اتخذ مروان الثاني مدينة حاران التي تبعد مسيرة يوم عن إديسا ومسيرة يومين عن الرقة، عاصمة لخلافته، كان من المُحتمل أن عدَّة أسباب قد دفعته إلى ذلك. كان يعرف المنطقة معرفة جيدة؛ حيث كان والده والياً على الجزيرة إبان خلافة عبد الملك بن مروان. كذلك فإن مروان الثاني نفسه قد تولى الولاية عليها في شبابه بين عامي ١٠٢هـ/ ٧٢٠م و١٠٥هـ/ ٧٢٤م. وربما أن والده قد جعل مقر حكمه في مدينة الرقة لفترة من الزمن؛[١] غير أن ما يبدو أن سك العملة كان قبل ذلك بفترة في مدينة حران.[٢] تتمتع مدينة حران بموقع استراتيجي؛ حيث تشرف على بلاد الشام والعراق، لذلك يمكن إنطلاقاً منها الإنقضاض سريعاً على متمردي الخوارج من أمثال ضحاك بن قيس.[٣] كانت مدينة حران أول كل شئ معقلاً لقبائل بني قيس، وقد أصبحت دمشق منذ أن تبنت قبائل اليمان الأفكار القدرية[٤] بمثابة منطقة قلاقل. وقد عمل التاريخ على صبغ المنطقتين بصبغة واحدة، فمعلوم أن كراسوس Crassus تلقى في منطقة كراهي سنة ٥٣ قبل الميلاد هزيمة عندما كان يقاتل الفريسيين.

---

(١٩) يُروى أن داود قد اعتنق المسيحية في البداية (راجع النص عند سيرات Sirat (History of Jewish Philosophy ١٧). قام سترومسا S. Stroumsa حديثاً بنشر *العشرين مقالة* الخاصة به (لايدن ١٩٨٩)؛ راجع أيضاً ج-٥-١-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب. عن نونوس راجع فان روي A. Von Roey، *Nonnus de Nisibe* (لوفين ١٩٨٤). لو صدقنا بما قاله الخوارزمي (*مفاتيح العلوم* ٢٤، ٥ > أبو المعالي، *بيان الأديان* ٥٧، ١٠ - ١١)، لأمكن القول بأن أبا عيسى الأصفهاني من نصيبين (راجع ٣-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١) راجع ٢-٤-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢) راجع على نحو أدق روتر Rotter ضمن (Amer. Numismatic Soc. Mus. Notes) ١٩/ ١٩٧٤/ ١٦٦ - ١٦٨، و١٧٨ و١٩٨، لا سيما ١٦٨، هامش ١٤. كذلك فإن مروان نقل خزائن الخلافة من دمشق إلى حران (راجع المعروف باسم ديونسوس التلمحري، ٤٦، ١١ - ١٣/ ترجمة ٤١ - ٤٢).

(٣) راجع ٢-٤-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) راجع ١-٢-٤ و ١-٢-٧ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

٢-٤-١-١ الصابئون

كانت حَران عزيزة عند المسلمين، حيث يرد في معظم تراثهم أن النبي إبراهيم وُلد هناك.(١) غير أن المكان كان بالنسبة لهم أيضاً بمثابة المكان المُقْبِض، حيث كان جزءاً من سكانه يعبدون الكواكب على نهج عبادة «الكلدانيين» في العصور الهيلينية المتأخرة، فكانوا يؤدون عبادتهم في معابد غريبة، كانت تُشيد طبقاً لأشكال هندسية منظمة تنظيماً بالغاً.(٢) لم تكن المسيحية قد وصلت إلى هذا المكان إلا في أزمنة متأخرة، فيبدو أن القساوسة لم يدخلوا حِران قبل القرن الرابع الميلادي.(٣) ويُروى أن القيصر يوليان في حملته الأخيرة قد أُستقبل في المدينة استقبالاً حافلاً، ويُروى أنه قَدَّم القرابين لإله القمر «سِن».(٤) كذلك فإن المسعودي نفسه يعرف أن الوثنيين هناك كانوا لا يطلقون على قيصر اليونان لقب «المُرْتَد» مثل ما يفعل المسيحيون؛ بل أسموه « شيخ / Eusebiu / εὐεσβης».(٥) أما بالنسبة لبابوات الكنيسة فقد كانت حران بالنسبة لهم «المدينة الوثنية / η λλΈηνων πόςιλ»،(٦) كذلك فإن المسيحيين من سكان حران كان ينظرون إلى عبدة الكواكب على أنهم وثنة. وقد كان هؤلاء يميزون أنفسهم من خلال ارتدائهم لزي عجيب، الذي كان عبارة عن قَبَاء بأكمام طويلة، وكانوا يسدلون أشعارهم.(٧)

عن حران قبل العصر الإسلامي راجع أطروحة الدكتوراه التي لا ينضب نبعها

---

(١) يُذكر أن اجيريا Egeria عندما حَجَّت إلى هناك بعد عام ٣٨٠م بقليل طلبت زيارة منزل النبي إبراهيم (ج. ولكينسون J. Wilkinson، رحلات اجيريا *Egeria's Travels* ١١٨= .cap/فصل ٢٠. ٣). ومعلومة أن النبي إبراهيم كان يسكن هناك، ترد في الكتاب المقدس [العهد القديم] (سفر التكوين ١١ : ٣١ [فأتوا إلى حاران وأقاموا هناك]).

(٢) قارن تأسيساً شفولزون D. Chwolsohn، *الصابئون والصابئة* *Die Ssabier und der Ssabismus* ١- ٢، بيترسبرج Petersburg ١٨٥٦.

(٣) في هذا الصدد أيضاً المرجع السابق ١؛ ٤٢٣ - ٤٢٥. تذكر اجريا Egeria أنه باستثناء القساوسة الكاثوليك لم يكن يسكن هناك أي مسيحي (ولكنسون Wilkinson ١١٩ = .cap/ فصل ٢٠.٨).

(٤) المرجع السابق ١؛ ٤٢٦ - ٤٢٨؛ زيجال Segal، Edessa ١٠٤؛ بيدس Bidez، *يوليان المارق* *Julain der Abtrünnige* ٣٣٥ - ٣٣٦؛ تاردبو Tardlieu ضمن JA ٢٧٤/١٩٨٦/١، هامش ٤.

(٥) تنبيه ١٤٥، السطر الأخير والسطر السابق له ؛ كذلك شبول Shboul، *المسعودي وعالمه* *Al-Mas'udi and his World* ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٦) هكذا في ملفات المجمع الكنسي للكلدان. راجع شفولزون Chwolsohn ١؛ ٣٠٣ و٤٣٨ - ٤٣٩؛ أيضاً دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢، ٢٢٧ b.

(٧) ابن النديم (فهرست) ٣٨٥، ٦.

والتي كتبها ميز A. Mez، *تاريخ مدينة حران في عصر بلاد ما بين النهرين وحتى غزو العرب لها* *Geschichte der Stadt Harran in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber* (شتراسبورج Strasburg ١٩٨٢)؛ كذلك [فرانس هينريش] فيزباخ F. H. Weisbach ضمن RE ١٠، ٢٠٠٩ - ٢٠١١، تحت كلمة Káppai، كريمر K. F. Krämer ضمن LThK ٢؛ ١٠٢٣، تحت كلمة Charan ، أيضاً ف. كرامر W. Cramer ضمن RAC ١٣؛ ٦٣٥ - ٦٣٧، تحت كلمة حران = Harran؛ انظر أيضاً س. ليود S. Lioyed وف. برايك W. Brice ضمن Anatolian Studies ١/ ١٩٥١/٨٨ - ٩٠. تعتمد كل هذه المصادر على مراجع أدبية، فما يزال البحث في الحفريات الأثرية في مراحله الأولى، الذي ربما يسفر عن نتيجة وجود مكانين مختلفين، حيث كان في المكان الذي توجد فيه مدينة حران الإسلامية مدينة هيلينية تشتمل على «معبد الإله سن»، وتبدو فيها بعض الطبقات التي ترجع إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد. أما الحفريات الأثرية فتقول بأن المعابد المذكورة في المصادر العربية على اعتبارها مبانٍ هندسية، لم تكن موجودة في حران نفسها، بل في منطقة *سوماترا هارابيسي* (خربة سوماترا) الواقعة على بعد ٤٠ إلى ٥٠ كم شمال مدينة حران، التي شهدت عبادة رب الآلهة «مار إلاها»، الذي كانت تخضع له جميع الكواكب. وقد عاين هذا المكان قبل ما يقرب من أربعين عاماً ي. ف. سيجال J. W. Segal، وقد كتب تقريراً عن هذه المعاينة ضمن Anatlian Studies ٣/ ١٩٥٣/ ٩٧ - ٩٩، وقد لخص نتائجه في دراسة عن أديسا (في هذا المرجع ٥٦ - ٥٨)، وكذلك على نحو أدق ضمن E. Bacon، Vanished Civilization ٢٠١ - ٢٠٣. وقد تم في أورفا العثور على قطعة فسيفساء عليها نقش سوري يوضح الهيئة التي كان يبدو عليها هذا القَباء (AS ٣/ ١٩٥٣/ ١١٧ - ١١٨، ولوحة ١٢ رقم ١، وبالتلوين في أديسا لوحة ١؛ راجع أيضاً النقش الذي عُثر عليه في سوماترا، المرجع السابق، لوحة ٤١). ومما يشير إلى اهتمام الغزاة المسلمين بالوصول إلى مواطن (النبي) إبراهيم هو أن سعد بن أبي وقاص زار بعد معركة القادسية بيتاً في الكوفة، يُذكر أن النمرود كان يحبس فيه إبراهيم، ويُروى أن سعد بن أبي وقاص جعل يصلي على الأنبياء هناك (الطبري ١؛ ٢٤٢٤، ٥ - ٧).

غير أن كلمة «*حَنبية*» التي تعني «*وثنية*»؛[٨] رنت في آذان المسلمين رنيناً مختلفاً تماماً، فسمعوها على نحو «*حُنَفاء*»، والحنفاء طبقاً للقرآن هم أولئك الذين يعبدون إلهاً

---

(٨) أدلة على ذلك موجودة عند سيجال Segal ضمن AS ١٠٨ - ١٠٩.

واحداً والذين يُعتبر (النبي) إبراهيم أبرز من يمثلهم.[9] ربما يرجع ذلك إلى أن الفاتحين المسلمين كانوا يعتقدون بأنهم سيقفوا في حران على أثر دين النبي إبراهيم؛ وربما أن عدم إدراك المسيحيين لهذه العلاقة كان بمثابة تثبيت للفكرة لديهم. علماً بأن إبراهيم ظهر في القرآن بمثابة حَنيف عندما عدل عن عبادة الكواكب.[10] وعلى هذا فقد توصل البيروني إلى نتيجة مضطربة بعض الشيء، ترمي إلى أن أهل حران كان يُطلق عليهم في الماضي في الكتب *حُنفاء* وأيضاً *وثنيون*؛[11] وبهذا الاستخدام للفظي «حَنيف» و«وثني» يكون اللبس الذي بين منطوق اللفظ السوري «حَنبية» وبين معناه قد انحلت عقدته.[12] وعلى كل فقد كان الوثنيون من أهل حران هم أول من تفاوض مع الغزاة المسلمين، وأول من سمح لهم بالدخول إلى المدينة، ولم يحدث دخول المسيحيين إليها إلا بعد ذلك.[13] وقد انتزع المسلمون منهم أحد معابدهم وحولوه إلى مسجد، ثم أسموه على اسم إبراهيم، وتدل هذه التسمية على أنهم كانوا يريدون حشد المكان بأفكار جديدة. إلا أنهم لم يعتبروا أصحاب هذا المَعبد وثنيين؛ حيث عوَّضوهم عنه بمبنى آخر.

ابن شَدَّاد (*الأعلاق [الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة]* ٣؛ ١؛ ٤٢، ١٠ - ١٢ (ترجمة رايس Rice ضمن AS، ٢/ ١٩٥٢، ٣٨)؛ أيضاً شفولزون Chwolsohn ١، ٤٣٣ - ٤٣٥. ولم يكن متوقعاً بالطبع أن يقول أحد للمسلمين إنه في حران كانت تُوجد قصة عن إبراهيم تتعارض مع اليهودية والمسيحية - وكذلك مع الإسلام، ونقصد بها القصة التي تذكر أن إبراهيم ندم على أنه حَطَّم الأصنام، ولذلك عاد إلى عبادة الكوكب. ولا نجد أنفسنا هنا بحاجة إلى معالجة إذا ما كان القرآن قد أشار إلى هذه القصة (راجع في ذلك شتروماير Strohmaier: دراسات في صورة الإنسان في الغنوصية والمانوية Studien zum Menschbild in Gnosis und Manichäismus، تحقيق ب. ناجل P. Nagel

---

(٩) في ذلك راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢، ٣؛ ١٦٥ - ١٦٦، تحت حنيف = *Hanif*. عن تطور المعنى راجع كولب Colpe ضمن Int. Kirchl. ٧٦/ ١٩٨٦/٢١٦ وحديثاً على نحو مختلف، *خاتم الأنبياء Das Siegel der Propheten* ١٦٦ - ١٦٨.

(١٠) في هذا الصدد شباير Speyer، قصص الكتاب المقدس Biblische Erzählungen ١٢٤ - ١٢٦.

(١١) *الآثار الباقية* ٣١٨، ١٨ - ١٩/ الترجمة ص ٣١٥، ٨؛ أيضاً ٢٠٦، ٩/ ١٨٨، ٢٦.

(١٢) راجع في ذلك أيضاً شتيرن Stern ضمن Journal of Theol. Studies ١٩/ ١٩٦٨ (= History and Culture رقم ٣)، ص ١٦١ - ١٦٣.

(١٣) البلاذُري (فتوح) ٢٠٦ رقم ٤٥٨.

٢٢٣-٢٢٥؛ أيضاً بديرسن Pedersen ضمن العدد التذكاري براون Browne ٣٨٣ - ٣٨٥). ويبدو أن عبادة إبراهيم في أورفا [الرها]/إديسا، والتي أضحت اليوم مركز جذب للحجيج والسياح الأوروبيين، أمراً حديثاً انتقل من حران إلى هناك. ولا نجد له ذكراً عند ابن شَدَّاد، كذلك فإن سيجال، الذي يورد بعض التفصيلات الشعبية، لا يذكر شيئاً عن تاريخه (إديسا Edessa ١-٢). ويسجل بنيامين التوديلي Benjemin von Tudela أن المسلمين كانوا يصلون في حران في المكان الذي كان موضع بيت إبراهيم وبيت أبيه (رحلات Travels، ترجمة ٣٣؛ روجر Rüger، *سوريا وفلسطين Syrien und Palästina* ٦٧).

يبدو كذلك أن أهل حران من الأجيال اللاحقة لم يتعرضوا لاضطهاد من قبل الحكام المسلمين. فلا سبيل لافتراض أنهم كانوا يشكلون تنظيمات سرية، فهذا يتناقض مع هذه القائمة - على الرغم مما قد ينال من مصداقيتها - التي وضعها ابن النديم لكبار كهنتهم منذ عصر عبد الملك، وكان يذكر الفترة التي تولاها كل كاهن على حدة.(١٤) وكان هؤلاء يصنعون الآلات الفلكية والكرات الأرضية المصنوعة، وقد ظلوا يحتكرون هذه الصناعة لفترة طويلة.(١٥) ويبدو أن كتاب «*الاسطماخيس*» الذي تناول [فيه أرسطو] الطلاسم التي يستطيع المرء أن يُؤثر بها على الكواكب، قد كُتب في حران.(١٦) وقد كان لهؤلاء الكهنة وجاهة اجتماعية كبيرة، نظراً لمعرفتهم بالعلوم القديمة، ويُذكر أن من بينهم كان من يفهم اللغة اليونانية. وإبان عصر المتوكل (حكم من ٢٣٢هـ/٨٤٧م إلى ٢٤٧هـ/ ٨٦١م) عندما اقتربت مدرسة أنطاكية [اللاهوتية] للنهاية، فقد قاموا بنقل المكتبة إلى حران، ثم واصلوا إلقاء الدروس هناك.(١٧) في

---

(١٤) فهرست ٣٩٠، ١٢ - ١٤؛ شفولزون Chwolsohn ٢؛ ٤٣ - ٤٤.

(١٥) ابن النديم (فهرست) ٣٤٢، - ٦ - ٧ (قارن أيضاً الأسماء ٣٤٣، ٧)؛ همداني (*صفة جزيرة العرب*) ١٣٢، ٢٢ - ٢٣؛ شتروماير Strohmaier، *نجوم عبد الرحمن الصوفي Die Sterne des Abdarrahman as-Sufi* ١٠.

(١٦) راجع برنيت Burnett ضمن Pseudo-Aristotle in Middle Ages ٨٧ - ٨٨.

(١٧) هكذا طبقاً لنص عند الفارابي الذي يكمل في هذا الموضع ما هو وارد عند المسعودي (راجع مايرهوف Mezerhof، *من الاسكندرية إلى بغداد Von Alexandrien bis Bagdad* ٢٤ - ٢٦؛ حديثاً أيضاً اندريس Endres ضمن الأساس في فقه اللغة العربية = GAP ٢؛ ٤١١). وقد قام بالترجمة في هذا الموضوع كل من ريشر N. Rescher، *دراسات في تاريخ المنطق العربي Studies in the History of Arabic Logic* ٢٢-٢٤، ولدى شترومايـر Strohmaier ضمن العدد التذكاري موراوكس Moraux ٢؛ ٣٨٠ - ٣٨٢. يُعَبِّر شتروماير في هذا السياق عن تشككه في المصداقي؛ هذا أيضاً وارد عند تسمرمان F. Zimmmermann ضمن Farabi، De interpretationei، ١٠٣ - =

الوقت ذاته أو بعد ذلك بقليل ظهر في الأندلس إبان حكم محمد الأول (حكم من ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م إلى ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م) طبيب من حران؛ وقد كان مسلماً، حيث بنى مسجداً في قرطبة.(١٨) ومنهم كذلك عالِم الرياضيَّات المعروف ثابت بن قُرة (٢٢١هـ/ ٨٣٦م-٢٨٨هـ/ ٩٠١م)،(١٩) يتبعه في ذلك أيضاً البتاني عالِم الفَلك (تُوفي ٣١٧هـ/ ٩٢٩م)، الذي نما وترعرع في الرقة.(٢٠) وقد حقق كلاهما نجاحاً باهراً في بغداد؛ حيث أقدما على الإدلاء برأيهم في بعض الأمور. فقد ألَّف ثابت كتباً في تعاليم أسلافه وعاداتهم، ولم يتخوَّف عن تعظيم ثقافة الحنفاء، وكان في الوقت ذاته لا

= ١٠٤. في الحقيقة فإن التاريخ الموضوع لذلك متأخر جداً، لذلك يمكن الاعتداد بهذا الكلام على اعتباره دليلاً على أن حران في ذلك الوقت كانت بمثابة المكان الأوحد الذي يوجد فيه التراث الاغريقي القديم في ثوب سوري، والذي ليس حتماً يتفق مع المدارس المسيحية في ذلك. وقد حاول تارديو M. Tardieu حديثاً أن يجعل النقل قد حدث في تاريخ أسبق، فيجعله في زمان عمر بن عبد العزيز، فيفترض وجود أكاديمية أفلاطونية حديثة في حران في ذلك الوقت (ضمن JA ٢٧٤/١٩٨٦/ ٢١- ٢٣ ومواضع سابقة لذلك). وتتبعه في ذلك هادوت I. Hadot في مقدمتها لكتابات Simplicius-Kolloquiums، باريس ١٩٨٥ (Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie، ١٠ - ١٢). وهي تنطلق في ذلك أن كلاً من سيمبلكيوس Simplicius ودمسكيوس Damascius وبرسيان Priszian وغيرهم من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة، الذين وجدوا بعد إغلاق مدرسة أثينا قبولاً في البلاط الملكي عند خسرو أنوشروان، قد استوطنوا في حران في طريق عودتهم، حيث يروى أن سيمبلكيوس ألف معظم أعماله هناك. تحتاج هذه الفرضيات إلى جهد المتخصصين، أما أنا فيبدو لي أنه ليس من الضروري أن نفعل ما فعله تارديو بأن نفصل فصلاً تاماً بين هذه الأكاديمية المفترضة للأفلاطونية الحديثة وبين هذا الدين الذي كان يُعتنق هناك، وعليه فلا نفترض خطأ الرواية الواردة عند الفارابي. راجع في ذلك مقال تارديو ضمن هذا الجزء الجامع لتلك الكتابات الذي ذكرناه سالفاً ص ٤٠ - ٤٢، حيث يرد فيه إعلام مختصر لبدايات الأعوام المختلفة التي ترد في تعليق سيمبلكيوس على علم الطبيعة عند أرسطو، وهذه الأعوام تم ربطها بالتقويم المستخدم في حران. [حديثاً هناك رأي نُشر في هذه المسألة عند اندرس Endres ضمن Der Islam ٦٨/ ١٩٩١/ ١٣٤ - ١٣٦].

(١٨) ابن جُلجُل (طبقات الأطباء) ٩٤ - ٩٥ رقم ٣٧؛ في ذلك أيضاً فرنت Vernet: De 'Abd al-Rahman I a Isable II، ص ٢٥٩. أما الجدل الذي يُروى أنه دار بين صابئ يُدعى عمران وعلي الرضا أمام الوزير فضل بن سهل فهو عبارة عن قصة من نسج الخيال (راجع في ذلك ج-٢-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٩) عنه راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ٥/ ٢٦٤ - ٢٦٦.

(٢٠) عنه انظر المرجع السابق ٥/ ٢٨٧ - ٢٨٨؛ أولمان Ullmann، *علوم الطبيعة والأسرار Natur- und Geheimwissenschaften* ٢٢٨ - ٢٢٩؛ دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam New Edition ١، ١١٠٤ - ١١٠٥.

يُخفي تحقيره للمسيحية التي أسماها «*ضَلالة النصارى*». [٢١] لهذا فربما ألا يكون من قبيل الصدفة أن نجد أهل حران يضمرون حباً كبيراً لاسم «سِنان»، فيبدو أن هذا الاسم كان يذكرهم بإله القمر «سِن» وهذا هو منهج التمويه المشهور في المشرق.

لا يخلو الإعجاب الذي كان يوليه البعض لهؤلاء من استغراب وربما أيضاً من اشمئزاز. وهذا ما نجده لدى الجاحظ المعروف بعقلانيته المتنورة، حين حكي عن رجل منهم يُدعى أبو مبارك، كانت له وجاهة خاصة في قصر الخلافة، وكان يُعرف هناك بأنه زير نساء، ويُروى أنه قام فيما بعد بخصي نفسه بنفسه. وكما يروي الجاحظ فإن هذا الرجل بتصرفاته الغريبة لم يكن حالة فريدة؛[٢٢] فالخصي كان يلعب دوراً كبيراً في عبادة الإلهة الأم [هيرا] في هيربوليس [المدينة المُقدَّسة] التي لا تبعد كثيراً عن حران. [٢٣] ومما كان يتعجب منه المسلمون أيضاً هو عدم أكله اللحوم لمدة ثمانين عاماً،[٢٤] وأن المؤرخ أبو اسحاق إبراهيم بن هلال الصابئ (٣١٣هـ/ ٩٢٥م-٣٨٦هـ/ ٩٩٦م) لم يكن يأكل البقوليات. [٢٥] كان يحوم حول هؤلاء علاوة على ذلك كثير من الشائعات، فقد كان أهل حران متهمين بوجود قتل الأطفال في عقيدتهم؛[٢٦]

---

(٢١) ورد لدى بارهبريوس Barhebraeus : Chronicon ١٧٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ الترجمة ١٨٠؛ راجع شفولزون Chwolsohn ١؛ ١٧٧ - ١٧٩. ويتسنى للمرء أن ينطلق أن بارهبريوس اقتبس العبارة التي يرويها بالسورية من اللغة العربية، وفي أثناء ذلك تتبدل الكلمة العربية «حَنفية» بالكلمة السورية «حنبوثا = وثنية»، وربما كان ذلك سبباً لاستيائه. أما المسلمون في بغداد فقد كانوا يرون المسألة بعين أخرى، فهم بالطبع لم يكن يغضبهم الهجوم على المسيحية.

(٢٢) *الحيوان* ١؛ ١٢٥، ١٠ - ١٢؛ راجع أيضاً «*الرَدّ على النصارى*» ضمن رسائل ٣؛ ٢٢٣، ٤ - ٥.

(٢٣) يُروى أن حاكم من حُكّام إديسا المسيحيين قد تدخل من أجل إلغاء ذلك (سيجال Segal، Edessa ٥٦).

(٢٤) الحيوان ١٢٧، السطر الأخير والسطر السابق له ما. نظراً لأن النقاش هنا موضوعاً معيناً لم نجد أنه محتماً القول بأن المعني هنا أحد الصابئة من حران، فهذا المسمى متعدد المعنى (انظر فيما بعد). راجع الرواية المقابلة في النص الوارد ضمن Oriens ٢٧-٢٨/ ١٩٨١/ ٢٨٢.

(٢٥) الثعالبي (يتيمة الدهر) ٢؛ ٢٤٣، ١١ - ١٣ عبد الحميد؛ عن تحريم البقوليات راجع ٢-٢-١-٥ في من هذا الجزء من الكتاب. وعلينا هنا ملاحظة تركيبة اسم «ابراهيم بن هلال»؛ حيث كلمة *هلال* تدل على «غُرَّة القمر». كان لأبي إسحاق ابن يُدعى سِنَان (راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤، ٢١ - ٢٢، تحت *الصابئ* = *as-Sabi'*).

(٢٦) هكذا عند ابن النديم، ؛ راجع الاستشهاد بالنص عند هجيربي J. Hjärpe، Analyse critique des traditions arabes sur les Sabeens harraniens (Uppsaöa ١٩٧٢)، ص ١٠١ - ١٠٣.

حيث تُحكى عنهم القصة التي تذكر تلك الرأس المقطوعة التي وضعوها في مادة لزجة من الزيت ومن مسحوق أبيض متبلور، ثم استخدموها بعد ذلك في عمليات التكهن.[٢٧] ويُذكر أن هذا كان السبب الذي جعل هارون الرشيد يتتبع هؤلاء؛[٢٨] فيُروى أنه أرسل يحي بن خالد البرمكي إلى حران ليقتل الزنادقة الذين يعيشون هناك.[٢٩] ويُروى أن المأمون عندما أقام في حران وهو في طريق حملته على بيزنطة سنة ٢١٥هـ/ ٨٣٠م، قام بالتذكير بأن هؤلاء هم «أصحاب الرأس أيام الرشيد والدي».[٣٠] حتى ذلك الخبر تداوله المسيحيون، وقد اعتمد ابن النديم في ذلك على شخص يُدعى يوسف يوشع القَطيعي. ويُذكر عن هؤلاء أنهم كانوا ينفرون من الوثنيين. غير أن هذا القول ربما يكون له سببه الخاص؛ ففي عام ٢٢٨هـ/ ٨٤٣م اكتسب أهل حران مسمى الصابئة، ذلك من أجل أن يكون لهم الحق ذاته الذي يوليه المسلمون لأهل *الذِمَّة*.[٣١] يسقط القطيعي هذا التحول على الزمان الذي زار فيه المأمون حران، وكثيراً ما نجد أن كلام القطيعي هذا الذي أُعيدت صياغته لهذا الحدث منذ نهاية القرن الثالث الهجري ليتخذ شكل الأقصوصة المجسمة، قد تم اقتباسه تكراراً ومراراً، خاصة بعد أن أبرزه شفولزون Chwolsohn.

شفولزون ٢؛ ١٤ - ١٦، وكان هناك تشكك من ذلك عند [المستشرق السويدي جان أوستن] هيجربي Hjärpe ٤ - ٦. وأقدم نعت لأهل حران على اعتبارهم

---

(٢٧) المرجع السابق ١٠٥ - ١٠٧ وفيه مقارنة بين النسخ كلها، في ذلك أيضاً راجع موروني Morony: العراق Iraq ٣٩٧ - ٣٩٨. يروي البغدادي في *أصول الدين* ٣٢١، ٩ - ١١، أن مثل هذا قد حدث أيضاً في أذربيجان، فقد كانت هذه التهمة موجهة أيضاً إلى المانوية (ليو Lieu، *المانوية Manicheism* ٨١). ويرد الهدف من الرواية في صياغة ساخرة كذلك عند كيرفانتس Cervantes، *Don Quijote* ٢، الفصل ٦٢. - يُنعت *الصابئة* بالسحرة أو بالمجانين، راجع في ذلك ابن عساكر، *تهذيب تاريخ دمشق* = TTD ٧؛ ٢١٧، ٢ - ٣.

(٢٨) هكذا طبقاً لرواية المؤرِّخ ماري بن سليمان (٧٥، ٢ - ٣). إن الرواية الواردة لدى المعروف باسم ديونيسوس التلمحري، الذي يروي القصة بشيء من الرضا الواضح، يتم تأريخها إبان ولاية عباس بن محمد بن علي، أي في الوقت بين ١٤٢هـ/ ٧٥٩م و١٥٥هـ/ ٧٧٢م [انظر *التاريخ المنحول ديونيسوس التلمحري*، يوسف متى إسحاق، رسالة دكتوراه، بيروت ١٩٧٩. (مراجعة الترجمة)] (راجع ترجمة شابوت Chabot ٦٨ - ٧٠؛ كذلك شفولزون Chwolsohn ١؛ ٤٦٤ - ٤٦٥، وهجيربي Hjärpe ١٢٠ - ١٢٢؛ عن عباس بن محمد راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢،١؛ ١٢ b).

(٢٩) ابن الأبّار[القضّاعي] (*إعْتاب الكُتّاب*) ٨٤، ٣ - ٤.

(٣٠) ابن النديم ٣٨٥، ٩.

(٣١) البيروني (الآثار الباقية) ٣١٨، ١٢ - ١٣.

من الصابئة موجود في رسائل حنين بن اسحق التي كتبها عن ترجمة كتب غالين Galen سنة ٢٤١هـ/ ٨٥٥م (راجع شتروماير Strohmaier ضمن Berichte, Humboldt-Univ /٧ /١٩٨٧م، عدد ١٠، ص ١٨). والقطيعي نفسه كان رجلاً مُطَّلِعاً على بواطن الأمور هناك، فقد كان يعرف العائلات الوثنية في المدينة، ويستطيع أن يمدنا عنها بمعلومات ملموسة، وإن كان فيها أيضاً بعض التحيز. فقليلاً ما كان يعجبه أن أولئك الذين اعتنقوا المسيحية حذراً، سوف يعدلون عنها آجلاً، أما أولئك الذي اعتنقوا الإسلام فلن يمكنهم فعل ذلك. عن تاريخ القطيعي راجع شفولزون Chwolsohn ٢؛ VII – VIII. ونلاحظ أن افتراض أن الصابئة هم الحنفاء أمر له وجود في زمان أسبق من ذلك بكثير، فقد ذكر ذلك أحمد بن عبد الله بن سلام – مولى من موالي هارون الرشيد – في ترجمته لأحد النصوص الدينية القديمة، التي استعان بها ابن النديم (فهرست ٢٤، ٥ – ٧). وبعض الكُتَّاب المسيحيين يستخدمون لفظ «*حنفاء*» على اعتباره عَلم يدل على الوثنيين من أهل حران، ذلك عندما يكتبون باللغة العربية (هكذا أبو قُرَّة في كتابه «*ميمر في وجود الخالق [و الدين القويم]*» ٢٠٠، – ٦ – ٨، أو مؤلف *رسالة الكندي*، راجع الترجمة عند ترتر Tartar : Dialogue ١١٧ – ١١٨؛ بوجه عام في هذا الموضوع راجع غريفيث Griffith ضمن La vie du Prophete ١١٨ – ١٢٠). أما المعلومة التي تذكر أن المسيحيين كانوا يعتقدون بوجود علاقة طيبة بين المسلمين وبين الصابئة حتى قبل تغير اسمهم، فتتجلى من خلال الرواية أنه بإيعاز منهم قام الوالي بعد وفاة الأمين بهدم الكنائس التي كانت بُنيت حديثاً (راجع فاي Fiey : Chretiens syriaques ٦٣).

لهذا فإنه ليس من قبيل الصدفة أن التوقيت الذي كان فيه علماء حران في بغداد قد لفتوا اليهم الأنظار، وافق الزمان الذي وقع فيه هذا التغيير لاسمهم، أو ربما بعد ذلك بأمد غير بعيد، فهذا التغيير قد جعلهم أكفاء لبلوغ قصر الخلافة بكل ما تحوي كلمة أكفاء من معنى. فقد بدأت بالنسبة لهم بعد ذلك حقبة جديد، فراح المهتمون من المسلمين بالتراث القديم يتفقدون المعابد والطقوس الدينية. وهكذا نرى المسعودي الذي يروي لنا كثيراً عن ذلك، قد زار المدينة عدة مرات قبل سنة ٣١٥هـ/ ٩٢٨م.[٣٢]

---

(٣٢) مروج ٤؛ ٦٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له و ٦٤ ، المقطع قبل قبل الأخير /٢، ٣٩٢، ١ – ٢ و٣٩٣، ٥؛ في ذلك أيضاً شبول Shboul، *المسعودي Mas'udi* ١١. كما أنه يستند في ذلك على قصيدة شخص يُدعى ابن عيشون (تُوفي بعد سنة ٣٠٠هـ/ ٩١٣م)، وكان *قاضياً* على حران. في هذه القصيدة يقوم ابن عيشون بوصف أهل حران. وقد قام هجيربي Hjärpe بتحليل النصوص الخاصة بالطقوس وبالمعابد المختلفة، ص ٦٢ – ٦٤؛ راجع أيضاً ماركويت Marquet =

كذلك فإن الصابئة أنفسهم قد صاغوا تاريخهم، غير أنه يبيت علينا طرح السؤال إلى أي مدى أن بعض أخبارهم هذه تُعَبِّر عن وجهة نظرهم في أنفسهم.[٣٣] وهناك خطورة الخلط بينهم وبين البراهمة، ومبعث هذا الخطورة يكمن في أن البعض يتناولونهم في نطاق علم الأديان المقارن،[٣٤] فكلا الفريقين يمكن أن يُطلق عليه مسمى «*البَراهِمة*»، ذلك لأن اشتقاق كلمة «براهمة» يرجع إلى اسم «إبراهيم». وكلا الفريقين لم يكن يعترف بأي كتاب سماوي نزل،[٣٥] والشيء نفسه ينطبق كذلك على أهل حران.[٣٦] من ناحية أخرى فإن البوذية وغيرهم من الطوائف الأخرى يُطلق عليهم أيضاً لفظ «*صابئة*»،[٣٧] بل إن الشهرستاني ينظر إلى الصابئة على اعتبارهم يشكلون في مقابلة أتباع إبراهيم الصادقين مفهوماً عاماً للدين الخاطئ، لذلك نجد عند الشهرستاني مناظرات طويلة تُجرى بين الفريقين.[٣٨] أما الحقيقة من وراء ذلك فقد عُميت مع كثرة هذه الكتابات التي تصطبغ بصبغة الدعاية الدينية، ومنذ أن قام المغول بتحطيم المكان عن بكرة أبيه فلم يعد من الممكن بعد ذلك إلقاء نظرة على تاريخ هؤلاء.

عن هذه القصة بالتفصيل راجع فهيرفاري Fehervari ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ‏٣، ٢٢٨، تحت "Harran". أما عبادة الكواكب فقد كانت في ذلك الوقت قد انتهت بلا رجعة،

= ضمن SI ‏٢٤/١٩٦٦/٤٢ - ٤٤ عن استخدام المسعودي لمصطلح «*صابئة*» راجع شبول Shboul ‏٢٨٩ وخالدي Khalidi، *Islamic Historiography* ‏٦٥.

(٣٣) هذه القضية أبرزها هيجربي Hjärpe على نحو خاص (راجع على سبيل المثال ١٣٣). يندرج تحت ذلك بعض التأويلات الوضعية التي تتفق مع فهم المسلمين: نذكر على سبيل المثال هرمس تريسميجيستوس [= الحكيم] Hermes Trismegistos الذي يؤمن به أهل حاران، والذي يوازي النبي إدريس[الوارد في القرآن] وأخنوخ [الوارد في سفر أخنوخ] Henoch (هجيربي Hjärpe ‏١٦٧ - ١٦٨). ربما وقع ذلك قبل تغيير الصابئة لاسمهم.

(٣٤) في ذلك بوجه عام راجع مونوت Monnot ضمن MIDEO ‏١٢/١٩٧٤/٢٦ - ٢٨ = Islam et religions ‏٢٢٠ - ٢٢٢.

(٣٥) الشهرستاني ٤٤٤، السطر الأخير والسطر السابق له/ ١٢٧٠، ٣ وما إليه؛ هيجربي Hjärpe ‏٦٠.

(٣٦) الطبري (تفسير) ٣؛ ٢؛ ١٤٧ رقم ١١٠٧؛ على نحو ناقص راجع هجيربي Hjärpe ‏١٣ - ١٤.

(٣٧) هجيربي Hjärpe ‏٢١؛ أيضاً جيمارت Gimaret ضمن JA ‏١٩٦٩، ٢٧٩- ٢٨١. بوجه عام راجع بيدرسن Pedersen ضمن العدد التذكاري براون Browne ‏٣٨٧ - ٣٨٩، وستيرن Stern ضمن Journal of Theological Studies ‏١٩/١٩٦٨/١٦٩ - ١٧٠ (= History and Culture in the Medieval Muslim World، رقم ٣).

(٣٨) ملل ٢٦، ٧/٤٩/ ٥ و١٨٠، ٦ - ٨/٥٦٠، ٦ - ٨؛ لا سيما ٢٠٥ - ٢٠٧/٦٧٩ - ٦٨١.

حيث أُجبر آخر عباد للكواكب في *أحداث* محليَّة طوال القرن الخامس الميلادي على ترك معتقداتهم، ثم تحويل معبد إله القمر الذي كان ما يزال متبقياً إلى معتقل (بيانكوس Bianquis : Damas et la Syrie ٤٨٩؛ تارديو Tardieu ضمن JA ٢٧٤/١٩٨٦/ ١١ - ١٢). ويذكر ابن حزم [الأندلسي] في الوقت نفسه تقريباً أنه لم يتبق من الصابئة في العالم أجمع إلا أربعين رجلاً (*الفِصَلُ [في المِلل والأهواء والنِحَل]*١؛ ١١٥، ١٤ - ١٥). وقد تكهن شفولزون Chwolsohn بأن الصابئة ربما استمروا في الوجود بعد ذلك في ثوب عِباد الشمس *«الشَمَسِيَّة»*، عِباد الشمس الذين يحوم حولهم الغموض، والذين قد سمع عنهم كارستين نيبور Carsten Niebuhr ضمن الماردين في ديار بكر (سفولزون Chwolsohn ١؛ ١٥١ - ١٥٢ استناداً إلى وصف نيبور للجزيرة العربية، كوبنهاجن Kopenhagen ١٧٧٨، ٢؛ ٣٩٦ - ٣٩٧؛ ذكره أيضاً مولر K. Müller، *التشكلات الفِرقية الشبيهة بالإسلام* *Pseudoislamische Sektengebilde* ٧٣ - ٧٤). من الشيق أيضاً استمرار وجود الصابئة في التراث الأدبي ضمن Nizamis Haft Paikar (راجع كوربن Corbin ضمن Eranos-Jahrbuch ١٩/١٩٥٠/ ١٨١ - ١٨٣).

في عرضنا السابق تخطينا كثيراً الحدود الزمنية الأولى للصابئة في العصر الإسلامي. غير لو أننا سلمنا بصحة الرواية التي تذكر تغيير الصابئة لاسمهم، فسوف يكون لدينا استنتاج منطقي بأن كل ما قيل عن *الصابئة* قبل بداية القرن الثالث الهجري انطلاقاً من الآية ٦٢ من سورة البقرة أو الآية ٦٩ من سورة المائدة أو الآية ١٧ من سورة الحج لا يتعلق - أو على الأقل لا يتعلق بوجه عام - بأهل حران. مع ملاحظة أن ما قيل في هذا الزمن ليس بالقليل؛ إذ إنه يشتمل على كل ما كتبه مفسرو القرآن الأوائل، وهي المادة التي ثابر شفولزون في جمعها.[٣٩] ينضم إلى ذلك أيضاً بعض التراث الفقهي، مثل *الاختلاف* الذي كان بين أبي حنيفة وبين تلميذيه أبي يوسف والشيباني في مسألة هل يمكن اعتبار *الصابئة* من «أهل الكتاب» أم لا، وعليه يجوز تزوج نسائهم.[٤٠]

---

(٣٩) ٢؛ ٥٥٥ - ٥٥٧، دون الرجوع إلى تفسير الطبري، هجيربي Hjärpe ١٤١ - ١٤٣ وقبل ذلك ١٣٨ - ١٤٠؛ McAuliffe ضمن MW ٧٢/ ١٩٨٢/ ٩٥ - ٩٧ - لسنا في حاجة هنا إلى استعراض المعنى الأساسي للكلمة في القرآن (راجع في ذلك بارت Paret، *[تقديم ترجمة القرآن]* *Kommentar* ٢٠ - ٢١، ولا سيما النص الغامض عند هجيربي Hjärpe ١٣ - ١٥ و٤٩ - ٥١؛ أيضاً بوك Ch. Buck ضمن MW ٧٤/ ١٩٨٤/ ١٧٢ - ١٧٤، وتارديو Tardieu ضمن JA ٢٧٤/ ١٩٨٦/ ٤١ - ٤٣).

(٤٠) شفولزون Chwolsohn ١؛ ١٩٠ - ١٩٢؛ هجيربي Hjärpe ٨ - ١٠. ويبقى جديراً بالبحث السبب الذي جعل الكلبي يصل إلى أن الصابئة كانوا يخُصُّون أنفسهم بأنفسهم (شفولزون ١؛ =

فقد كان أبو حنيفة مهتماً أكثر بالبيئة التي من حوله، غير أن هناك، أو بالأدق في نواحي واسط، كان يعيش بعض الصابئة.[٤١] وكان الفقيه المعتزلي الجَصَّاص (تُوفي ٣٧٠هـ/ ٩٨١م) ينظر إليهم على اعتبارهم حواريي يوحنا، فقد كان المسيحيون يطلقون عليهم هذا الاسم.[٤٢] وهناك آخرون، وأولهم القاضي عبد الجَبَّار، قالوا أن « شت [شتيل] »نبي من أنبياء الصابئة، وكان لديهم كتاب ورثوه عنه.[٤٣] أما ابن النديم فقد أسماهم «صابئة المستنقعات»، ويذكر عنهم غسلهم لكل الأطعمة قبل أكلها.[٤٤] والأمر هنا يتعلق بطوائف المعماديين؛ من بينهم المنادون Mändär الذين ما يزال لهم وجود حتى زماننا هذا.

٢-٤-١-٢ حَران والكلاميَّة الإسلاميَّة

بعد هذا الانقطاع للمصادر أصبحت معرفتنا أقل كثيراً مما سبق فيما يخص موقف المسلمين في القرنين الأولين من الهجرة تجاه هذا الدين الوثني الذي كان يعتنقه أهل حران. فمن المؤكد أن في حران نفسها أثارت الظاهرة، حب الاستطلاع؛ غير أنه يبيت مستعصياً البت في مسألة حدوث بعض العلاقات أو التأثيرات الفكرية، نظراً لأن حران كانت بعيدة جداً عن الأماكن التي يُدون فيها التاريخ. كذلك فإن الفترة الزمنية التي يمكن التأريخ لها هناك قصيرة جداً لدرجة يصعب معها الاستخبار عنها. يعني هذا أننا في سياق التعامل مع فرضيات فحسب. ويبدو أنه من الجيد أن ننطلق من إحدى هذه الفرضيات التي عُبر عنها بالفعل إبان العصور الوسطى، ونقصد بها تلك الفرضية التي أتى بها ابن تيمية الذي ينتمي كذلك إلى أسرة حرانية؛ حيث يدعي أن صاحب الاسم التالي قد تأثر بالصابئة:[١]

= ١٨٧). حيث يمكن افتراض أن هذه العادة لا تخص حران. من ناحية أخرى يجب الوضع في الحسبان أن تفسير الكلبي الذي أُقر فيه بذلك قد تم الإضافة إليه مع مرور الزمن (راجع ٢-١-٣-٣-٣-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٤١) البروني (آثار) ٢٠٦، ١٢ - ١٤/ الترجمة ١٨٨؛ الشهرستاني ١٠٢، ٣/٢٤٨، السطر الأخير.

(٤٢) يوهانَّسيا = Yuhannasiya (*أحكام القرآن*) ٣؛ ١١٢، - ٥ - ٧.

(٤٣) المغني ٥؛ ١٥٢، ١٥ - ١٧/ترجمة مونوت Monnot ضمن MIDEO ١٢/ ١٩٧٤/ ٣٥ = Islam et religions ٢٢٩؛ المرجع السابق ٣٠/ ٢٢٤.

(٤٤) فهرست ٤٠٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ في هذا الصدد لوتيكهويتسن G. P. Luttikhuizen، *The Revelation of Elchasai* ١٦٥ - ١٦٧.

(١) *الفتوى الحموية* ١٥، - ٤ - ٥ = ZDMG ٥٣/ ١٨٩٩/ ٧٢.

لا نود هنا أن نفترض حتماً بأن ابن تيمية يعتمد في ذلك على تراث محلي، فقد كانت انقضت على زمان الحرانيين خمسمائة عام. غير أن مناقشة هذه الفرضية أمر شيق، لأن الجعد يعتبر بجانب غيلان الدمشقي بمثابة الكلامي الثاني الذي أُعدم إبان حكم هشام بن عبد الملك، ولم يكن إعدامه في دمشق، وإنما في العراق. ويُذكر أن خالد القصري والي هشام على العراق تعمد تنفيذ حكم الإعدام في عيد الأضحى، وقد ذكر في خطبته في العيد أنه سوف يذبح هذا المجرم يوم الأضحى بدلاً من أن يذبح الأضاحي. لا نستبعد وقوع ذلك، فخطب الولاة لم تكن تخلو من بعض التعريضات السياسية. غير أن هذه الرواية ترجع إلى راوٍ واحد، وهو شخص يُدعى القاسم بن محمد بن حميد المعمري (تُوفي ٢٢٨هـ/ ٨٤٣م)، الذي اعتمد في روايته عبر إسناد متعدد الرواة ومتقطع تماماً على شاهد عيان. تُؤرخ الواقعة بين أعوام ١٠٥هـ/ ٧٢٤م و١٢٠هـ/ ٧٣٨م، وهي الفترة التي كان فيها خالد قد تولى مقاليد الولاية.

راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢، ٤؛ ٩٢٦ تحت Khalid b. ‘Abd Allah al-Kasri. تواريخ ١٢٤هـ/ ٧٤٢م و١٢٥هـ/ ٧٤٣م التي يقترحها فاجدا Vajda ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢، ٣؛ ٧٤٧ - ٤٧٨ تحت Ibn Dirham، هي بالتأكيد من قبيل الخطأ؛ كذلك فإن التاريخ ١٠٢هـ أو ١٠٣هـ الذي ذكره سبط ابن الجوزي على خطأ (راجع جبريلي Gabrieli، خلافة هشام Califfato di Hisham ١٧). عن قاسم المعماري راجع الميزان رقم ٦٨٣٦؛ عن الرجلين الآخرين في الإسناد راجع أيضاً الميزان رقم ٤٩٥٠ ورقم ٧٣٥٠ ورقم ١٦٩٥. الرواية موجودة أيضاً عند البخاري (خلق الأفعال) ١١٨، ٢ - ٤؛ خلال (مسند) ٤٢٣، ١ - ٣؛ الدارمي (رد على الجهمية) ٤؛ ١١ - ١٣، وفي مواضع أخرى كثيرة؛ تاريخ بغداد ١٢؛ ٤٢٥ رقم ٦٨٧٢؛ البيهقي (الأسماء والصفات) ٣٢٥، ١١ - ١٣؛ الذهبي (العلو للعلي الغفار) ١٦٧، ١ - ٣؛ وارد بغير إسنادا عند ابن النديم ٤٠١، ١٣. كذلك فإن البلاذُري نفسه يورد هذه الرواية (أنساب ٣؛ ١٠٠، السطر الأخير والسطران السابقان له)؛ وهو يعتمد في روايتها مباشرة على ثقات المعمري. أما *الخُطبة* منفردة فترد عند الآجوري (شريعة) ٩٧، - ٨ - ١٠. ويذكر الذهبي أنه ليس للمعمري بعد هذه القصة شيء جدير بالرواية، ويذكر أن سمعته لم تكن على ما يرام (الميزان، الموضع السابق). أما أن يأمر الوالي (أو يريد أن يأمر) بإعدام أحد الفاسدين من

الكلاميين في يوم عيد الأضحى فهذا أمر أخذه الحجاج عن الشيعة (بحار ٢٥؛ ٢٤٣ - ١٤٥ رقم ٢٦)، وهناك روايات مشابهة لذلك ترجع للعصور اللاحقة نجدها عند جولدتسيهر Goldziher ضمن Der Islam ١٩١٩/٩/ ١٥٦ - ١٥٧.

كان الجعد من الموالي، ولعل اسم أبيه يدل على ذلك.[٢] على الرغم من ذلك فقد كان له نفوذ في قصر الخلافة، فيُروى أنه كان مربياً لمروان الثاني.[٣] وهذا هو الذي أدى به إلى الذهاب إلى الجزيرة، ويُروى أنه ذهب بعد ذلك إلى الرقة.[٤] وهذا يفسر أيضاً لماذا أن الجعد كان له بيت في دمشق، أو على الأدق في حي *القلانسيين* (من يسكون العملة) كما ذكر ابن عساكر، وكان بيته لا يبعد كثيراً عن باب الجابية قريباً من إحدى الكنائس التي لم تكن قد هُدمت بعد.[٥] لم يكن الجعد ينتسب إلى بلاد الشام، بل مولى عند قبيلة همدان بالكوفة؛[٦] بالأحرى مولى لسويد بن غفلة الجُعفي،[٧] الذي يُروى أنه كان من صحابة النبي، وأنه قاتل في موقعة صفين في جيش علي بن أبي طالب، وقد كافأه علي بضيعة بالقرب من الكوفة.[٨] ويُذكر أنه طعن في السن وأنه تُوفي سنة ٨١هـ/ ٧٠١م أو ٨٢هـ/ ٧٠٢م.[٩] يبدو أن أصل الجعد يرجع إلى خراسان،[١٠] ويبدو أن أباه كان من أسرى الحرب. ويُروى عن بئر في الكوفة كان

(٢) راجع ٢-٢-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب.
(٣) البلاذري (أنساب) ٣؛ ١٥٩، ١٣ - ١٥ نقلاً عن هيثم بن عدي.
(٤) الأزدي (تاريخ الموصل) ٦٣، ١٥ - ١٦. كذلك فإن أصل أسرة عبد الحميد بن يحي ، كاتب الخليفة مروان الثاني ، يرجع إلى الرقة (عباس، *عبد الحميد بن يحي الكاتب* ٢٦ و٤٢).
(٥) ابن منظور (*مُختصر تاريخ دمشق*) ٦؛ ٥٠، - ٤ > ابن كثير (بداية) ٩، ٣٥٠، ٨. عن وضع الكنيسة راجع اليسيف Elisseeff، *Decription de Damas* ٢٢٠ و٢٢٣؛ أيضاً الفهرست تحت Fabricants de bonnets.
(٦) الطبري ٢؛ ١٣٩٦، ١١.
(٧) هكذا عند البلاذري (أنساب) ٣؛ ١٠٠، ١٣؛ أيضاً السمعاني ٣؛ ٢٨٧، ١٢ > ابن القيسراني (الأنساب المتفقة) ٣١، - ٤؛ اقتبس منه مزيك Mzik ضمن WZKM ٢٠/ ١٩١٠/ ٣١٣.
(٨) دونر Donner، *Conquests* ٢١٣.
(٩) خليفة (طبقات) ٣٣٣ رقم ١٠٤٩؛ طبقات ابن سعد ٦؛ ٤٦، ١٤ - ١٥؛ ابن عبد البر (استيعاب) ٦٧٩ -٦٨٠ رقم ١١٢٠. ولو صح ما ذُكر أنه ولد في عصر ما قبل الإسلام فسيكون قد بلغ سناً أسطورياً، وكان الناس يعجبون من حيويته. غير أنه من الأولى افتراض أنه لم ير النبي بنفسه.
(١٠) ابن كثير (بداية) ٩؛ ٣٥٠، ٧. أو ربما أن هذا يُعتبر كتابة خطأ لاسم حران على نحو ما هو وارد عند ابن منظور؟ (*مُختصر تاريخ دمشق* ٦، ٥٠، المقطع قبل قبل الأخير؛ أصل الدراسة يبدو أنه لم يعد موجود في مخطوطات *تاريخ دمشق*). راجع أيضاً ابن تيمية (التسعينية) ٣٥، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

يُسمى باسمه، يُذكر بأن الجعد هو نفسه الذي أمر بحفره.[١١] وعلى هذا فيُفترض أنه كانت له أملاك هناك. غير أن هذا التطور السريع الذي صاحب الرجل يفتقر إلى تفسير، وربما أن هذا اللغز يفكه لنا ابن نُباتة من خلال معلومة أوردها - معزولة تماماً -، تذكر أن أم مروان كانت شقيقة من شقيقات الجعد.[١٢] وهذه المرأة كانت أمَة، ومن أصل إيراني، فقد كانت «كُردية».[١٣] ويُروى أنها كانت أمة عند إبراهيم بن الأشتر، وبهذه المعلومة الأخيرة نكون قد وصلنا إلى الكوفة.[١٤] وقد كان لابن الأشتر في زمان المختار نفوذ كبير في منطقة أعالي ما بين النهرين، ويُذكر أنه وهب مدينة حران بما في ذلك أديسا وسميساط لأمير من أمراء العرب.[١٥]

من قبيل الخطأ يدعي الدارمي (الرد على الجهمية ٤، ٧) أن الجعد بن درهم من البصرة. وقد أكد أيضاً الأزدي في *تاريخ الموصل* ٦٣، ١٤، على فرضية انتمائه للكوفة، أما البلاذري فقد أكد انتماءه إلى همدان (فتوح ٣٥٠، ٥، حيث يرد اسم الجعد فحسب). وقد كان بنو الجعفي الذين منهم سويد بن جفلة من القبائل العربية الجنوبية (ابن دريد، *اشتقاق* ٤٠٦ - ٤٠٨)، وهم يُحسبون في الكوفة ضمن همدان. ويرى ابن نُباتة أن الجعد كان مولى من موالي بني الحكم (سرح ٢٩٣، ٩)؛ هم من أقرب الأقارب لبني الجعفي في أكبر التحالفات لعشيرة سعد (ابن حزم، جمهرة ٤٠٧، - ٤ - ٦). وهذا قد يذكر بالحكم الجد الكبير لمروان، ويذكر الثعالبي أن الجعد هو في الحقيقة مولى من موالي بني مروان (لطائف المعارف، ٤٣، السطر الأخير).

يذكر ابن النديم أن الجعد قام بجانب تربية مروان بتربية أولاده أيضاً.[١٦] كان الجعد زاهداً،[١٧] وربما أن هذا الأمر هو الذي زكاه لشغل منصب مربي في بيت

---

(١١) البلاذري (فتوح) ٣٥٠، ٥.

(١٢) سرح العيون ٢٩٣، ١٢.

(١٣) الطبري ٣؛ ٥١، ١١ (نقلا عن ابن الكلبي، والمقدسي (بدء) ٦؛ ٥٤، المقطع قبل قبل الأخير؛ وهناك مادة علمية أخرى عند العسلي (جهم بن صفوان) ٤٨، هامش ١. راجع حديثاً هاوتنج Hawting ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٦؛ ٦٢٣.

(١٤) البلاذري (أنساب) ٣؛ ١٥٩، ١٢ - ١٣؛ ابن عساكر عند المنجد (معجم بني أمية) ١٦١، ٦.

(١٥) سيجال Segal، *Edessa* ١٩٤. عن ابن الأشتر بوجه عام راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢؛ ٣؛ ٩٨٧.

(١٦) فهرست ٤٠١، ١٠.

(١٧) الأزدي ٦٣، ١٦.

الخلافة. هناك بيت من أبيات شعر الهجاء، يبدو أنه كان موجهاً ضد مروان؛ إذ يتهمه باعتماده على صلع الرؤوس ممن ينتصرون لدين الجعد أو ممن ينكرون يوم الوعيد (أي يوم القيامة).[١٨] غير أن هذا البيت الشعري ما هو إلا جزء من التشهير الذي يبدو أن العباسيين كانوا يحيكونه ضد مروان. وفي أثناء التمرّد قام الشاعر ابن هرمة (تُوفي ١٧٦هـ/ ٧٩٢م)[١٩] بوصف الخليفة بالجعدي، وذلك في قصيدة رثاء نعى بها إبراهيم بن محمد بن علي إمام الحركة وقائدها الروحي ، الذي مات قبل نجاح التمرّد في سنة ١٣٢هـ/ ٧٤٩م، وكان تحت أسر مروان في حران.[٢٠] لا يُفهم من هذا الوصف إلا نوع من القذف، فمن العادة ألا يحمل الخلفاء اسماً يدل على النسب، فيُروى أن الجعدي ضلل بالخليفة حتى أوصله إلى الزندقة. أما إعدام الذي ما يزال الناس في الكوفة يتذكرونه حتى اليوم، فكان الهدف منه أن يُوشى بربائبه.[٢١]

غير أنه لا يُذكر أن الإعدام قد نُفذ في الكوفة، فهذا هو ما يدعيه الأزدي (تاريخ الموصل، ٦٣، - ٥)؛ أما تقرير شاهد العيان الذي ذكرناه سالفاً فيتحدث عن واسط. والادعاء بأن ذلك تم في واسط له وجاهته، لأن الحاكم كان يقيم هناك. ومن الكُتاب من يزعم أن ذلك كان في البصرة (السكسكي، *برهان* ٢٢، ٥ - ٧؛ هناك مصدر آخر زعم ذلك وارد عند العسلي: جهم بن صفوان ٥٠). وعن نشأة نسب مروان راجع السمعاني ٣؛ ٢٨٧، ١٢ - ١٤ > ابن القيسراني (أنساب) ٣١، - ٤ - ٥ ؛ كذلك الذهبي (تاريخ) ٥؛ ٢٩٨، و٧ - ٥ - ٧ (نقلاً عن ابن أبي دنيا). ويعتمد السمعاني في تأويله على عمل من أعمال المحدث ابن شاهين (تُوفي ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م؛ عنه راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٢٠٩ - ٢١٠). يرى شارون Sharon أن الكُنية مشتقة من «*الجعد*» بمعنى «مجعد الشعر»، غير أن شارون لا يسوق دليلاً على ذلك (الرايات السوداء Blach Banners ١٤). ولا يدل ما ذكره البيت الشعري السابق بأن صلع الرؤوس كانوا ينكرون يوم الحساب، فرضاً أن الجعد كان يفعل ذلك أيضاً. [هل بيت الشعر المقصود هو ما قاله طرفة بن

---

(١٨) المقدسي (*البدء [و التاريخ]*) ٦؛ ٥٥، ١ - ٢.

(١٩) عنه راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ٢/ ٤٤٤ - ٤٤٥.

(٢٠) الأزدي ١٢٠، ١٣ - ١٤؛ عن إبراهيم الإمام راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٩٨٨ ، و ٢-٤-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢١) ابن النديم (فهرست) ٤٠١، ١١ (في هذا الصدد فاجدا Vajda ضمن RSO ١٧/ ١٩٣٨/ ١٨٠، هامش ١).

العبد: *و صُلع الرؤوس عظام البطون / جفاة المحز غلاظ القصر*؟ (مراجعة الترجمة)] ويترجم فاجدا Vajda الكلمة العربية إلى الإنجليزية "beardless" = جُرد، ثم يورد قصة شبيهة خاصة بالمانويين (*دائرة المعارف الإسلامية* ٢ *Encyclopaedia of Islam, New Edition*، ٣؛ ٧٤٧ b).

لكن السؤال الآن عن سبب هذا الإعدام؟ فإعدام الجعد يكاد ألا يكون له علاقة بإعدام غيلان الدمشقي. حقاً إن الجعد كان قدرياً؛[٢٢] غير أننا لا نلحظ أن التراث القدري قد اهتم به. وسبب ذلك ربما يكمن في مبدأ *التعطيل* الذي كان الجعد يأخذ به، فيُروى أن غيلان نفسه هو الذي لفت نظره لتلك القضية في حديث خاص بينهما.[٢٣] يتبنى وَهْب بن مُنَبِّه هذا الدور في موضع آخر، علماً بأنه يُعتبر في أعين القدريين قدرياً مثلهم.[٢٤] ويُروى أنه نصح الجعد بأنه لا يجوز الخوض في مسألة أن الله له يد طالما أن القرآن لم يناقش ذلك.[٢٥] ويعلم البلاذري أن الناس أرادوا أن يجعلوا من الجعد أحد أتباع غيلان؛ غير أنه عارض تلك الفكرة.[٢٦] كذلك فإن الدوائر غير القدرية لم يبرزوا هذه النقطة على نحو خاص. أما *أصحاب الحديث* فقد كانوا يرون بينه وبين جهم بن صفوان علاقة خاصة، غير أن صفوان كان جبرياً.[٢٧] وقد تصور المرء هذه العلاقة على نواحٍ مختلفة، فيذكر ابن عساكر من يقول بأن الجعد تقابل مع صفوان في الكوفة بعد أن هرب من دمشق خوفاً من الأمويين.[٢٨] أما المتأخرون فيرون أن جهم قد أخذ عن صفوان،[٢٩] بل إن من الناس من زعم بأن

---

(٢٢) راجع خاصةً القلقشندي (صبح) ١٣؛ ٢٥٢، ٦ - ٨؛ في هذا الصدد ٢-٤-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب. كذلك البغدادي (فرق) ١٤، السطر الأخير / ١٩، ١.

(٢٣) البلاذري، *أنساب* (الناشر رايزولكتاب Reisülküttab ٥٩٨) ٢٤١، ١٦- ١٧؛ في هذا الصدد كتابي (بدايات Anfänge) ٢٣٣. راجع أيضاً ابن تيمية في عمله *رسالة الفرقان* (ضمن مجموعة *الفتاوى* ١٣؛ ١٧٧، ١ - ٣).

(٢٤) راجع ٤-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٥) الذهبي (تاريخ) ٤؛ ٢٣٩، ٣ - ٥؛ كذلك ٥، ١٥، ١١ - ١٢؛ وشبيهاً لذلك عند ابن كثير (بداية) ٩؛ ٣٥٠، - ٦ - ٨. أما كتاب *تاريخ صنعاء* للرازي، والذي يُتوقع منه أن يورد معلومات أكثر تفصيلاً، فلا يذكر إلا شيئاً إجمالياً وقليلاً عن الحوار بين الاثنين (راجع ٢-٢-٨-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(٢٦) أنساب ٣؛ ١٠١، ٢ - ٣.

(٢٧) راجع ٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٨) ابن منظور (مُختصر تاريخ دمشق) ٦؛ ٥٠، السطر الأخير والسطر السابق له؛ ابن كثير (بداية) ٩؛ ٣٥٠، ١٦.

(٢٩) البخاري (خلق الأفعال) ١١٨، ٧ -٨؛ العقيلي (ضعفاء) ١؛ ٢٠٦، ٥؛ ابن تيمية (استقامة) ٢؛ =

جهم كان ابنه أو ربما حفيده.[٣٠] وكان مبدأ «*التعطيل*» بمثابة النقطة التي تربط الاثنين معاً، يُضاف إليها فكرة «*خلق القرآن*».[٣١] ولم تأتِ التحذيرات منه في هذه المرة من قِبل وَهْب بن مُنَبِّه أو من غيلان؛ بل من ميمون بن مِهران، الذي يُعرف في تراث المتشددين على اعتباره معارضاً لغيلان،[٣٢] فيُروى أنه شهد ضد الجعد أمام هشام بن عبد الملك. بذلك تكون قد درات رُحى الأمور واشتدت على الجعد، فيُذكر أنه فر إلى حران، وعلى الرغم من ذلك تمكن المرء من القبض عليه وإحضاره للمثول أمام هشام بن عبد الملك، الذي نفاه إلى العراق.[٣٣]

لو تَسنَّى لنا أن نصل إلى استنتاج من هذه الأقاويل المليئة بالأساطير الدينية، فيمكن القول بأن كلاميَّة الجعد ترجع إلى عصر كانت الرؤى القدرية في بلاد الشام لم تستحل فيه بعد إلى نقطة أساسية للتدافع من خلال التطور السياسي. بهذا الاستنتاج فحسب يمكن تفسير لماذا أن مروان الذي أصبح بعد ١٢٦[؟] العدو اللدود للقدرية لم يعد يجد شيئاً يمكن أن ينتقد به الجعد. ويُروى أن الجعد قد أجرى مناظرة قوية مع الخارجي أبي بيهس،[٣٤] غير أن أبا بيهس كان قد نُفذ عليه حكم الإعدام في سنة ٩٤هـ/ ٧١٣م.[٣٥] كذلك فإن القول بأن الزهري كان ينوي إخراج المانويين والقدريين وأتباع الجعد من حظيرة الإسلام[٣٦] يدل على أن الإقرار بأن الجعد كانت له مدرسته

= ١٠١، السطر الأخير. في ذلك أيضاً بينس Pines، *علم الذرات Atomenlehre* ١٢٤، هامش ٣، و ٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب. أما في المراجع الثانوية فالأمر على عكس من ذلك فهناك المحاولة في جعل الجعد ضمن تلاميذ جهم (حسين عطوان، *الفرق الإسلامية في بلاد الشام* ٨٥).

(٣٠) راجع مادلونج Madelung ضمن العدد التذكاري Pereja ١؛ ٥٠٥، هامش ٣ طبقاً لمسند الخلال.

(٣١) في ذلك الدارمي (الرد على بشر المريسي) ١٠٩، ٤ - ٥؛ الجويني (شامل) ٢٥، ١٣ - ١٤، أو ابن نباتة (سرح العيون) ٢٩٣، ١٢ - ١٤. هناك معلومات أخرى عند الارد Allard: Attributs divins ١٥٤، هامش ١، وبوجه عام حول هذه التهم راجع فاجدا Vajda ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣، ٧٤٧.

(٣٢) انظر ٣-١- في الجزء الأول من هذا الكتاب، وبشكل أعمق كتابي (بدايات) Anfänge ٢٠٣ - ٢٠٥.

(٣٣) البلاذري (أنساب) ٣؛ ١٠٠، ١٢ - ١٣.

(٣٤) العقيلي (ضعفاء) ١؛ ٢٠٦، ٧.

(٣٥) راجع ٣-١-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب. لا نعرف هل أن هذه المناظرة حدثت في المدينة (المنورة)، وهو المكان الذي كان فيه البهنسي يعيش في رغد في كنف الوالي؟

(٣٦) ابن عساكر، *تهذيب تاريخ دمشق* ٣؛ ٨٤، - ٧ - ٨.

الفكرية الخاصة بجانب مدرسة القدريين. غير أنه مما لا شك فيه أن التهمة التي أدت إلى إعدامه هي *التعطيل*، على الرغم من الاختلافات التي عليها الروايات الواردة، وهذا واضح جلياً في تقرير شاهد العيان، الذي يروي أن الجعد كان يَدَّعي أن الله لم يتَّخِذ إبراهيم خليلاً وأنه لم يُكَلِّم موسى أبداً.(٣٧)

لكن هل كان هذا بالفعل هو السبب الحقيقي؟ قد يتسنى للمرء أن يتشكك في ذلك، فليس هناك ما يشير إلى وجود مناظرات سياسية على مدى واسع فيما يخص هذه القضايا. علاوة على ذلك فإن حماة السلفية لم يصبحوا محض الاهتمام إلا في أعين المؤرخين المتأخرين. لكن ثمة شيء مختلف قد وقع في وقت سابق، ونقصد به أن الجعد قد قام سنة ١٠٢هـ/ ٧٢٠م بمساندة تمرّد يزيد بن المهلب، نعم إنه لم يُذكر أنه شارك في المعارك؛ غير أنه قام بمناظرة الفرزدق تأييداً لأخيه عبد الملك، وقد كُتب لاسم الجعد البقاء بفضل هذه المناظرة. حُفظت لنا أربعة أبيات شعرية لجعد تدافع عن شرف قبيلة بكر بن وائل التي كانت تقيم في أعالي منطقة ما بين النهرين.(٣٨) يكفي هذا لافتراض أن الجعد لم يكن يُحتفى به في أوساط الطبقة الحاكمة، فسرعان ما تولى خالد القصري الولاية على العراق، ومن الممكن افتراض أن الجعد استطاع الإفلات من اضطهاده له، فيُروى أنه فر إلى حران.(٣٩) غير أن الرواية التي تورد هذه القصة تذكر بأن الجعد قبع في الحبس فترة طويلة، ويذكر أن عائلته - وفي رواية أخرى زوجته - تشفعت له عند هشام، غير أن الخليفة لم يفعل شيئاً غير أنه سأل قائلاً هل أن الجعد ما يزال على قيد الحياة؟(٤٠)

أما مسألة عرض إعدام الجعد في إطار أيدلوجي فيمكن فهمها انطلاقاً من بعض المعطيات التي ما تزال سائدة إلى يومنا هذا؛ غير أن صياغة التهمة على هذا النحو ربما يمكن النظر إليه على اعتباره تعريضاً لمنطلقات الجعد الفكرية. أما الأحناف في حران فتناولوا سمو الله، لذلك نجدهم ينعتونه على نحو سلبي. فيذكر البيروني منطلقاً من وجهة نظر إسلامية واضحة أنهم كانوا لا يفهمون أسماء الله الحسنى إلا على نحو

---

(٣٧) راجع علاوة على المراجع سالفة الذكر في الصفحة السابقة الذهبي (الميزان) رقم ١٤٨٣، و(تاريخ) ٤؛ ٢٣٩، ٨؛ ابن نُباتة ٢٩٤، ٧ - ٨؛ عَلي القاري (عند جولدتسيهر Goldziher ضمن Der Islam ٩/ ١٩١٩/ ١٥٦) وفي مواضع أخرى.

(٣٨) الطبري ٢؛ ١٣٩٦، ١١ - ١٢؛ في هذا الصدد النُعمان القاضي (فرق) ٥٢٢.

(٣٩) انظر أعلى.

(٤٠) فهرست ٤٠١، ١١ - ١٢؛ راجع البلاذري، الموضع السابق.

استعاري.[٤١] فهناك مثلاً رجل يُدعى إبراهيم الحراني كان يقول بأنه لا يجوز على الله إلا القول بأنه موجود فحسب.[٤٢] كانت هذه الأفكار في الأصل أفكار أفلاطونية حديثة تضرب في أعماق التاريخ الذي سبق ظهور الإسلام، ويبدو أن مثل هذه الأفكار خاصةً لاقت عند المسلمين في بلاد الشام صدى كبيراً. ذلك لأن من تعود منهم على النظر إلى المسلمين على اعتبارهم العدو الأول، فهذه الأفكار كانت تمده بحجج مضادة «لعقيدة التشبيه» ومضادة كذلك لتقديس الصور، فقد كان الأحناف من أشد المعارضين *للشِرك*.[٤٣] وهذا واضح من مظاهر الطقوس التي كانوا يؤدونها، مثل الحلال والحرام في الأطعمة، ومثل الصلوات الثلاث التي كانوا يؤدونها كل يوم، ومثل صيامهم لشهر كامل.[٤٤] أما من كان يريد أن يأخذ عنهم بعض تعاليمهم، فكان عليه أولاً أن يتبرأ من أي شبهة لتشبيه الله بمخلوقاته. لهذا لم يكن مستغرباً أن تصبح مسألة التشبيه معضلة في حران بالذات، ذلك بالنظر إلى ظهور إبراهيم في القرآن خليلاً لله. ويبدو أن الجعد قد اتجه فيما بعد للتجارة - وربما أن هذا هو نفسه ما فعله الخليفة مروان؛ إذا يروي تيوفانس Theophanes عنه أنه تأثر بتعاليم أهل حران.[٤٥] ويُروى أنه حتى في بواكير العصر العباسي، لا سيما في عصر المنصور، فإن هناك عدداً من المسلمين ممن تم إعدامهم بتهمة أنهم كانوا ينساقون خلف سحر الديانة الدخيلة؛[٤٦] غير أنه في الرقة كُتب لإحدى «فِرَق» المسلمين البقاء، وهي

---

(٤١) آثار ٢٠٥، ١٠ - ١١/ترجمة ١٨٧؛ كذلك السرخسي عند ابن النديم ٣٨٤، المقطع قبل الأخير والنوبختي عند القاضي عبد الجبار (المغني) ٥؛ ١٥٢، ٩ - ١٠/ترجمة مونوت Monnot: Islam et religions ٢٢٨. كذلك هيجربي Hjärpe ١٥٣ - ١٥٥؛ راجع أيضاً المرجع السابق ١٤٠.

(٤٢) على نحو ما ورد في عبارة «*لا يُوصف إلا بِأنّهِ فقط*»، [الإمام] الموفق [بالله أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل]، *الإحَاطَة* ٤٥ b، ٩.

(٤٣) ربما يكون لهذا علاقة بأن تيودور Theodor أبا قرة في حران نفسها قد ساق أدلة لأحد السائلين على تقديس المسيحيين للصور (راجع في ذلك ي. أرندسين J. Arendzen، *Theofori Abu Kurra de cultu imaginum*، أطروحة دكتوراه، بون ١٨٧٧، وحديثاً راجع تحقيق [أغناطيوس] ديك J. Dick، *ميمار في إكرام الإيقونات* ١٩٨٦، في ذلك أيضاً جراف Graf: Arabische Schriften ٥٨ - ٦٠، وجريفث Griffith ضمن JAOS ١٠٥/ ١٩٨٥/ ٥٣ - ٥٥).

(٤٤) راجع بالتفصيل عند هيجربي Hjärpe ١٤٦ - ١٤٨. المسلمون لم يعرفوا في بداية أمرهم إلا صلوات ثلاث فقط (راجع ٣-٢-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٤٥) ص ٤٢٦، ١١ - ١٣. ربما أن تيوفانس قد تأثر في ذلك بما كان يُروّج له العباسيون.

(٤٦) سيجال Segal، *Edessa* ٢٠٦.

الفرقة التي استمسكت بالقول بأن الله لم يكلم موسى.[٤٧]

غير أننا لا نعلم هل أن المنتمين لهذه الفرقة كانوا أتباعا للجعد أم لا؟ ولكن من المثبت والموثق وجود مَنْ تبنَّى هذه الفرق في الأزمنة اللاحقة. فمثلاً الجاحظ لا يجعل كلمة «*خَليل*» في عبارة «*خليل الله*» مشتقةً من «*خُلة*» بمعنى «صداقة»، وإنما من «*خَلة*» بمعنى «العوز».[٤٨] أما فقهاء العقيدة المتأخرين فصرفوا معنى تكليم الله لموسى إلى أن الله لم يتحدث بنفسه، وإنما جعل شجرة الشوك المتوهجة هي التي تتحدث إلى موسى، بمعنى أنه أوصل كلامه من خلال جماد من خلقه.[٤٩] أما الجعد نفسه فلم يتوصل إلى مثل هذه المعاني الدقيقة، إلا أننا نتعرف فيه من خلال ذلك على كونه صاحب السبق في مسألة *خلق القرآن*،[٥٠] غير أنه يبدو أن الجعد كان في هذه المسألة أكثر تطرفاً ممن جاء من بعده، يشبه في ذلك جهم بن صفوان.[٥١] وقد كانت هناك بدائل عقائدية أخرى تقف لهذه الأفكار بالمرصاد، ففي العراق ، في الكوفة على أدنى تقدير ، وربما أيضاً في واسط كان الناس ينظرون إلى مسألتي أن الله كان خليلاً لإبراهيم وأن موسى كان كليماً لله على أنهما دليلاً على إمكانية افتراض أن محمد قد رأى الله في رحلة *المِعراج*.[٥٢] غير أن الجعد نقض هذا الاستدلال من أساسه؛ حيث اقتصر في نقده لمسألة تكليم الله لموسى على إبراز حقيقة أن هذا التكليم يقتضي أن يكون لله فم يتكلم به؛ وهذا هو الأمر الذي ادعاه فيما بعد داود الغوارِبي في واسط.[٥٣] أما الحجة التي تم تبرير إعدامه من خلالها فقد تم انتقاؤها على نحو جيد، فقد كان الجعد يقنع جمهور العراق على نحو مباشر. أما حقيقة أن خالد القصري لم يكن متربطاً بالدين على نحو خاص، وإنما كان موالياً مولاة تامة للخليفة، فغالباً ما يتم التنويه إليها في المصادر المختلفة.[a٥٣]

---

(٤٧) القشيري (تاريخ الرقة) ١٠٠، ٢ - ٤.

(٤٨) راجع نص ٢٢ ؛ ١٨١، تعليق.

(٤٩) راجع ٣-١-١-١، أيضاً ٢-٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب، و ج- ١-٣-٢-١-١ في الجزء الثالث من الكتاب.

(٥٠) في هذا الصدد مادلونج Madelung ضمن العدد التذكاري Pareja ٥٠٥ - ٥٠٧.

(٥١) راجع ٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٢) هكذا تقريباً في حديث وارد عند السيوطي (لآلئ) ١؛ ٧٥، ١٢ - ١٤، أو ٢٧٢، - ٤ - ٥؛ في هذا الصدد ٢-١-٣-٣-٧-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥٣) راجع ٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(a٥٣) الأغاني ٢٢؛ ١٦، ٦ - ٨.

ينحّي افتراض انتماء تعاليم الجعد إلى الجزيرة الرأي القائل بأنها ماتت بموتِه، فها هو البغدادي يروي عن مصدر لم يذكر اسمه أن هناك جماعة من المعتزلة في منطقة عسكر مُكرم قد استندت إلى هذه التعاليم استنهاضاً لها؛ غير أنها جاءت هذه المرة بفكرة عقدية أخرى، ليس لها وجود إلا عند هذه الجماعة، وهي الفكرة القائلة بأن «النظر (الفكر) الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة فعلا لا فاعل لها».(٥٤) ترد هذه الأفكار لدى هؤلاء في مزيج عجيب مختلط بتصورات أخرى ينتمي بعضها لعصور متقدمة، فإحدى هذه التصورات ترجع مثلاً لعباد بن سليمان.(٥٥) كذلك فإن الصياغة المقتبسة هنا تعكس أسلوباً متأخراً، فعبارة « النظر الذي يوجب المعرفة» لا ترد إلا في فترة ظهور «نظرية *التَوَلُّد*»، فمنذ ذلك الوقت يعتقد أهل الاعتزال بأن النظر فاعل المعرفة.(٥٦) وهذا هو بالذات الذي تم رفضه استناداً للجعد الذي يرى بأن النظر هو فعل المعرفة لا فاعلها. ونحن هنا نلاحظ الروح اليونانية القديمة في هذه الأفكار. ونتساءل هل قام الجعد، الذي ربما أن مسألة النظر (الفكر) الإنساني لم تكن بعد تُعد معضلة بالنسبة له، بتطبيق هذه الأفكار على الله من باب أولى، وهو ما يُعرف في الثقافة اليونانية القديمة تحت voũs، ويُقصد به بأن الله هو ذاته الفكر المفكر؛ غير أننا نفتقر لدليل يدعم مثل هذه الفرضية، ولكن الاستشهاد التالي سوف يحمينا من أن نضل الطريق فيما يخص هذه المسألة:

> «ثم زعموا بعد ذلك أن الخمر ليست من فعل الله تعالى وإنما هي من فعل الخمار لأن الله تعالى لا يفعل ما يكون سبب المعصية وزعموا أن الإنسان قد يخلق أنواعا من الحيوانات كاللحم إذا دفنه الإنسان أو يضعه في الشمس فيدود زعموا أن تلك الديدان من خلق الإنسان وكذلك العقارب التي تظهر من التبن تحت الآجر زعموا أنها *مِنْ اختراع مَنْ* جمع بين الآجر والتبن » (الفرق بين الفرق ٢٦٢، ٥ - ٧/ ٢٧٩، ٢ - ٤).

انطلاقاً من إحدى هذه النقاط رُويت قصة سوداء، من المؤكد أنها حدثت قبل ذلك بزمن بعيد، في حق الجعد بن درهم. تحكي هذه القصة أنه قام بملء قارورة بالتربة

---

(٥٤) [البغدادي]، *الفرق [بين الفرق]* ٢٦٢، ٣ - ٤/ ٢٧٨، السطر الأخير والسطر السابق له.

(٥٥) المرجع السابق ٢٦١، السطر الأخير والسطران السابقان له/ ٢٧٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٥٦) راجع كتابي Erkenntnislehre ٢٩٠ - ٢٩٢؛ كذلك ج-٣-٢-٢-٢-٧-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

والماء، ثم قال عندما شاهد الدود والهوام تنمو فيها: «أنا خلقت ذلك، لأني كُنت سبب وجوده». ترجع هذه القصة إلى مصادر شيعية، ذلك لأنه يُروى أن جعفر الصادق اعترض عليه.(٥٧) على العكس من ذلك فقد أصبحت هذه التجربة بالنسبة للمعتزلة في عسكر مُكرم بمثابة أمراً هاماً، فمن خلالها أمكن إثبات أن الإنسان يستطيع أيضاً أن يخلق أشياء. وعلى الرغم من أن المعتزلة يتناقضون في هذه الحيثية مع عباد بن سليمان الذين يتبعونه فيما يدعيه باستثناء هذه المسألة؛ فعباد كان يرفض إسناد فعل *الخلق* لغير الله،(٥٨) إلا أن المرء لم يكن ينظر فيما قبل إلى الأمور على هذا النحو، فمثلاً الأخفش ذو الاتجاه الوسطي نجده ينطلق من وجود معنى مزدوج لكلمة «خلق».(٥٩) علاوة على ذلك فإن الفكرة ترد في سياق آخر، فها هو الإسفرائني، والذي لا يروي عن بغداد فحسب، يكمل العبارة من خلال ضربه لمثل آخر، فيقول: «ومن دفن الكَمْأَة حتى صارت حَيَّة كانت الحَيَّة من فعله...»(٦٠) على هذا يكون الأمر هنا متعلقاً أساساً بقضية الدفاع عن الله في حيثية أنه لا يفعل الشر، فأي شيء ضار أو يساعد على ارتكاب الذنب لا يمكن أن يأتي من عند الله؟ أُضيف إلى ذلك فيما بعد ضرب المثل من خلال مناقشة ميلاد الأطفال،(٦١) حيث يُعتبر طرح مثل هذه القضية بمثابة الردة إلى الأفكار التي كانت سائدة عند القدرية الأوائل، فيبدو أن الأمر يدور عند طرح هذه القضية حول المسألة القديمة المتعلقة بمن هو المسؤول عن خلق الجنين الناتج عن الزنى؟(٦٢) هكذا يُفترض أن الجعد قد أصبح في وقت ما بالنسبة للقدرية بمثابة الشخصية المحورية، غير أن اعتباره على هذه الأهمية التي أُوليت له بالنسبة للقدرية كان في بلاد الشام أشد منها عما هو الحال في البصرة، ذلك لأن في البصرة كان للمعتزلة تأثيراً في خلق وحدة بين التعاليم القدرية وبين

---

(٥٧) مرتضى (أمالي) ١؛ ٢٨٤، ١٦ - ١٨؛ ابن أبي عون (الأجوبة المسكتة) ٢٠ - ٢١ رقم ١٠٣؛ ابن حجر (لسان الميزان) ٢؛ ١٠٥ رقم ٤٢٧؛ المجلسي (بحار) ١٠؛ ٢٠١، ٦ - ٨.

(٥٨) راجع ج-٤-١-٢-١-٥ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٥٩) راجع ٢-٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب؛ بالنسبة لفقهاء العقيدة الأسبق زمناً راجع الجاحظ (الحيوان) ٣؛ ٣٨٣، ٦ - ٧.

(٦٠) تبصير ١٢٣، ١٤٠/٤، ٢ - ٣.

(٦١) المقريزي (خطط) ٢؛ ٣٤٧، ٢٦ - ٢٨؛ أيضاً ابن حزم (فصل) ٤؛ ٢٠٢، - ٧ - ٩، حيث يُروي مباشرة عن الجعد.

(٦٢) راجع ٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب، أيضاً كتابي (بين الحديث والكلامية) ص ٨٨ وما بعدها.

التعطيل.[٦٣] وقد أورد لنا القلقشندي عبارة مضادة للفكر القدري، تقول هذه العبارة: «. . . وإلا قُلت: بأن العبد غير مُكْتَسِب،[٦٤] وأن الجعد بن درهم محتقب وقلت إن هشام بن عبد الملك أصاب دماً حلالاً منه، وإن مروان بن محمد كان ضالاً في اتباعه وآمنت بالقَدَر خيره وشره . . .».[٦٥] تحمل مدرسة عسكر مُكرم التي تعتمد على الجعد في آرائه اسم «الحِمارية»، وذلك طبقاً لما جاء عند البغدادي أو عند من أتوا بعده؛ غير أن هذا الاسم بما يوحي به اشتقاقه له علاقة بمروان الحِمار [الجعدي].

استمرت الحِمارية في الوجود لفترة طويلة، فيُذكر أن أبا علي الثقفي، وهو شافعي ومن تلاميذ ابن خزيمة المتوفى سنة ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م عن عمر ناهز التاسعة والثمانين، قد رأى في نيسابور رجلاً من أتباعهم يُدعى عيسى الخَبَّاز (ابن الداعي، تبصرة ٥٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له). غير أن الأسلوب الذي حُكيت به هذه المقابلة لا يعدو كونه أسلوباً أدبياً خيالياً. كذلك يُروى أن الخباز ادعى أيضاً أنه هو الذي خلق الدود الذى ينتج عن قطعة لحم عفنة. ويُذكر أن الثقفي أراد أن يعرف من الخَبَّاز عدد أتباع الحِمارية، علماً بأن هذا الحوار يتطابق تماماً مع الحوار الذي ذكرناه سالفاً والذي دار بين الجعد بن درهم وبين جعفر الصادق. عن أبي علي الثقفي راجع هالم Halm، *Ausbreitung* ٣٣ و٤٤، كذلك جيماريت Gimaret ضمن JA ٢٧٧/ ١٩٨٩/ ٢٣١ - ٢٣٢.

الآن يطرح السؤال نفسه عن لماذا يُعد الجعد قدرياً على الرغم من أنه لم يضع الأمور السياسية في مقدمة اهتماماته، وعلى الرغم من أن البصريين كانوا هم أول من كشف الستار عن شخصيته؟ تبعث الأمثلة التي سقناها سابقاً على الشعور بأنها كانت أساساً متضمنة في حوار كان يدور عن «الخلق التلقائي» (generatio spontanea).[٦٦] ذلك

---

(٦٣) يُنعت الجعد عند ابن حزم أيضاً بالمعتزلي.

(٦٤) ورد هنا «*أن العبد غير مُكْتَسِب*»؛ «اكْتَسَب» بوصفه مفهوم اصطلاحي (راجع ج-١-٣-١-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب).

(٦٥) صُبح الأعشى ١٣؛ ٢٥٢، - ٥ - ٧ طبقاً لما جاء في *التعريف بالمصطلح الشريف* للعمري.

(٦٦) في ذلك بوجه عام راجع فيديمان E. Wiedemann، *Zur Lehre von der generatio spontanea* ضمن Naturwissenschaftliche Wochenschrift ١٥/ ١٩١٦/ ٢٧٩ - ٢٨١ = Ges. Schr. (Ffm) ٢؛ ٨٢٧ - ٨٢٩، كذلك أُلمان Ulmann، *Natur- und Geheimwissenschaften* ٥٤ - ٥٥. بالنسبة للجاحظ راجع (الحيوان) ٣؛ ٣٦١، ٤ - ٦، و٣٦٩، ٥ - ٧/ ترجمة Souami ٢١٢ - ٢١٤.

لأن الحدث الموصوف هنا يتم تحليله بطرق مختلفة، ففي كتاب يوحنا دماسكينوس Johannes Damascenus «Διάλεις Σαράκηνοΰ κάι Χριбτιάνοΰ» يظهر المسلمون على نحو أناس يريدون البرهنة على أن الله خلق كل شيء بيده، أما المسيحيون فيرون مقابل ذلك أن الله لم يخلق شيئاً إلا في الأسبوع الأول، وكل ما جاء بعد هذا الأسبوع فهي مخلوق تلقائياً من قبل الطبيعة ذاتها.(٦٧) كذلك يبدو أن يعقوب الإديسي Jakob von Edessa قد توصل إلى النتيجة نفسها، ذلك عندما قام بالشيء نفسه الذي يُروى أن الجعد قد فعله، فيُذكر أنه قام بخلط التربة مع الماء في إناء واحد ثم قام برجهما من أجل أن يُري الحاضرين كيفية الخلق.(٦٨) على النحو ذاته يُتصور أن الكيمياء من المخلوقات الثانوية، حيث يُروى هذه المرة أن الإنسان هو الذي خلقها،(٦٩) كذلك فإن التصورات اليونانية القديمة التي تذكر بأن الدبابير والخنافس وغيرها قد نشأت من الخلق الأول قد وجدت طريقها إلى كتابات الجبرية.(٧٠) وإذا كان هذا هو سياق التراث الذي يُروى هنا، فسيصبح من السهل بعد ذلك إدراك لماذا أن مروان كان مهتماً بالجعد، ذلك لأن أي والي من الولاة في حاجة دائماً لوجود كيميائي.(٧١) وهناك حكاية - ضمن حكايات كثيرة - تذكر أن وثنيي حران كانت لديهم أفكار مشابهة، ونقصد بها تلك الحكاية التي تقص عن الرأس المُتَكَلِّمَة. أما افتراض أن الناس كانوا في المعابد المسيحية مهتمين بالكيمياء، فيبدو أنه ممكناً بالنظر إلى عمل يعقوب الإديسي Jakon von Edessa «Hexaemeron» [عن ستة أيام الخلق،الفصل الأول من سفر التكوين]. وربما نتساءل هنا عن إمكانية افتراض أن الحكايات التي حامت حول خالد بن يزيد قد تكونت على النهج نفسه ؟ غير أن مناقشة مثل هذا الأمر يجعلنا نستعرض لنقطة بعيدة جداً عن نقاط اهتمامنا هنا.(٧٢)

---

(٦٧) PG XCIV ١٣٤٥ B-C = ٤ ؛ ٤٣٦ كوتر Kotter؛ راجع ساهاس Sahas، *John of Damascus* ١٥٢ - ١٥٣.

(٦٨) سيجال Segal، *Edessa* ٢١١.

(٦٩) كراوس Kraus، *Jabir* ٢؛ ١٠٠، تحت sina'a.

(٧٠) المرجع السابق ٢؛ ١٠٦ - ١٠٨.

(٧١) راجع في ذلك القصة التي تحكي عن القسيس الذي بسبب علمه في الكيمياء فإن الوالي جعله بطريركاً، راجع Pseudo-Dionysis von Tellmahre ٦٦، ١٣ - ١٥/ ترجمة ٥٨.

(٧٢) في ذلك راجع أُلمان Ullmann ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤ ؛ ٩٢٩- ٩٣١، وكذلك ضمن Der Islam ٥٥/١٩٧٨/ ١٨١ - ١٨٣. عن هذه الإشكالية راجع أيضاً لدى لوري Lory، *Alchimie er mystique en terre dÇIslam* ١٠ - ١٢.

إذا كان الغموض يكتنف العلاقة التي كانت تربط بين الجعد وبين مروان الثاني، فإن هناك وضوح كبير يظهر عند تناول شخصية أحد معاصريه ممن نعرف عنهم أنه كان يسكن حران، ونقصد به:

أبو عمرو سالم بن عَجْلان الأفْطَس

كان مولى عند محمد والد مروان، وقد دفع حياته ثمن هذه المولاة، فقد أمر عبد الله بن علي العباس بقتله بعد غزوه لبلاد الشام.[٧٣] وعلى نحو ما وقع لمكحول فإن والد سالم بن عجلان أيضاً قد تم أسره في مدينة كابول سنة ٤٤هـ/ ٦٦٤م،[٧٤] ويُروى أنه بعد ذلك فعل ما فعله الجعد بأن هاجر من الكوفة إلى الجزيرة.[٧٥] كان اسما الأب والابن أيضاً من الأسماء التي تدل على الرق، مثل «سالم» و«عفي»، وكان الابن معروفاً بالأفطس بسبب انخفاض قصبة أنفه. كان سالم موظفاً إدارياً، فقد كان يشرف في الجزيرة على أملاك مروان. علاوة على ذلك فقد كان يثير إعجاب الناس من خلال معلوماته في التفسير،[٧٦] الذي كان يعتمد فيه على سعيد بن جبير، الذي ربما يكون قد درس على يده في الكوفة.[٧٧] كذلك فإن القصة التي تحكي عن استشهاد سعيد بن جبير في عصر الحجاج تُروى من خلال سالم بن عجلان،[٧٨] الذي نجد له ذكراً أيضاً عند أبي حنيفة، الذي يُنعته[٧٩] في المصادر صراحةً بالمرجئ،[٨٠] وهناك

---

(٧٣) الأزدي (تاريخ الموصل) ١٣٩، ١١ - ١٣؛ خليفة (طبقات) ٨٢٣ رقم ٣٠٧٦ ؛ (تاريخ) ٦١٣ ، ١٣ ؛ *طبقات* ابن سعد ٧؛ ٢؛ ١٧٩، ٢٠ - ٢١؛ ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٣٤٢، ٨ - ١٠.

(٧٤) خليفة (تاريخ) ٢٣٩، ٤ - ٥. لكن ينبغي عدم افتراض أنه ليس هو المعني هنا، فعدم افتراض ذلك كما هو واضح من هذا الموضع يؤدي إلى القول بأنه عاش ١٠٠ عام.

(٧٥) الفسوي ٣؛ ٨٨، ١٠ - ١١.

(٧٦) الأزدي ١٤٠، ١ - ٢.

(٧٧) الطبري ١؛ ٩٥، ١٥ - ١٦ و٣٦٥، ١٣ ؛ الفسوي ١؛ ٥٣٨، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ في هذا الصدد سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٢٨ - ٢٩.

(٧٨) الطبري ٢؛ ١٢٦٥، ٧ - ٩. حيث يعتبره ضمن المرجئة (الفسوي ٢؛ ٧٩٣، ٨ - ١٠).

(٧٩) راجع ٢-١-١-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٨٠) ابن حنبل (علل) ٢٩٩ رقم ١٩٤٩؛ العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ١٥١ رقم ٦٥٣؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١؛ ١٨٦ رقم ٨٠٦؛ الفسوي ٢؛ ٧٩٣، ٨ - ١٠، كذلك ٣؛ ٢٣٠، المقطع قبل قبل الأخير و٢٤١، - ٤ - ٦؛ ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٣٤٢، ٥ - ٧؛ الميزان رقم ٣٠٥٦؛ تهذيب التهذيب ٣؛ ٤٤١ - ٤٤٢ رقم ٨١٤؛ هدي الساري ٢؛ ١٢٩،١١- ١٣. لا ذكر لذلك عند البخاري ٢؛ ٢؛ ١١٧ رقم ٢١٥٧.

محاولة لفهم ذلك على اعتباره إشارة إلى تعاونه - المتصف هنا بالسوء - مع الطبقة الحاكمة. وبالنسبة لبني العباس فيُعتبر سالم هو ذلك الشخص الذي وُكل إليه أمر أشهر أسير لمروان، ونقصد به الإمام إبراهيم بن محمد، وبذلك فإن هناك إيحاء بأنه كان شريكاً في قتله.(٨١) غير أن النهاية تبدو صحيحة على نحو العكس من ذلك، حيث يُروى أنه نظراً لفكره الإجرائي انفصل عن مروان بسبب أنه كان بينه وبين القدريين عداوة.(٨٢) علماً بأنه لم يكن حتى هذا الوقت وجود للمرجئة في بلاد الشام،(٨٣) لذلك يُروى أن سالم واجه رفضاً عارماً لدى أعيان القوم في بلاد الشام.(٨٤) على هذا النحو كان تبدو قوة الصلة بين سالم بن عجلان والخليفة. - الشيء نفسه ينطبق كذلك على شخص آخر من المرجئة، كان يعيش أيضاً في حران، نقصد به:

أبو عون خُصَيف بن عبد الرحمن الجزري الحَضْرَمي

وهو من موالي بني أمية، وكان يعمل مديراً مالياً عندهم.(٨٥) امتد الأجل بخُصيف حتى عايش التمرّد، ومما يلفت النظر أنه هاجر إلى بلاد العراق بعدها، حيث مات بها سنة ١٣٧هـ/ ٧٥٥م أو ١٣٨هـ/ ٧٥٦م.(٨٦) لم تكن سمعة خُصيف عند المتخصصين العراقيين من جهة كونه محدثاً على ما يرام؛(٨٧) على الرغم من ذلك

---

(٨١) ابن حجر (هدي الساري) ٢؛ ١٢٩، ١٥ - ١٦. عن هذه الواقعة راجع بلانكنشب Blankinship ضمن JAOS ١٠٨/ ١٩٨٨/ ٦٠١ - ٦٠٣.

(٨٢) من قبيل الخطأ القول بأن سالم كان قدرياً على نحو ما جاء عند ابن حجر، المرجع السابق ٢؛ ١٧٩، ١٧.

(٨٣) راجع ١ - ٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٨٤) يُقال لدى ميمون بن مِهران، بالرغم ما يُروى أنه تُوفي سنة ١١٧هـ/ ٧٣٥م (الطبري، *تهذيب الآثار*: مسند ابن عباس ٦٤٥ رقم ٩٦٣)؛ راجع أيضاً خلال (مسند) ٣٠٨، ٧ - ٩.

(٨٥) *طبقات* ابن سعد ٧؛ ٢؛ ١٨٠، ١٧ - ١٩؛ تهذيب التهذيب ٣؛ ١٤٣ - ١٤٤ رقم ٢٧٥. محسوب ضمن المرجئة عند العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٣١ - ٣٢ رقم ٤٥٣؛ الذهبي (ميزان) رقم ٢٥١١ وتاريخ ٥؛ ٢٤٠، - ٨؛ ابن عساكر (تاريخ دمشق) ٨؛ ٥٦، - ٨؛ تهذيب التهذيب الموضع السابق. ليس هناك ما يناقض ذلك في المصادر السابقة زمنياً: لدى ابن سعد؛ البخاري ٢؛ ١؛ ٢٢٨ رقم ٧٦٦؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ٢؛ ٤٠٣، رقم ١٨٤٨؛ ابن حبان ١؛ ٢٨٧، ١١ - ١٣.

(٨٦) عن التاريخ راجع الميزان، الموضع السابق.

(٨٧) ابن حنبل (علل) ٢٢٤ رقم ١٤٠٨؛ العقيلي، الموضع السابق؛ الفسوي ٢؛ ١٧٥، ٤ - ٦.

فنجد أن له مدوناته،[88] ويُذكر عنه تَلَقِّيه العلم على أيدي أفضل الأساتذة، لا سيما أنه تَلَقَّى *التفسير* على يد مجاهد.[89] ومن المرجئة كذلك تلميذه:

يونس بن راشد الجزري

الذي تقلَّد منصب *القضاء* في حران؛ غير أننا لا نعرف الزمن الذي تقلد فيه هذا المنصب، إلا أنه يمكن افتراض أن هذا حدث بعد تولي العباسيين أمر الخلافة. لم يكن يونس بن راشد من الأحناف، فلم يكن في زمانه قد جاء الوقت الذي امتد فيه تأثير تلاميذ أبي حنيفة انطلاقاً من الكوفة. يضرب يونس بن راشد مثالاً على الاضطهاد الذي كان يُمارس ضد المرجئة في حران، ويبدو أن المعارضة التي واجهتهم قد انطلقت في الحقيقة من بلاد الشام.

يذكره البخاري على اعتباره من نشطاء المرجئة (٤؛ ٢؛ ٤١٢ رقم ٣٥٢٧)؛ كذلك *الميزان* رقم ٩٩٠٤؛ تهذيب التهذيب (١١؛ ٤٣٩ رقم ٨٤٩). لا ذكر له عند ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل ٤، ٢، ٢٣٩، رقم ١٠٠٣) ولا عن *قُضاة* آخرين في حران في ذلك الزمان، راجع جوينبول Juynboll، *Tradation* ٢٢٦.

٢-٤-٢ دِيار ربيعة

٢-٤-٢-١ الخَوارج

يكاد المرء ألا يدهش عندما يعلم بأن مروان كان ينتقي موظفيه من بين *موالي* أسرته؛ فقد طرأت ظروف جعلته لا يثق في القبائل العربية الذين كانوا يقطنون الجزيرة، إذ إنهم - كما أشرنا سابقاً - كانوا قريبين للخوارج. ويبدو أن الخوارج فضلوا الإقامة في هذه المنطقة نظراً لأنها عبارة عن سلسلة من الجبال توفر لهم طرقاً للكر والفر مناسبةً لحرب العصابات. ينتمي إلى هذه المنطقة مثلاً صالح بن مُسَرِّح[1] وشبيب بن

---

(٨٨) عزمي Azmi، *Studies* ١٤٦ و١٨٧.

(٨٩) الشيرازي (طبقات) ٨٢، ٦ - ٨؛ كذلك الاستشهادات الواردة عند الطبري ١؛ ٩٥، ١٣ - ١٤، و١٣٢، ١٦ - ١٨.

(١) على نحو هذا التشكيل للحركات يُنطق اسمه، ويبدو أن الذهبي يفضل نطق الاسم كما يلي: «مُسَرَّح» (مشتبه ٥٩١، السطر الأخير). كلا النطقين معروفين لهذا الاسم (راجع الفيروزابادي، *قاموس* ١؛ ٢٢٨، ١٠). أما لدى الأشعري فيحمل هذا الشخص اسم «صالح بن أبي صالح» =

يزيد الشيباني اللذان أشعلا الفتنة سنة ٧٦هـ/ ٧٩٥م، وقد اشتبكا مع جيوش الحجاج.[٢] كان صالح بن مُسَرِح يسكن في دارا ناحية ماردين التي كان البيزنطيون يطلقون عليها اسم أناستاسيوبولس.[٣] ينتمي صالح إلى قبيلة إمرئ القيس من تميم،[٤] وبذلك فهو على ارتباط بمُضر. أما عائلة شبيب فأصلها من الكوفة؛[٥] لكن شبيب قام بأنشطته في المنطقة التي تتوسط بين ماردين ونَصِيبين، واختيار مثل هذا المكان لم يكن بالتأكيد من محض الصدفة، فقد كان شبيب ينتمي إلى شيبان بن ثعلبة، أي ينتمي إلى بكر بن وائل.[٦] ويُذكر أنه عندما سقط صالح بن مُسَرِح صريعاً في الحدود الكائنة بين العراق والجزيرة، وكان ذلك في ١٧ من جُمادى الأولى ٧٦هـ/ ٣ سبتمبر ٦٩٥م، فإنه عَيَّن شبيب خليفة له، ولم يكن ذلك بسبب تفوقه العلمي على نحو ما نوه المرء بعد ذلك، وإنما بسبب شجاعته.[٧] أما صالح فقد دُفِن في الموصل، وقد ظل أتباعه يزورون ضريحه بعد ذلك بفترة، ويُروى أنهم كانوا يحلقون رؤوسهم على قبره، وربما يكون ذلك تشبهاً بما يفعله الحجاج بمكة.[٨]

لكن ما يهمنا هنا هو أكثر من تتبع تفاصيل نسبه وإرثه. حقاً إن شبيب قد أثار

= (مقالات ١٢٢، ١٣ - ١٤؛ راجع في ذلك ستروتمان ضمن Der Islam ١٩/ ١٩٣١/ ٢١٩ - ٢٢٠).

(٢) هناك عرضاً موجزاً لهذه الوقائع يقدمه فيلهاوزن Wellhausen، *Oppositionsparteien* ٤١ - ٤٢، وكذلك بريير Pèrier، *Hadjdjadj* ١٠٩ - ١١؛ راجع أيضاً تسترستين Zetterstèen ضمن دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädia des Islam ٤، ٢٦١ - ٢٦٢ تحت Shabib؛ Shaban، التاريخ الإسلامي Islamic History ١؛ ١٠٧ - ١٠٨؛ لاوست Laoust، *Schismes* ٤٠ - ٤١؛ وموروني Morony، *العراق Iraq* ٤٧٧.

(٣) عن المكان راجع كراولسكي Krawulsky، *إيران Iran* ٤٣٢ - ٤٣٣.

(٤) الطبري ٢؛ ٨٨٠، ١٥.

(٥) فيلهاوسن Wellhausen ٤٢، هامش ١.

(٦) راجع ليفي دلا فيدا Levi Della Vida ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤، ١٠٧٥ .b نسبه موجود عند ابن حزم (جمهرة) ٣٧٢، ٥ - ٧. كان جده متزوجاً بيونانية؛ يُروى أنها أقامت في الموصل بعد أن أصبحت أرملة.

(٧) البغدادي (الفرق) ٨٩، - ٥ - ٦/ ١١٠، ١٠ - ١٢؛ عن التاريخ راجع الطبري ٢؛ ٨٩٢، ٨ - ٩.

(٨) ابن قتيبة (معارف) ٤١٠، ١٥ - ١٦ > ابن دُريد (اشتقاق) ٢١٧، ٨ - ١٠؛ فيلهاوسن Wellhausen ٤٨. وبوجه عام عن حلق الرأس عند الساميين راجع هنينجر Henninger ضمن Die Wiener Schule der Völkerkunde، العدد التذكاري لمرور ٢٥ سنة على اصدار المجلة ٣٤٩ - ٣٥١ = Arabica Sacra ٢٨٦ - ٢٨٨.

اهتمام المؤرخين من جهة أنه كان محارباً مخضرماً،[٩] خاصةً فيما يتعلق بموته أثناء عبوره [نهر كارون الذي عُرف لدى العرب باسم] دجيل الأهواز [=الأحواز].[١٠] فقد أصبح شبيب شخصية حيوية من خلال قدرته على ملاعبة قوات الحَجَّاج، ومن خلال أنه كلف امرأة بإمامة الصلاة في الكوفة،[١١] التي لا لم يُعرف فيما بعد هل أنها كانت أمه أم زوجته.[١٢] أما صالح فقد ترك لنا نصاً يُعتبر بمثابة أقدم وثيقة تحوي الأسلوب البلاغي للمنابر في تاريخ المسلمين، وهو عبارة عن خطبة سياسية، يبدو أن صالح ألقاها أكثر من مرة. وقد انتقلت هذه الخطبة من حوزة المدعو قَبيصة بن عبد الرحمن القحافي من بني خَثعَم، وهو من الخوارج، ويُعرف عنه تجميعه للوثائق المعنية بالأفكار من حوله،[١٣] انتقلت هذه الخطبة عن طريق رجل ثالث من قبيلته ذاتها إلى أبي مِخنَف الذي حفظها لنا في كتابه «كتاب شبيب الحروري وصالح بن مُسرِح».[١٤]

يمكننا من خلال هذه الخُطبة التعرف على نحو طيب على المنهج الذي كان يسلكه القصاص. تتكون البداية، التي هي عبارة عن حمد الله والثناء على نبيه، من عبارات من القرآن أو آياته. أما الجزء الرئيسي فيُمهد له بالأمر بالتقوى، وهو أمر كان شائعاً آنذاك؛[١٥] غير أن الأمر بالتقوى هنا جاء في أسلوب مميز ومسهب بعض

(٩) لا يُقصد به نهر دجلة كما ذكرتُ في كتابي Anfänge ١٢٨.

(١٠) حتى المصادر المسيحية تذكر ذلك (راجع Chronica minora تحقيق Chabot ٢٣٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له/ترجمة ١٧٦، والتي يُنعت فيها بقائد الفرسان الشهير، غير أن الزمان والمكان المذكورين هنا لا يتفقان مع ما هو معروف). وهناك روايات مختلفة عن موته (راجع فيلهاوسن Wellhausen ٤٦ - ٤٧).

(١١) راجع البغدادي (الفرق) ٩٠، ١ - ٢/ ١١١، ١ - ٢. في ذلك أيضاً خليفة (تاريخ) ٣٥٢، ٤ - ٦؛ الطبري ٢؛ ٩٦٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ملخص عند دجيت Djait: الكوفة Kufa ٢٥١ - ٢٥٣. وقد جعل شبيب معسكر في سبخة (منطقة مستنقعية لا تصلح للزراعة لملوحتها)كائنة قبل المدينة، وقد أمر ببناء مسجد هناك، وقد دام وجود هذا المسجد زمناً طويلاً بعد ذلك (فيلهاوسن Wellhausen ٤٥ نقلاً عن الطبري ٢؛ ٩٥٨، ٥ - ٦).

(١٢) عن تمرّده راجع الطبري، فهرست دون ذكر الاسم؛ أيضاً خليفة ٣٥١، ٢ -٣؛ ابن خلكان (وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس) ٢، ٤٥٤ - ٤٥٥ رقم ٢٨٨.

(١٣) راجع الطبري ٢؛ ٥١٥، ١٥ - ١٧؛ يمكن تصويب الاسم طبقاً للتحقيق الذي قام به أبو الفضل إبراهيم. أيضاً ٢؛ ٩٨٨، ٩ - ١١.

(١٤) نص ٨؛ ٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب، وهو موجود عند الطبري ٢؛ ٨٨٢، ١ -٣؛ كذلك [النص الأصلي لدى] سزكين Sezgin، أبو مِخنَف Abu Mihnaf ٨٢ - ٨٣ و١٩١ - ١٩٢.

(١٥) راجع ٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

الشيء. يلي ذلك الحكاية عن أخلاقيات أخرى مثل الزُهد في الدنيا وتذكر الموت، ثم يُعلل لسياق ذلك بالتفصيل من خلال أدلة شرعية؛ غير أنه يبدو في آخر المطاف أن الحديث عن هذه الأمور هو من قبيل التمهيد للمطلب الأهم الكامن في العزوف عن الدنيا وبيعها في مقابل الآخرة، فلا سبيل للإفلات من الموت.[١٦] ذلك لأن العزوف عن الدنيا يعني أيضاً اعتزال الفاسقين، الذين يُعتبرون موضوع الخطبة من البداية، ويتضح ذلك من خلال تلاوة صالح للآية ١ من سورة الأنعام التي تذكر مباشرة بعد حمد الله الكافرين أولئك الذين *بربهم يعدِلون*.[١٧] يُستخدم فعل «*عدل*» هنا بمعنى مغرض،[١٨] غير أنه يُستخدم في نهاية الخطبة بمعناه المعهود. من المؤكد أن صاحب الخطبة قد أتى بهذه الفرضية المضادة قاصداً ذلك، إذ أراد القول بأنه لا «يعدل عن الله»؛ بل ينبغي أن «يعدل في طلب الحقيقة».[١٩] غير أنه يبات على المرء أن يفعل ذلك على نحو متفاعل، ذلك لأنه من الواجب عليه أن يكون محباً للمؤمنين، فعدم وجود مثل هذه المحبة سوف يحرمه من دخول الجنة،[٢٠] مع التنويه إلى أن صفة المؤمن لا يصح إطلاقها إلا على المتفقين معه في العقيدة. يفسر صالح بعد ذلك من هم هؤلاء المؤمنون، وذلك من خلال التنويه إلى وقائع تاريخية، نعرفها أيضاً من خلال نصوص أخرى سابقة زمنياً على نص هذه الخطبة.[٢١] يقصد صالح بالمؤمنين أولئك الذين لم يعلنوا تأييدهم لأي حزب من الأحزاب التي تكونت حول عثمان وعَلي، فقد كان صالح وأتباعه يقولون بأن الخليفتين الأولين كانا يتبعان سُنَّة النبي، أما عثمان وعَلي فقد ضلا الطريق بسبب ارتكابهما لأفعال عديدة.[٢٢] على ذلك فإن كلمة «حِزب» عند الخوارج يُقصد بها من خالفهم، والمعنى السلبي لهذه الكلمة موجود بالفعل في القرآن.[٢٣]

---

(١٦) راجع نص ٨؛ ٧، من d إلى f ومن o إلى q في الجزء الخامس من هذا الكتاب. غير أن مفهوم التقوى في هذا الموضع لم يُفصل في شرحه.

(١٧) المرجع السابق من g إلى a.

(١٨) عن هذه القضية راجع باريت Paret، *Kommentar* ١٠٧ - ١٠٨، في معرض كلامه عن الآية ١٣٥ من سورة النساء.

(١٩) المرجع السابق r.

(٢٠) المرجع السابق d وh.

(٢١) راجع ٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٢) المرجع السابق o-i.

(٢٣) راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣: ٥١٣ تحت Hizb؛ =

على هذا، يمكن اعتبار هذه الخطبة بمثابة إعلان سياسي، فلا نلمس فيها أي أثر للمناقشات الكلامية، فالتعريض للقضايا الكلامية هنا أقل حتى مما هو وارد في *كتاب الإرجاء[تحت المجهر]*. والأمر نفسه نلمسه كذلك في المراسلات التي كانت بين صالح وشبيب التي حفظها أبو مِخنَف في الموضع نفسه الذي أورد فيه الخطبة، حيث يعلو في هذه المراسلات شعارا «العدل» و«الحقيقة».(٢٤) ومما يميز الكلام في هذه الخطبة هو تفسير القرآن تفسيراً تزهدياً، وربما يكمن السبب في ذلك أن الحث على الجهاد هنا موجه ضد المسلمين، وليس ضد غيرهم. يذكر أبو مِخنَف عن صالح أنه كان يعلم أتباعه قراءة القرآن- أو أقوال منه -، وكان *يفقههم* في الدين، ويذكر عنه أيضاً خضوعه لله وشحوب وجهه الذي ربما يمكن أن يكون ناجم عن تقشفه في الحياة.(٢٥) بحث الناس في الأزمنة اللاحقة السؤال عن هذه الجماعة التي كان صالح يتبع أفكارها، فبعضهم قال بأنه كان صُفرِياً مثله في ذلك مثل شبيب. غير أن المقصود من هذا الادعاء لا يعدو كونه اشتراكهما في الشجاعة الفروسية التي كانا يواجهان أعداءهما بها، وأنهما على الرغم من التأكيد على اختلافهما عن غيرهما من الأحزاب لم ينتهجا نهج الأزارقة في ذبح أعدائهما.(٢٦) أما الأشعري فيقول بقول غريب؛ إذ يزعم بأن صالح لم يأتِ بآراء جديدة.(٢٧)

كانت هناك نزاعات حتى في داخل مُعسكر صالح، فيُذكر أنه أمر بقتل رجل غريب أمسك به أتباعه، وربما أن هذا الرجل كان يعمل في الاستخبار، حيث يُروى أنه عندما أراد بعض من في المعسكر ممن يعرفون هذا الرجل رميه بأنه غير مسلم، فإن آخرين اعترضوا على هذه القسوة، فقد رأوا أن الرجل يقول عن نفسه بأنه مسلم.(٢٨) لقد كانت هذه مسألة جوهرية: مَنْ يحدد صاحب العقيدة الصحيحة ؟ وقد

= باريت Paret، *Kommentar* ٢٣٣ في معرض كلامه عن الآية ١٧ من سورة هود. عن استخدام الخوارج للكلمة راجع سالم E. Salem، *النظرية السياسية Political Theory* ٢٧.

(٢٤) الطبري ٢؛ ٨٨٤، ١٢ - ١٤ وقبل هذا الموضع أيضاً.

(٢٥) المرجع السابق ٨٨١، ١٤ - ١.

(٢٦) راجع الأشعري (مقالات) ١١٨، ٧ - ٨؛ البغدادي (الفرق) ٨٩، ٧ - ٨/ ١١٠، ٤ - ٥؛ راجع أيضاً الرواية الغامضة الواردة لدى الملطي (تنبيه) ٤١، ١٣ - ١٥/ ٥١، - ٧ - ٩ (حيث الخلط بين شبيب وشبيب النجراني).

(٢٧) مقالات ١١٨، ٧، و١٢٠، ١٢ - ١٣. ويعتقد ليفي دي لا فيدا Levi Della Vida أن صالح كان أول الصُفرية (ضمن دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädia des Islam ٤، ٥٣٨ - ٥٣٩).

(٢٨) المرجع السابق ١٢١، ٦ - ٨.

أدت هذه المسألة إلى نوع من الانشقاق، الذي كان له أثراً دام لفترة طويلة. نحى شبيب هذا الانشقاق جانباً؛[٢٩] غير أنه لم ينجُ منه على نحو كامل، فيُذكر أنه طُلب منه أثناء معركته مع الحَجَّاج إبداء موقفه إزاء ذلك، فما كان منه إلا أن حسم الأمر ضد صالح، ففي لحظة المعركة كانت الأمور العقائدية آخر ما يمكن أن يكترث به شبيب؛ غير أن السائل اعتبر ذلك من قبيل خيانة العهد، فما كان منه إلا أن تخلى عنه.[٣٠] كذلك فإن توان شبيب عن إبداء موقفه من الانشقاق أضر بسمعته، فقد كان ذلك سبباً في أن يحمل أتباعه اسم «مرجئة الخوارج»،[٣١] فقد كان هؤلاء مثلهم مثل المرجئة في مسألة أنهم لم يريدوا الحسم في الأمور، حيث إنهم لم يحسموا أمرهم في الخلاف الذي كان بين عثمان وعلي بن أبي طالب. على العكس من ذلك فإن بعض الإباضية أولوه فيما بعد تقديراً بالغاً، لدرجة أنهم رموا من تخلوا عنه بالكفر، ومعنى الكفر هنا أنهم لم يصبحوا من الخوارج.[٣٢] يذكر الأشعري أنه حتى زمانه لم يكن واحداً من الخوارج يريد أن يحسم ولاءه لشبيب؛ غير أن هذا الأمر ينسحب على قضية خلافية أخرى، فيُروى أنه ذات مرة لم يكن بيروقراطياً في توزيعه للغنيمة، ذلك عندما ادعى بعض أصحابه أحقية أكبر في ذلك.[٣٣] كذلك فإن مسألة سماحه لزوجته الظهور في المسجد على الملأ قد استاء لها بعض أتباعه.[٣٤]

على النهج نفسه قام شبيب بن صحاري فيما بعد بالتمرّد؛ حيث وجد حلفاء من بين الصُفرية. وقع ذلك في العراق، في منطقة جبول الواقعة على الضفة الشرقية من دجلة، وكان ذلك في زمان خالد القَسْري سنة ١١٩هـ/ ٧٣٧م.[٣٥] أما الأحداث في الجزيرة فقد كانت أبكر كثيراً في حركتها، ذلك بسبب ظهور شوذب اليشكري - من

---

(٢٩) المرجع السابق ١٢٢، ١٣ - ١٥.

(٣٠) الطبري ٢؛ ٩٦٧، ٦ - ٨.

(٣١) مقالات ١٢٣، ٥ - ٧.

(٣٢) المرجع السابق ١٢٣، ١ - ٣.

(٣٣) السابق ١٢٣، ٨ -١٠.

(٣٤) البغدادي (الفرق) ٨٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له / ١١٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ راجع أيضاً حنفي (*فرق مُتفرّقة*) ٢٨، ٧.

(٣٥) الطبري ٢؛ ١٦٣٣، ٩ - ١١؛ ابن حزم (جمهرة) ٣٢٧، ٩ - ١١. كذلك فيلهاوسن Wellhausen ٤٩؛ جابريلي Gabrieli، خلافة هشام *Califfato Hisham* ٢٠؛ كورنيلوس Cornelius، *خالد القصري Halid al-Qasri* ٦١ - ٦٣.

قبيلة يشكر - مباشرة بعيد بداية القرن الهجري الجديد.(٣٦) يُذكر عن شوذب أنه زحف حتى وصل إلى السواد؛(٣٧) غير أن المساندة الفعلية لاقاها من بني ربيعة في مسقط رأسه.(٣٨) ينتمي نسب شوذب إلى بني بكر بن وائل،(٣٩) ويُذكر أن الخليفة عمر بن عبد العزيز بعث له برسالة إلى وكره الذي لجأ إليه في منطقة أعالي ما بين النهرين، وكان المرجئ عون بن عبد الله ضمن البعثة التي حملت الرسالة.(٤٠) يرجع سبب رواية هذه القصة إلى ما يُروى أن اثنين من أتباع شوذب اقتفى أثر مبعوث الخليفة إلى دمشق، ويُروى أن الخليفة كان في استقبالهما هناك، حيث يُذكر أنه حدث نوع من تبادل وجهات النظر بينهما وبينه. أما نتيجة هذا الحوار فقد اختلفت عليها المصادر، فمثلاً عالم اللغة أبو عبيدة (تُوفي ٢٠٩هـ/ ٨٢٤-٨٢٥م)، وهو من الخوارج المتحمسين، وكان أبوه وكذلك جده من السُكَّان الأصليين في الرقة،(٤١) عرض هذه النتيجة على نحو وكأن عمر بن عبد العزيز قد اقتنع بأدلة ضيفيه، وكان ذلك السبب الذي جعل بني مروان يسرعون في دس السم له.(٤٢) يُذكر في مصدر آخر أن الخليفة تمكن من خلال حوار أداره على نحو لبق حمل المتحدث عن المبعوثين على الإقرار بهزيمته. أما السبب الذي جعل هذا النجاح لا يؤدي إلى شيء فكامن في أن الشخص

---

(٣٦) اسم شوذب هو عبارة عن لقب فحسب، واسمه الأصلي هو بسطام.

(٣٧) الطبري ٢؛ ١٣٤٨، ٦ - ٨؛ كذلك فلهاوزن Wellhausen ٤٨. المنطقة المذكورة هناك «جوخى» تقع في واسط، وكانت بمثابة المقر الرئيسي للخوارج (ليفي فيدا Levi Della Vida ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤، ١٠٧٥ b؛ موروني Morony، *العراق Iraq* ١٣٧ - ١٣٩). يُروى أن نهر دجلة قد غير مجراه في هذا الموضع في عصر ساساني متأخر (صالح العلي ضمن Sumer ٢٧/ ١٩٧١/ ١٧٤ - ١٧٦)، وهو المكان الذي كان ماني قد وُلد فيه قبل ذلك بزمن بعيد.

(٣٨) المسعودي (مروج) ٥؛ ٤٣٤، ٢ - ٤/ ٤، ٢٤ رقم ٢١٨٨؛ الطبري ٢؛ ١٣٤٨، ٩.

(٣٩) ابن دريد (اشتقاق) ٣٣٩، - ٥.

(٤٠) راجع ٢-١-١-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب. ربما أن الأمر يدور هنا حول الرسالة التي أوردها الجوزي (*سيرة عمر بن عبد العزيز*) ٧٧ (مطبوعة عند صفوت، جمهرة *رسائل العرب* ٢؛ ٣٢٦ - ٣٢٧ رقم ٣٣٧)، وهي الرسالة التي تنوه لمجمل الموقف الذي حكينا عنه هنا. غير أن الأمر ربما لا يعدو كونه صياغة جديدة متأخرة، ذلك لأن هناك رسالة أخرى لعمر بن عبد العزيز موجهة لخارجي آخر، غير أن محتوى هذه الرسالة مختلف تماماً (ابن عبد الحكم، *سيرة عمر بن عبد العزيز* ٧٥، ١ - ٣).

(٤١) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١؛ ١٥٨؛ انظر كذلك ٢-٢-٥-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٢) هكذا عند الطبري ٢؛ ١٣٤٩، ٣ - ٥.

الذي وقعت عليه الهزيمة عاد ليعلم أصحابه في الجزيرة بما حدث، فسقط معهم صريعاً.[٤٣]

كلا نسختي الخطبة ينطلق من فكرة أن عمر بن عبد العزيز كان يتبع سياسة عامة ترمي إلى خلق مصالحة مع الخوارج.[٤٤] وكلا النسختين ينطلق من أن هذه المبادرة قد أخفقت، ذلك في حالة افتراض أنها وقعت بالفعل. قام شوذب بعد موت عمر بن عبد العزيز باحتلال الموصل وبقتل الوالي؛ حيث يُذكر أنه أقام بها لمدة نصف عام تقريباً. استمد شوذب قوته نسبياً من حقيقة أن قوات يزيد الثاني تحت قيادة مَسلمة بن عبد الملك كانت محاصرة بسبب تمرّد يزيد بن المهلب، ولما قُضي على يزيد بن المهلب فقد لحقت الهزيمة أيضاً بشوذب، وكان ذلك سنة ١٠٢هـ/ ٧٢١م،[٤٥] على الرغم من ذلك فقد ظل الخوارج شوكة عصية في الجزيرة. على ذلك تصبح الرواية القائلة بوجود مثل هذه المفاوضات السلمية بينهم وبين عمر بن عبد العزيز بمثابة ماضي مثالي، فحتى هذا الخليفة المعروف بورعه ورغبته في التفاهم مع الآخرين لم يستطع التوصل معهم إلى حل. ويمكن أيضاً النظر إلى هذه القصص على أنها تم تصورها على هذا النحو، وقد اختلفت بعض الحكايات عن بعضها فيما بعد في مسألة تحديد الطرف الذي أُلقي عليه الذنب في إخفاق هذه المصالحة.

لو أن الأمر كان على هذا النهج، إذاً يمكن القول بأن هذه الحكايات نُسجت بعد عام ١٢٦هـ؛ أي في الزمن الذي انهار فيه النظام في العراق وفي الجزيرة بعد مقتل وليد الثاني، فيمكن لأصحاب الفكر الخارجي أن يفهم هذه الحادثة على أن خلفاء بني أمية الظالمين قد كذبوا على أنفسهم. غير أنه من المؤكد أن القلاقل كانت موجودة قبل ذلك، فها هو المعروف باسم ديونيسوس التلمحري Dionysius Tellmahre يذكر أنه في سنة ١١٧هـ أو ١١٨هـ/ ٧٣٥م أو ٧٣٦م وقوع تمرّد قام بها

---

(٤٣) المسعودي، الموضع السابق؛ عقد ٢، ٤٠١، ١ - ٣؛ ابن عبد الحكم (سيرة) ١٠٨، ٣ - ٥. قارن أيضاً الحوار المتخيل عند ابن عبد الحكم ١٤٢، ١٤ - ١٦، والذي فيه يخاطبون الخليفة بقولهم «*يا إنسان*».

(٤٤) هكذا أيضاً عند ابن الجوزي (*سيرة عمر بن عبد العزيز*) ٢؛ ٣١، السطر الأخير. يُذكر أن عمرو بن ذُكينة الرَبَعي الخارجي كان يسخر من ضعف الخليفة، وأنه وعده بالمصالحة في حالة سلوكه طريق الحقيقة (عباس، *شِعر الخوارج* رقم ١٣٢/ ترجمة بلامي Bellamy ضمن العدد التذكاري فات Watt ١٤٧).

(٤٥) راجع ما أفاض به روتر G. Rotter ضمن Amer. Soc. Museum Notes ١٩/ ١٩٧٤/ ١٧٥ - ١٧٦.

رجل معروف باسم عَتيق في سلسلة جبال سنجار،[٤٦] ثم تبع ذلك بوقت قصير - في سنة ١١٩هـ/ ٧٣٧م ظهور بهلول بن بشر الشيباني، والذي كان يُعرف باسم كُثارة، في ناحية الموصل.[٤٧] غير أن حدة القلاقل لم تطفو إلا بعد مقتل وليد الثاني، حيث قام رجل معروف باسم سعيد بن بَهدل في شهر رمضان عام ١٢٦هـ بالاستيطان في الموصل. وفي نواحي الموصل أيضاً قام رجل خارجي آخر اسمه أبو كَرِب بتنصيب نفسه *أميراً للمؤمنين*، ويُروى أن الاثنين قد نسقا أمورهما فيما بينهما بعد ذلك. وكان ينافسهما في ذلك بسطام الشيباني الذي كان له أتباع في أذربيجان، الذي استطاع هو أيضاً احتلال الموصل سنة ١٢٧هـ/ ٧٤٥م. ثم دخل الضحاك بن قيس اللعبة بعد موت سعيد في مطلع عام ١٢٧هـ/ أكتوبر أو نوفمبر ٧٤٤م؛ حيث أمر أهل الموصل بالدعاء له على المنبر، وذلك بعد أن قام باحتلال الكوفة وواسط، وبعد أن قام بقتل الوالي منتصف سنة ١٢٨هـ/ ٧٤٦م. ثم كانت نهايته على يد مروان الثاني، الذي كان قد بُويع للخلافة أثناء ذلك، وحدث هذا في العراق في السنة نفسها. غير أنه سرعان ما كان لخارجي آخر سطوة في الموصل، ونقصد به شيبان بن عبد العزيز اليشكري، الذي يوحي نسبه أنه من نفس القبيلة التي منها شوذب. يُروى عن شيبان هذا تحصنه في المدينة، ولم يُتمكن من طرده منها إلا بعد قيام مروان بمحاصرته من جهتين متراجعاً من العراق. يُذكر عن الضحاك أنه قام بسك عملة باسمه، ونفس الأمر يُنسب كذلك لرجل آخر يُدعى زُهير بن علقمة الذي كان يدير شؤون المدينة نيابة عن واحد من المذكورين سالفاً. على هذا يُفترض أن الأمر قد استتب للخوارج في مدينة الموصل.[٤٨]

يكفي ما سقناه هنا *كدليل تاريخي* على أهمية الخوارج، فلسنا في حاجة إلى تتبع كل اسم على حدة. على النحو نفسه فإن العباسيين كذلك لم ينعموا بالهدوء، فقد وقعت قلاقل لهم في وقت مبكر جداً، في سنة ١٣٣هـ/ ٧٥١م، حيث كان عليهم

---

(٤٦) تاريخ Chronik ٣٠، ١٣ - ١٥/ ترجمة شابوت Chabot ٢٧ - ٢٨.

(٤٧) الطبري ٢؛ ١٦٢٢ - ١٦٢٤؛ كذلك جابريلي Gabrielli، *الخلافة Califfato* ١٩ - ٢٠.

(٤٨) راجع في هذا كله روتر Rotter، المرجع السابق ١٩١ - ١٩٣ باستشهادات. عن الضحاك بن قيس راجع أيضاً فوراند Forand ضمن JAOS ٨٩/ ١٩٦٩/ ٩١؛ عن شيبان بن عبد العزيز راجع فسيا - فاغليري Veccia-Vaglieri ضمن RSO ٢٤/ ١٩٤٩/ ٣١ - ٣٢ و٣٦ - ٣٧؛ بشكل تأسيسي راجع فلهاوزن Wellhausen، *أحزاب المعارضة Oppositionsparteien* ٤٩ - ٥١. ويشير سيتاني Caetani في *Chronographia* ١٥٩٧ في حالة سعيد بن بهدل بأنه يشكل مرجئة المصدر السوري؛ غير أن من الأولى نعتهم *بالمارقة*= الخارجين.

مواجهة أول تمرد إبان خلافتهم في الجزيرة. وعلى الرغم من أن المصادر سكتت عن الكلام في هذه المسألة لمدة ١٥ عاماً، إلا أنه بين عامي ١٤٨هـ/ ٧٦٥م و٣١٧هـ/ ٩٢٩م اندلعت في هذه المنطقة ١٨ تمرّد، وكان من بين قادة هذه الثورات بعض الشيبانيين واليشكوريين، وكانت الموصل هي المدينة التي أغاروا عليها.[٤٩] والمهم هنا هو معرفة هل أن هؤلاء كانوا مجرد متمردين سياسيين، أم هل أنه كانت لهم آراء عقائدية خاصة بهم. لم تكن الإجابة على هذا السؤال أمراً مهماً بالنسبة للمصادر التاريخية التي تذكر أسماء هؤلاء. على العكس من ذلك نجد مؤلفي كتب الفرق لا يدلون بالأسماء ولا يهتمون بالبعد التاريخي. يذكر الطبري عن سعيد بن بهدل والضحاك بن قيس أن الصُفرية قد انضمت إليهما.[٥٠] أما الشهرستاني فيقول عن الضحاك أنه كان يتميز بعدم معارضته للنكاح مع المسلمين من غير الخوارج، طالما أن هذه الزيجات تتم خارج نطاق مناطق سيطرة الخوارج، والتي يُطلقون عليها مفهوم «*دار التقية*».[٥١] هذه الفتوى كان الضحاك قد أُضطر إلى إصدارها أثناء حملاته العسكرية، فقد كان من الصعب تطبيق القواعد الصارمة التي كان معمولاً بها داخل مناطق سيادتهم التي كانوا يطلقون عليها «*دار الهجرة*». غير أن هذه الفتوى أثارت الجدل، وبعض الخوارج كانوا يمتنعون عن أداء صلاة الجنازة على المرأة المتزوجة من الخوارج ولم تعتنق عقيدتهم.[٥٢] في مقابل ذلك فقد كان بسطام الشيباني بيهسياً؛[٥٣] غير أنه من الصعب تحديد ماهية البيهسية هذه، التي كانت إيران معقل

---

(٤٩) راجع القائمة عند فسيا - فاغليري Veccia-Vaglieri ٣٩ - ٤٠، هامش ٥ غير أن العد عنده مختلفاً بعض الشيء. يُضاف إلى ذلك تمرّد حسن بن مُجالد (راجع ٢-٤-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب)، التي لم يُشر إليها هناك. راجع أيضاً ما ذكره المسعودي (مروج) ٥؛ ٢٣٠، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له/ ٣، ٣٠٢، ٧ - ٩، والأشعري (مقالات) ١٢٨، ٦. غالباً كانت هذه الجماعات ذات عدد كبير، ويُروى أن رسالة عمر انطلقت من خمسين رجلاً (*جمهرة رسائل العرب* ٢؛ ٣٢٧، ١٢ - ١٣).

(٥٠) ٢؛ ١٩٠٠، ٤ - ٥.

(٥١) ملل ١٠٢، ١٣ - ١٤/ ٢٥١، ٣ - ٤.

(٥٢) نشوان (حور) ١٧٦، ٣ - ٥. وفي المواضع المقابلة في المصادر الأخرى يُجعل منهما فرقتان، (الأشعري، *مقالات* ١١١، ٦ - ٨؛ البغدادي، *الفرق*، ٨٧، - ٦ - ١٠٨/٨، ٣ - ٥). علماً بأن جميع الكتب تعتمد على المصدر نفسه. ومعلومة أن الضحاكية مشتقة من الضحاك بن قيس نجدها عند الخوارزمي، *مفاتيح* ١٩، - ٥.

(٥٣) روتر Rotter، الموضع السابق ١٩٢ رجوعاً إلى البلاذري؛ أيضاً سيتاني Caetani، *Chronographia* ١٥٩٧ رجوعاً إلى ميكل سوروس Michael Syrus.

انتشارها.[٥٤] وربما يكون قد قُصد من وصفه بهذا هو القول بأنه كان بربرياً في مسلكه على نحو ما كان الأزارقة أيضاً.[٥٥] أما في مسألة النكاح فيمكن القول بأنه طبقاً لمبادئ البيهسية فلم يكن بسطام يختلف كثيراً عن الضَحَّاك.[٥٦] ويُروى عن المعروف باسم يس التميمي، والذي قام بتمرّد سنة ١٦٨هـ/ ٧٨٤ أو ٧٨٥م، أنه كان يتبع تعاليم صالح بن مُسَرِح،[٥٧] ويبدو أنه كان صُفرياً.

٢-٤-٢-٢ الموصل

كان الأغنياء من سكان الموصل مرتبطين بالقبائل، ذلك لأن الحقول الكائنة في محيط المدينة، والتي منها كانوا يتقاضون معاشاتهم، كانت تقع على حدود البراري التي كان البدو أو أنصاف البدو يمتلكون مراعيهم فيها.[١] تأسست مدينة الموصل بالقرب من نينوى القديمة، وكان لهشام قصر للترف بها، وقد قام صهره الحر بن يوسف عندما تولى أمور الولاية بعمل أشياء طورت من المدينة.[٢] لم يكن الناس في الموصل مرتاحين لوصول العباسيين، فيُذكر أن السكان قاموا برفع الرايات البيض وتحالفوا مع خوارج المنطقة من أجل طرد «الفُرس».[٣] غير أنه لم يمضِ أكثر من عام حتى عاد هؤلاء إلى المدينة، ونصبوا سنة ١٣٣هـ/ ٧٥١م محاكمة كبيرة في الموصل، كان أشهر ضحاياها الزاهد:

---

(٥٤) راجع ٣-١-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب. [البيهسيَّة فرقة من فرق الخوارج تُكفِّر مرتكبي الكبائر، مؤسسها بيهس. (مراجعة الترجمة)]

(٥٥) راجع ٣-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٦) راجع ٣-١-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٧) الأزدي (تاريخ الموصل) ٢٥١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له > ابن الأثير (كامل) ٥٢، ٩ -٦/١١، ٧٨، ٧ - ٩؛ في ذلك أيضاً موسكاتي Moscati ضمن Orientalia ١٤/ ١٩٤٥/ ٣٥١.

(١) كينيدي Kennedy ضمن BSOAS ٤٤/ ١٩٨١/ ٢٧ - ٢٨.

(٢) عن المراحل المبكرة في تاريخ المدينة راجع بالإضافة إلى مقال روتر Rotter الذي ذكرناه تكراراً ومراراً (ص ١٧٨)، كذلك موروني Morony، *العراق Iraq* ١٣٤ - ١٣٦، وأتامينا Athamina ضمن JSAI ٨/ ١٩٨٦/ ١٩١ - ١٩٢؛ أيضاً فاروق عمر (بحوث) ١٤٨ - ١٥٠، وصالح العلي (*امتداد العرب في صدر الإسلام*) ١٠١ - ١٠٣. وأنا لا أجهل معلومة أن الموصل في العصر الأموي كانت منفصلة إداريا عَن الجزيرة (روتر Rotter ١٦٧)، وقد قدمنا معالجة قضية هذه المدينة على معالجة قضية مدينتي نَصِيبين والرقة بسبب سياق العرض فحسب.

(٣) الكتاب المعروف باسم ديونيسوس التلمحري Pseudo-Dionysius von Tellmeahre ٥١، ٢٢ - ٢٤/ ترجمة ٤٦. دائماً ما كان يُطلق على العباسيين في هذا النص اسم «الفُرس».

الذي حُكم عليه وعلى ابنه بالإعدام فيها.[٤] كان معروف من المحدثين، ويُروى عنه ارتحاله إلى أمكان بعيدة جداً، فقد روى عن مجاهد بعد أن أُضطر من أجل ملاقاته إلى تكبد عناء الطريق الطويل إلى مكة، وقد روى أيضاً عن الحسن البصري.[٥] ينعته الكعبي بالقدري، وهذا أمر لا يُستبعد بالنظر إلى اتجاه الاثنين الذين درس على أيديهما.[٦] أُستخدم في رواية استشهاده النموذج ذاته الذي أُستخدم في رواية قصة غيلان الدمشقي.[٧] وشبيهاً بما كان حاصلاً في البصرة فإن ثمة تعاون كان أيضاً في الموصل بين القدرية والخوارج.

يؤكد على هذا ما وصلنا من معلومات عن طريق الإباضية في الموصل، حيث يُروى عنهم أن أبا عبيدة التميمي في البصرة لم يكن متحمساً لهم بسبب أفكارهم القدرية.[٨] لقد كانت جماعتهم قوية جداً، نظراً لأن العديد من العائلات الكبيرة من بني أزد قد اتخذت من الموصل موطناً لها، فمثلاً يُذكر أن قبيلة فراهيد العُمانية، والتي ينتمي لها ربيع بن حبيب،[٩] كانت تتخذ *مهاجرها* هناك.[١٠] لاقى يزيد بن المهلب مساندة من أهالي الموصل،[١١] فقد شارك أزدي المعروف باسم جابر بن جَبَلة بالتعاون مع كل قبيلته ؛ قبيلة نصر بن زهران يحمد ، في الانقلاب الذي قام به

---

(٤) الأزدي ١٤٧، ١٠ - ١١، و١٤٨، ٢ - ٣ > ابن الأثير (كامل) ٤؛ ٣٤١، -٩- ١٠/ ٥، ٤٤٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له. عن هذه المذبحة راجع فوراند Forand ضمن JAOS ٨٩/ ١٩٦٩/ ٩٢ - ٩٣، كذلك فاروق عمر (بحوث) ١٥٢ - ١٥٤، *والخلافة العباسية Abbasid Caliphate* ٣١١ - ٣١٣.

(٥) الأزدي ١٥٣، ٣ - ٥. قارن أيضاً ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ١؛ ٣٢٢ رقم ١٤٨٨، حيث يحمل نعت *الموصلي*. وينبغي أن نفرق هنا بينه وبين البخلي الذي يحمل الاسم نفسه لدى البخاري ٤؛ ١؛ ٤١٥ رقم ١٨٢٤ والمذكور أيضاً في الميزان رقم ٨٦٦٠، فقد روى عن جرير بن عبد الحميد (تُوفي سنة ١٨٨هـ/ ٨٠٤م).

(٦) الكعبي (مقالات) ٨٤، ٥ - ٧ (عن أبي عبد الرحمن الشافعي) > فضل ٣٣٨، ٤ (الذي يسبق الكنية بلفظ «أبي») > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٥، ٧ - ٨؛ مما يدهش هو إتباع الكعبي بنعت «المكي».

(٧) راجع نص ١، i، u بالتعليق في الجزء الخامس من الكتاب.

(٨) راجع ٢-٢-٥-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩) راجع ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٠) الأزدي ٩٣، ٨ - ٩، و٩٦، ١.

(١١) البلاذري عند أتامينا Athamina، المرجع السابق ١٩٢.

مختار بن عوف في الحجاز. وقد فصل في هذه الوقائع كتاب تاريخ الموصل لأبي زكرياء الأزدي، الذي يعلمنا أيضاً بمصير هذه القبيلة فيما بعد.[١٢] أما في منتصف القرن الثاني الهجري فهناك الحديث عن اثنين من الكلاميين والفقهاء، أولهما يحمل الاسم التالي:

أبو فِراس جُبير بن غالب

ينتمي جُبير إلى حمير، ويُذكر له تأليفه لكتاب عن الفرق، وله أيضاً مؤلفات كثيرة في الفقه، علاوة على ذلك فقد كان شاعراً وخطيباً. يبدو أنه كانت تربطه مراسلات مع مالك بن أنس، فقد أرسل إليه على أدنى تقدير رسالة واحدة.[١٣] ولا يحسم الأزدي في مسألة هل أن جُبَير كان فعلاً من عرب الجنوب، أم أنه كان مجرد مولى من موالي حمير؟[١٤] جنباً إلى جنب مع جُبير يظهر صاحب الاسم التالي:

حَفص بن أشيم

ينتسب إلى قبيلة بني جرم (من قذاعة).[١٥] كان يشتهر بين أتباعه بتضلعه في الفقه، وكان من الثقات الذين اعتمد عليهم الإباضية في إبرام المواثيق. يُذكر لحفص أنه واصل رواية كتاب جبير بن غالب «كتاب الفرق»،[١٦] ويُروى عن جبير أنه كان في الخامسة عشر من عمره عندما تعرف على حفص.[١٧] يعني هذا أن حفص كان أكبر منه سناً وأعظم قدراً، وربما يرجع سبب هذا إلى أن جبير كان *مولى* من الموالي. قام ابن أخته حسن بن مُجالِد الهمداني سنة ١٤٨هـ/ ٧٦٥م بتمرّد ضد المنصور، وهو

---

(١٢) ٧٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ١١١، ٦ - ٨؛ ١١٣، ٥ -٧. من أحفاده المتأخرين مُعافة بن عِمران الأزدي (تُوفي ١٨٥هـ/ ٨٠١م)، الذي كان يُنظر إليه على اعتباره محدثاً وكذلك مؤرخاً لمدينته، وكان لروايته تأثيراً بالغاً خاصة على الزهاد في بغداد (راجع تاريخ بغداد ١٣؛ ٢٢٦ - ٢٢٨ رقم ٧١٩٨ و٢-١-٢-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب؛ في هذا الصدد سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschcihte des arabischen Schriftentums* ١/ ٣٤٨ و٦٣٦). بل إن هناك فصل في كتاب «تاريخ الموصل» ينبئ عن كيفية قيام أفراد القبيلة بتوزيع أنفسهم على شوارع المدينة.

(١٣) ابن النديم (فهرست) ٢٣٤، ١ - ٢ و٢٩٥، ٩ - ١١.

(١٤) تاريخ الموصل ٢٠٦، ٣.

(١٥) المرجع السابق ٢٠٥، - ٤ - ٦.

(١٦) فهرست ٢٣٤، ٢.

(١٧) تاريخ الموصل ٢٠٦، ٥.

التمرّد الذي يذكر لنا الأزدي تفصيلاته.[١٨] كان جد حفص من الموالين لعلي بن أبي طالب؛ غير أنه انشق عنه بعد موقعة صفين. ويُروى أنه عندما أخفق في خروجه، لاذ بالفرار إلى بلاد السند أو إلى مكران، حيث طمح إلى كسب أصحابه في العقيدة هناك من أجل تنفيذ مخططاته.[١٩]

للأسف ليس لدينا معلومات عن موقف هذه الجماعة الإباضية من القدرية. فيُذكر عن حمزة الكوفي، الذي كان يقول عنه أهل البصرة بأنه عاث في الأرض فساداً بسبب آرائه القدرية، أنه كوَّن أتباعاً له خاصةً في الأرياف. ويُحكى عن أبي محفوظ ؛ هذا الشيخ الذي عاش في البصرة، ونكاد لا نعرف عنه شيئاً، أنه قد ارتحل إلى هذه الأرياف ليعيد هؤلاء «الغنم» إلى سواء السبيل مرة أخرى. يمكن افتراض أن أبكر نقطة زمنية وقعت فيها مثل هذه الأحداث كانت الأربعينيات من القرن الثاني الهجري؛ إلا أنه يمكن أن تكون قد وقعت بعد ذلك.[٢٠] هذا مع ملاحظة أن حفص بن أشيام وحسان بن مُجالِد وقبيلته كلها كانوا يسكنون الأرياف في قرية «با فَخارة»، الواقعة شرق الموصل ناحية نينوى.[٢١] أما جُبَير بن غالب فكان يسكن في كار، وهي عبارة عن ضاحية من ضواحي الموصل، تقع أيضاً شرق الموصل قريباً من النهر.[٢٢]

غير أنه لم يُقال أبداً بأن جماعة الإباضية هذه كانت تساند الخوارج الذين كانوا ناشطين في هذه الناحية، وليست هناك إشارة إلى أن كل الأزديين كانوا من الإباضية. فينبغي هنا الاحتراس من أن أي فرق صغير كان يمكن أن يلعب دوراً كبيراً. ويُروى عن رجل من قبيلة جابر بن جَبَلة كان قد ساند المنصور بأن بعث له كتيبة مكونة من ١٠٠٠ فارس تساعده في حملته ضد الإمامية البصرية في طرابلس، وأنه قد أحضر إلى الخليفة رأس الإمام الإباضي مقطوعة.[٢٣] ويُذكر أنه سنة ٢٠٢هـ/ ٩١٦ أو ٩١٧م

---

(١٨) المرجع السابق ٢٠٣، - ٤ - ٦؛ بإيجاز عند ابن الأثير (كامل) ٤؛ ٤٤٧ - ٤٤٨/٥، ٥٨٤ - ٥٨٥.

(١٩) ماكليان MacLean، *الدين والمجتمع* ***Religion and Society*** ١١٨.

(٢٠) راجع ٢-٢-٥-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢١) تاريخ الموصل ٢٠٥، ٤، والسطر الأخير؛ في ذلك أيضاً ياقوت (معجم البلدان) فهرست.

(٢٢) المرجع السابق ٢٠٦، ٣ وياقوت فهرست.

(٢٣) شفارتس Schwartz، *بدايات الإباضية في شمال أفريقيا* ***Anfänge der Ibaditen in Nordafrika*** ٢٢٩ - ٢٣١.

اشتبك الأزديون في الموصل مع خارجي من همذان من عرب الجنوب كان قد تحصن في نينوى، ويُروى أنهم قضوا عليه.[٢٤]

هناك فقيه آخر اسمه أبو بكر يحيى بن زكريا الموصلي (ذكره خميس بن سعيد الشَقَصي، *منهج الطالبين* ١؛ ٦٢٠، - ٥)، غير أننا لا نستطيع مبدئياً أن نصنفه ضمن سياقنا هنا. ظل هذا الرجل معروفاً بهجرته إلى عُمان. عنه وعن تطور الإباضية في العصور اللاحقة في هذه المنطقة راجع ليفيكي Lewicki ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٦٥١ a. - عن «الجهميين» الذين ظهروا هناك في زمان *المحنة* راجع ج-٦-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب. عن الفقيه والمؤرخ مُعافة بن عِمران الموصلي راجع الهامش ٢٠٢. أما علم الحديث فقد ازدهر في القرن الثاني الهجري في المدينة بسبب أبي يعلى أحمد بن علي التميمي (٢١٠هـ/ ٨٢٥م - ٣٠٧هـ/ ٩١٩م)، الذي قام بجانب كتابته *لمسند* بتأليف مُعجم بأسماء أساتذته (سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums*، ١/ ١٧٠ - ١٧١). وقد قام بتحقيق هذا المسند حديثاً حسين سليم أسد (الجزء الأول ١- ١٣ وفهرست؛ Damaskus ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤م - ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م).

٢-٤-٢-٣ [مدينة] نصيبين

تتبع نَصِيبين أيضاً ديار ربيعة؛ غير أنها تقع جهة الغرب على مسافة أبعد مقارنة بالموصل، وهي تقع أيضاً على المسافة الممتدة ناحية الرقة، ولكنها جهة الشمال. كانت نَصِيبين في الماضي تخضع لمناطق الحكم الساساني، وكان بها مقر جامعة نسطريانية، والتي يُذكر أنها استمرت في الوجود حتى بعد دخول الإسلام بها؛ غير أن المصادر التي تذكرها كانت تضعف دائماً.[١] مع بداية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي كان هناك كاثوليكياً يُدعى أبو نوح بن الصلت الأنباري، الذي كان مترجماً للنصوص اليونانية، وكان قد عمل قبل ذلك كاتباً عند الوالي في مدينة الموصل.[٢]

---

(٢٤) الأزدي ٣٤٣، - ٥ - ٧ > ابن الأثير (كامل) ٦؛ ٢٤٧ - ٢٤٨/٦؛ ٣٤٩.

(١) في ذلك راجع فوبوس Vööbus، تاريخ مدرسة نَصِيبين History of The School of Nisibis (Löwen ١٩٦٥). بوجه عام راجع RGG ٤؛ ١٤٩٩ وLThK ٧؛ ١٠١٠ تحت Nisibis.

(٢) قام بترجمات كثيرة منها ترجمته الجديدة للكتب الثلاثة الأوائل للأرجانون التي حلت محل ترجمة محمد بن عبد الله بن المقفع (المنطق لابن المقفع، تحقيق دانشبزوه ٩٣، - ٤؛ راجع أيضاً ٢-٢-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب). النسخة التي ترجم عنها هي النسخة السورية التي أصدرها =

على كلٍ فلم يكن المسلمون هناك يتلقون العلم فحسب؛ بل كانت تعرض عليهم أيضاً مشادات حزبية، فقد كانت هناك نزاعات كبيرة منذ زمن بعيد فيما يتعلق بتولي منصب القسيس.[٣] يبدو أن عدد المسلمين لم يكن كبيراً هناك إبان القرنين الهجريين الأولين.[٤] وكان الناس خارج العراق ينسجون تصورات أسطورية عن المدينة؛ فيُعتقد أن النفر من الجن الذين ، طبقاً للآية ٢٩ من سورة الأحقاف، استمعوا إلى القرآن بأدب جم في حضرة النبي محمد، بأنهم جاءوا من نَصِيبين.[٥] وكان بعض أتباع مختار قد استقروا في المدينة، وكان حسن بن محمد بن الحنفية قائداً لهم لفترة وجيزة.[٦] أقامت فيما بعد مجموعة من العلويين في مدينة نَصِيبين،[٧] غير أنه يصبح من قبيل التسرع الزعم بوجود جماعة قوية للشيعة هناك. أما الكلامي الإسلامي الوحيد المعروف هناك

أبو حَاضِر النَصيبي

فمن الصعب تصنيفه ؛ حيث يذكر حكيم الجُشَمي أنه كان رئيساً «الطائفة الأزَليَّة»، ذلك لأن أبا حاضر كان يرى أن الخلق كان موجوداً منذ البداية عند الله طالما أن الله كان على علم به منذ الأزل.[٨] خلف هذا الرأي ربما يتوارى القول المسيحي اليوناني المعروف κόσμος νοητός ، الذي لم يجد صدى كبيراً في الكلامية الإسلامية، حتى وإن كان بعض شيعة الكوفة يعتقدون بأن علم الله قد نشأ في حيز الزمن.[٩] علاوة

= البطريرك تموثيوس. في ذلك راجع GCAL ٢؛ ١١٨؛ فيي Fiey، *Chrètiens syriaques* ٣٦ و٣٨؛ بوتمان Putman، *Timothèe* ١؛ ٨٥، فهرست؛ Islamochristiana ١/ ١٩٧٥/ ١٥٤، وحداد Haddad : La trinitè divine ٣٩، واندريس Endres ضمن GAP ٢، ٤٢١؛ *Dictionnaire des philosophes antiques* ١؛ ٥٢٥؛ ورد كذلك تحت ج-١-٢-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٣) موروني Morony، *عراق Iraq* ٣٤٩ - ٣٥١؛ عن المدينة بشكل عام في المرجع السابق ١٣١.

(٤) فالعلماء المذكورين عند السمعاني ، *أنساب* ١٣؛ ١١٥ وما بعدها تحت «النصيبي»، ينتمون إلى ما بعد القرن الثالث الهجري .

(٥) ابن اسحق (سيرة) ٢٨١، ١١ - ١٣.

(٦) تفصيلاً في ذلك راجع روتر Rotter، *الفتنة الثانية Zweiter Bürgerkrieg* ٢١٤ - ٢١٦.

(٧) راجع قائمة الأُسَر عند ابن طباطبا (منتقلة الطالبين) ٣٢٨، ٣ - ٥؛ أيضاً ابن عِنبة (عُمدة الطالب) ٢٥٠، ٤ - ٦.

(٨) شرح *عيون المسائل* ١؛ تابع ٤٧ a؛ وارد لدى المنصور بالله (شافي) ١؛ ١٣٦، ١٢ - ١٤ وابن المرتضى (منية) ١٢٠، ٢ - ٤.

(٩) راجع د- ١-٣-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب. وعن هذا التصور راجع جونز R. M. Jones =

على ذلك فقد ارتبط هذا التصور بنوع من الجبرية المطلقة، الذي أفسد الجو على كل أهل الاعتزال. وقد قام هشام الفُوَطي بالتفريق في هذا التصور، وبذلك أصبح لدينا جهازاً اصطلاحياً.[١٠] يتناول ابن حزم شخصية أبي حاضر باختصار جنباً إلى جنب مع شخص آخر اسمه أبو الصباح السمرقندي، والذي كانت تفصل بينهما مسافات بعيدة، ولا نعرف عنه إلا القليل.[١١] - يجب علينا أيضاً أن نذكر من المحدثين

عثمان بن عبد الله الأموي

الذي يُعرف عنه أنه أقام بنَصِيبين مدة طويلة، وربما أنه ترعرع بها. ينتمي عثمان إلى أسرة بني أمية؛ غير أنه قد أُختلف على نسبه داخل بني أمية، فهناك روايتان في ذلك، تنسبه إحداهما إلى عبد الرحمن بن الحكم بن العاص الأموي، في حين أن الرواية الأخرى تنسبه إلى عثمان بن عثمان حيث يربط بينهما عشرة أسماء من الآباء والأجداد.[١٢] يُروى عن عثمان ضعفه أمام الأحاديث النبوية التي تؤيد الشيعة، فيُذكر أنه روى عن النبي حديثاً يشبه فيه أسرته بشجرة، النبي جذرها وعلي جذعها والحسن والحسين فرعيها، وأن من استمسك بأحد الفرعين، فسوف يدخل الجنة. أُشتهر عثمان الأموي بكثرة السفر فراراً بعقيدته. ويُذكر عنه تغييره لمواقفه عندما وصل إلى خراسان، حيث يُروى أنه عمل هناك على نشر الفكر الموالي للإرجاء، الذي أخذه هناك عن أبي مطيع البلخي.[١٣] استقر به الأمر في نيسابور، وتُوفي بها نهاية القرن الثاني الهجري. ويبدو على الحديث النبوي الذي أوردناه هنا الأثر الزيدي، حيث يوحي بأن الفرع الحسيني مساوياً لقوة الفرع الحسني. وسنعرف في نهاية حديثنا في هذا السياق أن مثل هذه الأفكار تتفق مع الأفكار التي كانت سائدة في الجزيرة.

= ضمن Classical Philology ٢١/١٩٢٦/٣١٧ - ٣١٩، وحديثاً كريستيلر P. O. Kristeller، *Die Ideen als Gedanken der menschlichen und g?ttlichen Vernunft* (SB Heid. Ak. Wiss. ١٩٨٩ رقم ٢). لا سيما ١٣ - ١٥.

(١٠) نص ٢٤، ١٨؛ غير أنه لا ذكر لأبي حاضر هناك. عن مسائل هشام الفوطي راجع ج-٤-١-١-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(١١) فيصل ٤؛ ٢٢٦، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له (حيث يُذكر فيه صراحةً أن نسبة النصيبي ترجع إلى نَصِيبين). عن أبي الصباح راجع ٣-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) تاريخ بغداد ١١؛ ٢٨٢ - ٢٨٣ رقم ٦٠٥٣. حتى الذهبي نفسه استبعد كثيراً نسبته إلى عثمان بن عفان (الميزان رقم ٥٥٢٣).

(١٣) الميزان، الموضع السابق؛ كذلك السيوطي (لآلئ) ١؛ ٣٨، - ٥ - ٧ و٤٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له (كذلك ٣-١-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب).

٢-٤-٣ مدينة الرَّقَّة [المسيحية]

كان لمدينة الرَقَّة قبل العصر الإسلامي اسمان، أولهما «نكيفوريون»، ثم حملت فيما بعد اسم «كالينكوس»، وكانت آنذاك مقر القساوسة المسيحيين.[١] يحدها من جهة الغرب ديار مُضَر، لذلك فلم تكن تعاني كثيراً من وطأة الخوارج.[٢] تمكن هارون الرشيد سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٦م من نقل مقر حكومته إلى هناك، ومن بين مقاصده من ذلك كان هدفه لإشعال مشاعر العداء بين اليمن ومُضر.[٣] على أدنى تقدير فقد كانت تسكن هناك أعداد كبيرة من الإباضية، وقد أثبت تلك الحقيقة سعيد القشيري (تُوفي ٣٣٤هـ / ٩٤٦م) صاحب كتاب «*تاريخ الرقة*» استناداً إلى قول سفيان الثوري (تُوفي ١٦١هـ/ ٧٧٨م).[٤] غير أن هذا النص المتشدد ، والمتهالك بالنظر إلى حالة الورق ، لا يكاد للأسف يفيد بأية معلومات عن الظروف الدينية هناك. أما فيما يتعلق بالقدرية فقد كان هناك ثمة تسامح معهم، هكذا يزعم سعيد بن أبي عروبة، الذي وصل إلينا مُصَنَّفه عن طريق خليل بن مرة (تُوفي ١٦٠هـ/ ٧٧٧م) قادماً من البصرة وصولاً إلى الرقة،[٥] وربما أن هذا المُصَنَّف قد وصل عن طريق طلحة بن زيد القرشي، وهو دمشقي كان يسكن بالقرب من الرقة، ويبدو أنه قد جلب معه بعض الأفكار القدرية.[٦] ولا ذكر في المصادر لأبي العباس الوليد بن الوليد بن زيد العنسي القلانسي الذي كان قد درس في دمشق على يد المفسر القدري سعيد بن بشير وفي حمص على يد عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان،[٧] ففي الرقة أصبح في هذا الزمان يُنظر لكل هؤلاء القدريين على اعتبارهم على قدر كبير من الاعتدال. بل من الملفت

---

(١) عن تاريخ المدينة في هذا الزمان راجع هونشمان Honigmann ضمن دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädia des Islam ٣؛ ١١٩٦ - ١١٩٧، وشتورم D. Sturm ضمن Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft ١/ ١٩٧٩/ ٣٥ - ٣٧. إلى الرقة أيضاً كان ينتسب رجل من المترجمين كان يتقن السُريانية (ابن النديم ٣٠٥، ٥ - ٦).

(٢) وعن هجرة العرب إليها راجع صالح العلي (امتداد العرب في صدر الإسلام) ٩٨ - ٩٩.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam ٣؛ ٢٣٣ a.

(٤) ص ٦٣ ، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٥) المرجع السابق ١١٢، ١ - ٣. في هذا الموضع يُذكر فيه لفظ «*عَروبة*» بدلاً من «*عَمرُية*»؛ أيضاً ١٢٧ ، السطر الأخير والسطران السابقان له. كذلك ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب. وعن خليل بن مُرة راجع الميزان رقم ٢٦٧٢.

(٦) راجع ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) عنه راجع ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ٢؛ ١٩ رقم ٨٢؛ ابن حبان (مجروحين) ٣؛ ٨١، ٥ - ٧؛ ابن مُهنى (تاريخ داريا) ١٢٢، ١. يُنعت بالقدري في كتاب الميزان رقم ٩٤١٧.

للنظر هو أنه حتى بعض الشيعة قد لاقوا مثل هذا التسامح، فمن المعروف أن ليس كل الشيعة متساوين في مسألة العقيدة. نلاحظ ذلك من خلال التناقض الذي لاح بين سكان مدينة الرقة عندما أسموا معاوية «*خال المؤمنين*».[٨] في عام ١٢٠هـ/٧٣٨م تقريباً ظهر رجل في مدينة الرقة كان يدعو لتأييد زيد بن علي، وكان هذا الرجل من موالي بني هاشم، اسمه يزيد بن أبي زياد (تُوفي ١٣٦هـ/ ٧٥٣ أو ٧٥٤م عن عمر يناهز ٩٠ عاماً)، ويُذكر عنه أن درس على يد ابن أبي ليلى في الكوفة.[٩] يُروى عن هذا الرجل، غير أن الأحداث هنا تدور في الكوفة بوصفها موطنه الأول - دعوته طواعيةً أو كرهاً لتأييد بني العباس، حيث يُذكر روايته لحديث الرسول [يوم خيبر] المعروف باسم «حديث الراية»، الذي يقول بأن تأييد آل البيت سوف يأتي من الشرق بالرايات السود.[١٠] من ذلك الحين تقيم جماعة زيدية في الرقة؛ غير أن هذا لا يمنع من وجود شيعة متطرفين، مما جعل العباسيين يشعرون بالطمأنينة هناك، وهذا يتجلى من حقيقة أنه قبل أن يقوم هارون الرشيد بنقل مقر حكمه إلى هناك، فإن المنصور بمساندة من ولي عهده قام هناك ببناء مدينتة الجديدة «الرافقة» على غرار مدينة بغداد.

٢-٤-٣-١ سُليمان الرَقّي

لا يمكن استنتاج وجود الجماعة الزيدية في الرقة إلا على نحو غير مباشر، فقد قدمت هذه الجماعة فقيه يُعتبر ضمن أهم العقول المفكرة في القرن الثاني الهجري، والذي على الرغم من العزلة التي كان يعيشها في إطار جماعته، فقد أسهم في التطور الذي عايشته الجماعة فيما بعد، نقصد به:

سُليمان بن جَرير الرَقّي الجَزَري[١]

على كلٍ فقد ظل المصير الذي آل إليه هذا الشخص مجهولاً، وربما أن هذا قد وقع

---

(٨) خلال (مُسند) ١٩٠، ٩ - ١١؛ كذلك ٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٩) أبو الفرج (مقاتل) ١٤٥، ١٣ - ١٥؛ عنه راجع أيضاً الأردبيلي (جامع) ٢؛ ٣٤١.

(١٠) العقيلي (ضعفاء) ٤؛ ٣٧٩ - ٣٨١ رقم ١٩٩٣ > الميزان رقم ٩٦٩٥؛ الذهبي (تاريخ) ٥؛ ٣١٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ابن خلدون (مقدمة) ترجمة روزينتال Rosenthal ٢؛ ١٧٢ - ١٧٤؛ في ذلك أيضاً ناجل Nagel، *Untersuchungen* ١٣٣ ومادلونج Madelung ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam ٥؛ ١٢٣٣. عن الرايات السود راجع ٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١) نسبته بالرقي موجودة عند النوبختي (فرق) ٩، ٦؛ المقدسي (بدء) ٥؛ ١٣٣، ٥ ونشوان (حور) ١٤٨، ٩.

في المقام الأول بسبب المكان الذي نشأ فيه؛ إذ إن الزيديين من أهل الكوفة هم فحسب من كان لهم حظ في التوثيق في المصادر. يُضاف إلى ذلك أن سليمان بن جرير على العكس من الزيديين الآخرين لم يظهر في ثوب المحدثين. ومما يدعو للاستغراب أنه حتى المصادر الزيدية لم تتعرض له، نظراً لأن آراءه العقائدية كانت ناجحة للغاية في ناحية منطقة عانات الواقعة على الفرات والكائنة على منتصف الطريق بين الرقة وبغداد.(٢) علاوة على ذلك يُذكر أنه بايع يحيى بن عبد الله بن الحسن، ذلك الذي يُروى عنه أنه بعد وقعة فَخ سنة ١٦٩هـ/ ٧٨٦م كان يتنقل بين العراق والفرس، وأن تأثيره بدأ يظهر في ديلم سنة ١٧٥هـ/ ٧٩٢م.(٣) يبدو أن هذه المبايعة كانت السبب في تجاهل هذا الرجل، فيحيى بن عبد الله كان قد حصل على جوار منحه إياه فضل بن يحيى البرمكي الذي كان والياً على المنطقة الشرقية بأسرها، وعلى الرغم من ذلك فقد أُودع السجن في الرقة بأمر من هارون الرشيد، ويُروى أن الغضب قد حل أيضاً بالشيباني، ذلك لأنه امتنع عن تغطية هذه الجناية من الناحية القانونية.(٤) أما سليمان بن جرير فلم يُودع السجن؛ بل نجد له قصة طويلة تدور حول حوار أداره معه هشام بن الحكم في حضور والد فضل بن يحيى الذي كان وزيراً ليحيى بن خالد. يلعب سليمان بن جرير في هذه القصة دور الرجل اللئيم؛ حيث أوقع هشام بن الحكم في فخ عندما طرح عليه سؤالاً أنكر من خلاله أيضاً مواقفه

---

(٢) خياط (انتصار) ٦٨، ٦ - ٧. اختلفت المصادر على تسمية الجماعة التي اتبعته، فمنهم من يطلق عليها اسم «السليمانية» (كما هو الحال لدى [أبي المظفر] الإسفرائيني، *التبصير [في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين]*، ٣٣، ١/٢٨، - ٤؛ الصفدي، *وافي* ١٥؛ ٣٦٠، ٢ وما إليه) أو «الجريرية» (كما هو الحال لدى المقدسي ٥؛ ١٣٣، ٥؛ المسعودي ٥؛ ٤٧٤، المقطع قبل قبل الأخير / ٤، ٤٥، ١٣ وما إليه؛ وهي ترد مكتوبة على نحو خاطئ عند نشوان ١٥٠، المقطع قبل الأخير).

(٣) فان أريندونك van Arendonk، *Opkomst* ٥٩ - ٦١؛ في هذا الصدد ٢-٢-٢-١-٢-٣ و ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) أبو الفرج [الأصفهاني] (مقاتل [الطالبين]) ٤٦٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ تفصيلياً راجع الروايات الواردة عند إبراهيم بن هلال الصابئ، وأبو العباس الحسني، ومُحلي (ضمن مادلونج Madelung؛ *Arabic Texts concerning the History of the Zaydi Imams* ١٧، ٢ - ٤؛ ٥٥، ٥ - ٧؛ و ١٧٣ - ١٧٥) كذلك المنصور بالله (شافي) ١؛ ٢٣٢ - ٢٣٤. في ذلك أيضاً فان أريندونك van Arendonk، *Opkomst* ٦٢ - ٦٣؛ مادلونج Madelung، *قاسم Qasim* ٥١؛ الدسوقي (شيباني) ٨٦ - ٨٨؛ أيضاً ج-١-٤-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

الزيدية.[٥] غير أن هذه القصة لا تعدو كونها محض اختلاق، وربما أن مؤلفها أراد القول بأن سليمان قد تخلى عن آرائه الزيدية آنذاك. وطبقاً لإحدى الروايات التي تُنسب للفقيه أحمد بن عيسى، وهو حفيد زيد بن علي، والتي يتناقلها الزيديون أنفسهم، يُروى أن سليمان قد لعب دوراً في مقتل إدريس شقيق يحيى بن عبد الله، الذي كان قد استطاع الفرار إلى بلاد المغرب حيث لاقى هناك مساندة من قِبل بعض أهل الاعتزال. يمكن افتراض وقوع ذلك في سنة ١٧٧هـ/ ٧٩٣م، أما إدريس الأول فيُؤرخ موته في ربيع الأول سنة ١٧٧هـ/ منتصف يونيو ٧٩٣م.[٦]

على كلٍ فلا دليل أكيد على هذه المعلومات. وقد أوضح ليفي-بروفنسال Levi Provincal أن موت إدريس الأول قد وقع في وقت مبكر، فيذكر أقدم مصدر في ذلك وهو «تاريخ الرازي» أن موته كان سنة ١٧٤هـ (Islam d'Occident، ١٤). علاوة على ذلك فهناك تأرجح أيضاً فيما يتعلق بالمعلومات التي ذُكرت فيما يخص عمر ابنه إدريس الثاني لدرجة أنه لا اتفاق على تاريخ مولده الذي حصل بعد وفاة والده. يحسم أُستيش E. Eustache المسألة في هذه القضية بالقول إن مولد إدريس الثاني وقع سنة ١٧٥هـ (راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ١٠٣١ - ١٠٣٢)، وهذا ما قال به أيضاً هويشي ميرندا Huici-Miranda ضمن ترجمته لكتاب «*روض القِرطاس*» (١، ٤٦). يُذكر أن يحيى بن عبد الله كان في ذلك الوقت في ديلم. ويبدو أننا لسنا في حاجة إلى أخذ الجدل حول نسب الابن لأبيه مأخذ الجد، فليست القصة التي تروي عن الأمة الحاملة التي سوف تضع ولي العهد إلا بمثابة اختلاق طالما قابلناها في مصادر أخرى فيما يتعلق بالإمام الثاني عشر، والتي تهدف إلى صبغ شرعية أحقية إدريس الثاني في الحكم، وهي بذلك تخدم من باب أولى القائم بالوصاية «رشيد».

هناك تخبط أيضاً فيما يتعلق بشخص القاتل وبطريقة تنفيذه للقتل، فأحمد بن عيسى بن زيد لا يُعتبَر بمثابة ثقة في الرواية إلا في المصادر الزيدية فحسب. ويروي أحمد بن عيسى هذا أنه سمع عن طريق عمه الحسين بن زيد عن أحد البربر أن سليمان بن جرير، الذي يُنعت هنا بصفة «*المُتَكلِّم*»، قتل الحاكم بأن

---

(٥) [محمد بن عمر] الكَشي ٢٥٩، ٤، و٢٦١، ٩ - ١١. في ذلك أيضاً شتروتمان Strothmann، *قانون الدولة Staatsrecht* ٣٤؛ فان أريندونك van Arendonk ٧٣؛ مادلونغ Madelung، *Qasim* ٦٢ -٦٣؛ أيضاً ٢-١-٣-٣-٧-٢- ٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٦) ابن أبي زرع، *روض القِرطاس* (تحقيق تورنبرج Tornberg، *Annales regum Mauritaniae*) ٢٣/ ترجمة بيومير Beaumier ٢١.

دس له السم في سمكة (فان أريندونك van Arendonk ٥٨، هامش ٥؛ مادلونج Madelung؛ *قاسم Qasim* ٦٢). أما أبو فرج (*مقاتل* ٤٩٠، ٦ - ٨) فيُنسب القصة نفسها إلى داود بن القاسم الجعفري، وهو من نسل جعفر بن أبي طالب، الذي كان يعمل موظفاً في قصر الخلافة، والذي تم ترحيله من بغداد إلى سامراء سنة ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م مع من تبقى من بني أبي طالب، ووضِعوا جميعاً تحت الإقامة الجبرية (الطبري ٣؛ ١٦٨٢، ٣ - ٥ و١٦٨٣، ١٦ - ١٨). وقد مات هناك في جُمادى الأولى سنة ٢٦١هـ/ فبراير ٨٧٥م، على ذلك فلم يكن معاصراً للواقعة (*تاريخ بغداد* ٨؛ ٣٦٩ رقم ٤٤٧١، في ذلك أيضاً الطبري ٣؛ ١٥٢٢، ١٧ - ١٩، و١٦١٧، ١٣؛ أيضاً الطوسي، فهرست ١٣١ رقم ٢٨٠؛ النجاشي ١١٣، ٥ - ٧؛ الأردبيلي ١؛ ٣٠٧).

جنباً إلى جنب فهناك رواية منسوجة على نحو أقوى أسلوباً، تذكر أن سليمان استخدم في ذلك عطراً مسموماً، وأنه عندما لاذ بالفرار وقعت بينه وبين رشيد مبارزة جُرح على إثرها، وكان مميزاً بعد ذلك بكفه المعوقة. يُذكر في هذه الرواية أيضاً أنه كان يقوم تملقاً بإلقاء دروس على البربر في التعاليم الزيدية (*مُقاتل*، ٤٨٩، ١ - ٣؛ وقد أوردها عنه بإيجاز ابن عِنبة، *عمدة الطالب* ١٥٨، ٢ - ٤). وهذه القصة تُنسب لرجل آخر من موظفي قصر الخلافة، يُعرف عنه ميولاته الشيعية، وهو أبو الحسن علي بن محمد بن سليمان النوفلي، وقد روى هذه القصة عن والده، الذي عايش تمرّد عام ١٤٥هـ (*مقاتل* ٣٣٨، - ٤ - ٦). وإسناد هذه الرواية يرد كثيراً عند الطبري وفي *كتاب الأغاني* وعند المسعودي (راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٣١٢؛ برزوروف Prozorov، *Istoričeskaja literatura* ١٨١؛ الأردبيلي ١؛ ٦٠٢ a).

هناك رواية ثالثة تستبدل الحديث عن «*الطِيب*» السام بالحكاية عن «*الطَبيب*» الذي دس السم لإدريس في مسحوق الأسنان؛ غير أن سليمان بن جرير في هذه الرواية يُدعى بسليمان الشماخي، ويُقال بأنه *مولى* من موالي المهدي. ويُذكر أن مكافأة له على ذلك فقد تم تنصيبه رئيساً لبريد مصر (*مقاتل* ٤٩٠، ١ - ٣). هذا أيضاً ما رواه أبو الفرج عن علي بن إبراهيم العلوي، وهو من النسل المتأخر لزين العابدين، وهو صاحب «*كتاب أخبار يحيى بن عبد الله بن حسن*» و«*كتاب أخبار صاحب فخ*» (نجاشي ١٨٦، ٤ - ٦ > الأردبيلي ١؛ ٥٤٥ b). أما الطبري فيروي صيغة مختلفة بعض الشيء لهذه القصة وينسبها لمجهول، ويذكر بدلاً من نسبته «الشماخي» نسبة أخرى وهي «اليمامي» (٣؛ ٥٦١، ٧ - ٩؛ أخذ عنه ابن الفقيه، *بلدان* ٨١، ١٥ - ١٧/ ترجمة ماسي Massé ٩٩ - ١٠٠؛ ابن تغري

بردي، *نجوم* ٢؛ ٥٩، ٨ - ١٠، والصفدي، *وافي* ٨؛ ٣١٨، ٩ - ١١، حيث خطأ كتابة كلمة *يمامي لتصبح يماني*). أما ابن حبيب (*أسماء المُغْتَالين*، ١٩٧، ٨ - ١٠) فيقول بأن القاتل كان من المدينة [المنورة]، وربما إن هذا القول يتناسب مع النسب المذكور.

تتعلق كل المعلومات الأخرى في هذا السياق بهذه المصادر القادمة من المشرق العربي، والتي فيما يخص التفاصيل تتصف بالتخبُّط، هذا على سبيل المثال فيما ورد عند البغدادي (الفرق ٢٣٢، ١ - ٢/٢٤١، ١٠ - ١١)، لا سيما المصادر المغاربية (راجع في ذلك فان أريندونك van Arendonk ٥٨، هامش ٥؛ الطالبي: Emirat Alglabide ٣٧٠؛ ابن الخطيب، *أعمال الأعلام* ٣؛ ترجمة كاسترلو Castrillo ١٢١ - ١٢٢، والتي يُشار فيها إلى الأخطاء الكتابية التي حاقت باسم سليمان بن جرير). وقد افترض روزنتال Rosenthal بإمكانية تطابق الاسم الذي ذكره بروفينسال Provenčal «أبو الحسن النوفلي» وبين أبي الفرج أحد ثقات الحديث المعروف (Hisoriograhpy ٥٠٦، هامش ١). هذا ويوضح ابن الأبار في كتابه «*الحُلَّة السَيراء [في أشعار الأمراء]*» من خلال استخدامه للنسبة بالرقي ، وفي ذلك نجده أخطأ في قراءة «*اليمامي*» عند الشماخ فقرأها «*المِشماسي*» (١؛ ٥١، ٦ - ٨، مونيس MONÉS). وفي بعض المصادر نجد محاولات بين الحين والآخر تجتهد في رفع التعارض بين الأسماء من خلال جعل اسم «الشماخ» لقباً لسليمان بن جرير؛ غير أن هذه المصادر تتجاهل عدم إمكانية الجمع بين هذه الأنساب (هذا هو الحال لدى ابن خلدون، *عِبر* ٤؛ ٧؛ منقول عن الناصري، *كتاب الاستقصاء*/ ترجمة Archives Marocaines ٣١/ ١٨/١٩٢٥). وقد أخذ ذلك طريقه أيضاً إلى الأدب الشعبي، فنجد مثلاً الحكاية عن أن إدريس قتله رجل يهودي اسمه شلومو بن شيما (الأرجح = سليمان بن شماخ) (كاسيس Cazès: Essai sur l'histoire des Israèlites de Tunisie، باريس ١٨٨٨).

بغض النظر عن واقعية هذه القصص،[٧] إلا أن ورودها في أحد المصادر الزيدية الهامة ككتاب «*مقاتل الطالبين*» لأبي الفرج يُعتبر إشارة إلى أن مكانة سليمان بن جرير لم تكن كبيرة عند المتأخرين من الزيدية، فما من أحد أقدم على محاولة تبرئة ساحة هذا الرجل الريفي من التهمة التي وُجهت له. وقد كان في حوزة الأشعري كتاب من

---

(٧) بيك H. L. Beck، *L'image d'Idris II* (ليدن Leiden ١٩٨٩) على حق إذ يتناول هذه القصة على أنها من محض الخيال (٤٢ - ٤٤).

تأليف سليمان بن جرير،[٨] وهو الكتاب الذي يرينا الإنجاز الفكري الضخم لهذا الرجل. يحفظ لنا الأشعري أيضاً العديد من التفاصيل الخاصة بمنظومة سليمان الفكرية، والسبب الذي أزاح الستار عن هذه التفاصيل كمُن فيما قام به جعفر بن مبشِر؛ إذ أراد أن يحول أهل بلدة عانات إلى الفكر الاعتزالي.[٩]

يُعرف عن سليمان هجومه العنيف على الروافض، فقد كان الناس في الجزيرة يبالغون في النظر إلى ما يحدث في الكوفة على اعتباره بالغاً في الفوضوية والفضيحة. يكفي لافتراض وجود مثل هذا الهجوم من قِبل سليمان معرفة أنه كان يُتبع الشيعة بنعت «*الروافض*»؛[١٠] فيبدو أنه كان يرى أن هؤلاء بوصفهم «أصحاب الرفض»، هم السبب في الهزائم المتتالية. كما ذهب سليمان إلى ما هو أبعد من ذلك؛ إذ إنه كان لا يولي قدراً لأئمتهم؛ لا سيما الأئمة بدايةً من جعفر الصادق. بهذا يكون سليمان أكثر تطرفاً حتى من جماعة البُترية، الذين يُعرف عنهم أخذهم بما قاله جعفر الصادق، فقد كان خلافهم مع الروافض لا يتعدى الخلاف على فهم هؤلاء للتعاليم التي جاء بها. كان هذا بمثابة حوار داخل مدارس الكوفة؛ غير أن هناك تمثيل لبعض الأفكار الشيعية التي لم تكن مرتبطة بالكوفة، وهي الأفكار التي لا تكترث بأئمة الرافضة، ويرجع السبب في ذلك خاصةً إلى أنهم لم يقدموا أبداً على محاولة الاستيلاء على السلطة. فعلى الرغم من أن لهم حزبهم، إلا أنهم في عزلة وعلى غير طريق الصواب. كذلك فإن لفظ «شيعة» لم يكن يعني شيئاً بالنسبة لسليمان بن جرير، ويبدو أنه كان يتبع أولئك الذين تعاطفوا معه بنعت «*الإمامية*».[١١]

لم يقدر سليمان طبعاً على تجاهل التطور الكوفي؛ غير أن هذا التطور كان بالنسبة له بمثابة تآمر. ونظراً لأنه لم تكن لسليمان أية علاقات بالمدينة [المنورة]، فكان يعتقد بأن الذنب الحقيقي هو ذنب الأئمة. فقد كان واضحاً له ما يفعله أهل الكوفة مراراً وتكراراً من إسناد أقوال للأئمة لا تخضع لأية شرعية وتتناقض فيما

---

(٨) *مقالات* ٧٣، ٥ - ٦. ربما يرجع الاستشهاد ٦٤، ٥ - ١٥ إلى هذا الكتاب، الذي يحكي فيه سليمان عن الإمامية (نص ٣؛ ١١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ في هذا الصدد الصفحات التالية [٢-٤-٣-١] من هذا الكتاب).

(٩) انتصار ١، c؛ ج-٤-٢-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(١٠) نص ٣؛ ٦ a في الجزء الخامس من هذا الكتاب. أما حقيقة أن هذا المصطلح لم يستخدمه سوى صاحب كتاب الفرق، يمكن التأكيد عليها من خلال أن النوبختي لم ينعت جماعته أبداً بالروافض.

(١١) تفصيلياً راجع الصفحات التالية [٢-٤-٣-١] من هذا الكتاب.

بينها. غير أنه لم يرَ في ذلك السبب الرئيسي فيما آل إليه الجدل داخل الكوفة؛ إذ إنه كان يرى بأن الأئمة أنفسهم كانوا يستحسنون كل قول، وهم بذلك أحدثوا فوضى عارمة. لذلك نجده يبدي تفهماً لماذا أن المرء يذهب ليستعلم عن بعض الأمور في رحلة الحج، ثم يعود صفر اليدين ولا يجد ضالته. ينظر سليمان بن جرير إلى الفرار الذي قام به «الروافض» من أجل ألا يمسك بهم أحد على أنه من قبيل العار. فقد كانوا يبررون فعلهم هذا إما من خلال القول بأن الله أراد ذلك «*مبدأ البداء*»، أو من خلال ما يُعرف عندهم بمبدأ «التَقية»، على هذا فيرى سليمان أنهم يستطيعون ادعاء كل ما يريدون، وبذلك فلم يعد لديهم معيار ثابت.(١٢)

أهم ما في هذا الاستدلال خاصةً هو توجه سليمان في الهجوم. فقد كان من السهل على سليمان تبرئة ساحة الأئمة وإلقاء مسؤولية الاضطرابات على أتباعهم في الكوفة؛ غير أن الكوفة نفسها كانت تعج بالانتقادات الموجهة ضد جعفر الصادق. فها هو عمر بن الرياح استشاط غضباً بسبب أن الإمام قد انتهج منهج *التَقية* حتى تجاه أتباعه أنفسهم.(١٣) على هذا فليس هناك من جديد بالنسبة لسليمان غير أنه سلك مسلكاً جديداً في نقده، ذلك عندما أضاف إلى «*التَقية*» معنى «*البداء*» على اعتباره المبرر الثاني للفرار. هذا على نحو الخصوص هو ما لا يمكن استخلاصه تماماً من خلال الصياغة التي وضعها النوبختي، فلو افترضنا أن الله قد أراد شيئاً آخر، فسبب ذلك راجع إلى أن هناك ثمة شيء قد حدث غير الذي كان متنبأ به، إلا أن الفوضى لم تتأت في المقام الأول بسبب التنبؤات الخاطئة، وإنما بسبب المعلومات الفقهية الخاطئة.(١٤) ولهذا التعارض سببان، أولهما أن سليمان لم يكترث بمسألة التخبط الفقهي أكثر من اكتراثه بمسألة العلم اللدني [= من لدن الله] الذي كان يُنعت به الأئمة، إذ إن سليمان يقول بأن الأئمة يزعمون بأنهم مثل الأنبياء يتلقون من الله خبر الماضي وخبر المستقبل، لذلك فمن حقهم أن يقولوا ما يريدون.(١٥) وثانيهما يكمن في أن احتجاج سليمان هو في الأصل احتجاج سياسي؛ إذ إن الناس في الكوفة أرادوا من خلال مسألة *البداء* تفسير الموت المبكر الذي حصل لإسماعيل الذي كان

---

(١٢) نص ٣؛ ٦ a-g في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٣) راجع ٢-١-٣-٣-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب، ويبدو أن عمر بن رياح كان أصلاً من البصرة (راجع ٢-٢-٩ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٤) عن «الحلال والحرام»؛ راجع النص ٣؛ ٦ d في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٥) المرجع السابق b وf. طبقاً لرأيه فإن هذا الموقف لم يُنسب إليهم، وإنما كانوا يتبنوه بأنفسهم.

منصباً خليفة لجعفر الصادق، وكذلك تفسير إخفاق التمرّد الذي قام به أبو الخطاب.[16] ويبدو أن الإقبال على سليمان بن جرير وكذلك البتريين راجع إلى هذا السبب.[17]

لا يجب لدى سليمان افتراض أن هذا حدث حتماً مباشرة بعد موت إسماعيل. وفي الحقيقة يجوز لنا افتراض أنه ما من شخص من حديثي العهد يتبنى آراء الزيدية قد ذهب لمولاة موسى الكاظم. غير أن جمع شمل من خاب ظنهم استغرق وقتاً فيما بعد. على كلٍ فقد كان سليمان في ذلك الحين ما يزال في سن صغيرة، فيمكن افتراض أنه كان بين الخامسة والثلاثين وبين الأربعين عندما انخرط في دائرة البرامكة،[18] وهذا يتجلى أيضاً من خلال التعاليم التي كان يتبناها. وعلى الرغم من أن تصورات سليمان قريبة جداً من تصورات الأمامية البُترية؛ إلا أنه قد لاح في الأفق أمر لم يكن معروفاً ولم يكن متوقعاً حدوثه في القرن الثاني الهجري، ونقصد به نشأة الكلامية بكل ما تحمله الكلمة من معنى، متمثلة في عقيدة الأسماء والصفات.

حقيقة أن الأشعري قد أورد في كتابه بعض النصوص المقتبسة من كتابات سليمان تتيح فيما يتعلق بقضيتي «التَقية» و«البداء» رد الأمر خلف النموذج الذي أوجده كتاب الفرق، فيمكن التعرف على منهج عقيدة سليمان في إطار *مسألة الإمامية* من خلال عبارة فرق فيها بين مجموعتين من «الأئمة».[19] تبدو المجموعة الأولى متطابقة مع جماعة البُترية،[20] أما المجموعة الثانية فيبدو أنه حسب نفسه ضمنها. طبقاً لرأي هذه المجموعة فإن علي بن أبي طالب ، على العكس مما تزعم البُترية ،لم يتنازل عن قيادة الأمة لأبي بكر وعمر؛ بل إنه استأثر لنفسه بمجمل الدين، أي بالحكم في المسائل الدينية، وبذلك فقد استأثر لنفسه سراً بالقيادة. وهذه الخصلة قد انتقلت إلى أهل البيت من بعده، لذلك يجب على المسلمين أن يقروا *بالعصمة* لهم.

---

(١٦) راجع ٢-١-٣-٣-٦ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٧) النوبختي ٥٥، ١٣ - ١٤ ومواضع سابقة > القمي ٧٧ - ٧٨ رقم ١٠٢. راجع أيضاً برنتجيس Brentjes، *تعاليم الإمامية Immamatslehren* ١٥.

(١٨) وقد أُسيء فهم جملة النص ٣؛ ٦ h [في الجزء الخامس من هذا الكتاب] إساءة تامة. فيبدو من النص أن الانشقاق وقع بالفعل في مرحلة الانتقال من محمد الباقر إلى جعفر الصادق، غير أن سبب هذا الاعتقاد راجع إلى أن النوبختي يفكر في أجيال الأئمة، فالجملة المبهمة ترد مباشرة في معرض الكلام في الفصل الذي يدور حول خلافة جعفر الصادق.

(١٩) نص ٣؛ ١١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٠) راجع ١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

لا يبدو أن هذه العصمة تعني العلم اللدني على نحو ما يزعم الروافض لأئمتهم، وهؤلاء لا يشكلون أهمية بالنسبة لسليمان، إذ يعتبرهم شذوذ كوفي. فالأئمة الحقيقيين عنده هم أولئك الشيعة الممثلين للنمط القديم، الذين يتبعون أو يريدون إتباع إمامٍ من الأئمة بشرط ألا يكون هذا الإمام صاحب نظرة سلبية كتلك النظرة التي كان عليها الحُسينيين في المدينة [المنورة]، فينبغي على هذا الإمام أن يناضل من أجل حقه وأن يطالب الآخرين بالطاعة له.(٢١) لا نجد لهذا التوصيف أي أثر في أية مصادر أخرى، وهو التوصيف الذي ربما تكون جماعة البُترية قد طَبَّقته، أما الروافض المتأخرين فيُعرف عنهم بتطبيقهم لهذا المبدأ على أنفسهم.

على كلٍ يمكن إثبات أن سليمان لا يذكر نفسه في هذه العبارة، علاوة على ذلك فالترتيب الكائن عليه الآراء غير مترابط، على الأقل نحوياً.(٢٢) على الرغم من ذلك فإن باقي الشواهد تؤكد على فرضيتنا. وهناك عبارة واردة عند المعروف باسم *الناشئ* (ربما يكون جعفر بن حرب) الذي عاش في فترة زمنية قريبة لفترة سليمان، تعدد هذه العبارة الشواهد التي يُنال فيها من أولوية أهل البيت. من هذه الشواهد تنضم مثلاً الآية ٣٣ من سورة الأحزاب وآية المُبَاهَلَة (الآية ٦١ من سورة آل عمران)، وكذلك الحديث النبوي الذي يجعل من القرآن وأهل بيت الرسول ثِقَلين(+). كل هذه التعاليم يمكن مصادفتها أيضاً عند طائفة الجارودية بالكوفة، ويبدو أن أفكار سليمان قريبة جداً من أفكارهم.(a٢٢) كما جعلت *المُباهَلَة* [؛ بالأحرى المُلاعنة، التي تعني الدعاء بنزول اللَّعنة على الكاذب من المتلاعنين،] من فاطمة الزهراء شخصية محورية انطلقت منها جماعة البُروتية من أمثال حسن بن صالح.(٢٣) على ذلك يصبح من

---

(٢١) مادلونغ Madelung، *قاسم Qasim* ٦٣ عن الحجوري الذي يروي من جانبه عن الكعبي. طبقاً لذلك فيفترض استخدام سليمان لعبارة «*مُفترض الطاعة*» التي يتميز بها الزيدية في تصوراتهم عن الإمامية (في هذا الصدد ٢-١-٣-٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب؛ فيما يخص سليمان راجع الكشي ٢٦١، - ٥).

(+) «إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله عز وجل . . .، وعترتي . . . عترتي هم أهل بيتي. . .» حديث الثقلين في صحيح مسلم ١٨٧٣/٤ عن زيد بن أرقم. (مراجعة الترجمة)

(٢٢) افتراض وجود نوع من تبدل الفاعل يمكن أن يكون قد حدث في نهاية النص (١١، g-h في الجزء الخامس من هذا الكتاب)، (راجع التعليق على الموضع).

(a٢٢) نص ٣؛ ٧، k-n في الجزء الخامس من هذا الكتاب. عن الاستدلالات بالتفصيل راجع ٢-١-٣-٢-٢- و ٢-١-٣-٣-٣-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٣) راجع ٢-١-٣-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. تتجلى حقيقة اعتماد سليمان على تراث متطور من خلال أنه استعان في تفسيره للآية ٣٣ من سورة الأحزاب بحديث ذي صبغة شيعية (l). =

المنطقي ضرورة الإقرار بأحقية نسل فاطمة في الخلافة، ومنذ ذلك الحين والمرء يولي لهم تقديراً خاصاً.(٢٤)

لم يرد هنا ذكر مباشر لموضوع العِصْمّة. لكن على الرغم من ذلك فهناك مواضع أخرى تعلمنا بأن علي بن أبي طالب على أدنى تقدير كان بالنسبة لسليمان معصوم من الخطأ. ولا ينبغي أن يستاء أحد من غير المتعلمين، وبمعنى أوسع ألا يستاء من القاعدة العريضة لأهل السُنَّة، في حالة أنهم لا يؤمنون بتلك العصمة، لأن معرفة ذلك الأمر لا يتأتى إلا بعد دراسة الأثر، ولأن فصل الحق عن الباطل في هذه المسألة يتطلب سمات فكرية خاصة. ويرى سليمان أنه ليست هناك رواية واحدة تذكر خطأ ارتكبه علي بن أبي طالب، إلا ويمكن دحضها بالنقد.(٢٥) أما الأمة فقد فوتت على نفسها القيام *بالأصلح* عندما لم تختر علي بن أبي طالب قائداً لها بعد موت النبي،(٢٦) فالبيعة لأبي بكر ثم لعمر من بعده كانت من قبيل الخطأ.(٢٧) على كلٍ فلم يرد سليمان وضع الصحابة في قفص الاتهام، وامتنع هو والجارودية أو الروافض عن وصفهم *بالفُسَّاق*.(٢٨) ذلك لأن الأحاديث التي يشير فيها النبي إلى خلافة عَلي له لم تكن ملزمة على نحو كافٍ، فقد كانت تحمل سمة الندب غير الملزم.(٢٩) وبعد وفاة النبي كان على الناس أن يقروا خليفة، فجاءوا بقرار خاطئ، على الرغم من ذلك فلا يمكن القول بأنهم ارتكبوا ذنباً.(٣٠)

يقترب سليمان في هذه النقطة وفي نقاط أخرى في نظريته السياسة من المبادئ

= [المُبَاهَلَة تعني المُلاعنة؛ وهي أن يجتمع القوم إذا اختلفوا في شيء فيقولوا: لعنة الله على الظالم مِنَّا. انظر *لسان العرب*. (مراجعة الترجمة)]

(٢٤) نص ٣؛ ٧ n في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٥) نص ٣؛ ٨؛ i-k في المرجع السابق. فكل قراءة للنص كانت تهتم بما يوحيه النص، ولم تكترث كثيراً بالمحتوى ولا بالشخص مصدر الرواية ولا بالإسناد.

(٢٦) نص ٣؛ ٨؛ g في المرجع السابق.

(٢٧) نص ٣؛ ٧؛ c و٨، f في المرجع السابق.

(٢٨) بالنسبة للجارودية راجع نص ٣؛ ٢١، e-g في المرجع السابق؛ وهو مختلف كذلك عن النُعيمية في الكوفة (راجع ٢-١-٣-٢-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب). أما المقابل للجارودية فهو مدون عند المقريزي (خطط) ٢؛ ٣٥٢، ٢٦ - ٢٨.

(٢٩) نص ٧ e في الجزء الخامس من هذا الكتاب. غير أن حديث النبي الذي يذكر قبل هذا الموضع مباشرة (b) غير مقنع جداً، حيث يُنظر لاخفاق علي بن أبي طالب بنظرة تنبؤية استسلامية.

(٣٠) نص ٧، f في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

التي وضعها عَلي بن ميثَم،[٣١] وربما أن الاثنين قد تأثرا من مبدأ «*كُل مُجتهد مُصيب*» الذي وضعه في البصرة عبيد الله العنبري، فقد كان هذا المبدأ هو أكثر المبادئ مناسبةً للزيدية. على الرغم من ذلك لا يمكن استبعاد أن كاتب هذه الرواية هو المسؤول الأول عن هذا الانطباع، ذلك لأنه في مواضع أخرى يُستبدل مفهوم «*الاجتهاد*» بمفهوم «*التأويل*»، فالصحابة لم يطلقوا العنان لأنفسهم في اتخاذ القرار، فما فعلوه لا يعدو تفسيرهم *الخاطئ* لبعض أقوال النبي.[٣٢] وأخيراً كان هناك نوع آخر من الاجتهاد لتبرئة الصحابة في هذا الموقف، فاختيار أبي بكر تم من خلال شورى حدثت بين *خيار المسلمين*؛ غير أنه لا يمكن تجاهل أن هذه الشورى تمت على نحو مُتعجِّل جداً، ولكن يكفي أن اثنين قد اشتركا فيها. لا يعدو كون هذا الكلام مجرد فرضيات، وربما أن هذه الفرضيات لم تأتِ لا من جانب سليمان ولا من جانب مؤرخي الفرق.[٣٣] وربما أن المقصود من هذا الكلام هو القول بأن سليمان لم يكن يعرف أحاديث، أو نصوص، عن النبي تلزم بتنصيب أحد للخلافة، أو أنه لم يعتقد بوجود مثل هذه الأحاديث.[٣٤] ذلك لأن الأحاديث التي يستعين بها الروافض، كتلك التي تروي عن الحوار في [المكان الواقع بين مكة والمدينة] «غَدير خُم»، لا تجد صلاحية لها إلا في الكوفة.

يبدو أن سليمان قد استخدم مصطلح «*النص*»؛ غير أن استخدامه له كان في معنى أوسع مقارنةً بغيره، فالنص بالنسبة له هو كلام النبي الواضح وضوحاً كافياً لدرجة تمنحه سمة الإلزام. ويبدو أيضاً أن سليمان قد أدرج الأوامر القرآنية تحت هذا المعنى، وقد ضرب مثلاً على ذلك من خلال شعائر الصلاة ومن خلال تثبيت القِبْلَة (راجع نص ٨، d-e [في الجزء الخامس من هذا الكتاب]). يذكرنا هذا

---

(٣١) هذا على الأقل إذا تسنى لنا مساواة هذا مع المدعو [ميثم] بن التَمَّار في نص ٤؛ ٦٣ [في الجزء الخامس من هذا الكتاب] (عن هذه المشكلة راجع ٢-٢-٩ في هذا الجزء من الكتاب). في هذا الموضع يُذكر اسم سليمان جنباً إلى جنب مع اسمه.

(٣٢) نص ٨، f [في الجزء الخامس من هذا الكتاب] طبقاً لزرقان الذي استند فيه إلى مصدر النوبختي (راجع التعليق على الموضع).

(٣٣) يزداد الاعتقاد بذلك قوةً من خلال أنه في السياق نفسه تتم قولبة موقف سليمان فيما يتعلق بالتعارض بين *إمامة الفضيل و إمامة المفضول* (نص ٨ a-e في الجزء الخامس من هذا الكتاب). ويفترض البغدادي أن سليمان قام في ذلك بالقياس على عقد القران (الذي يتطلب شاهدين) (أصول الدين ٢٨١، ٥ - ٦).

(٣٤) هكذا ذكر فان أريندونك van Arendonk، *Opkomst* ٧٤، هامش ١؛ مادلونج Madelung، *قاسم Qasim* ٦٣ - ٦٤.

بلغة *أصول الفقه* الاصطلاحية، التي لم يكن لتعاليم الإمامية أية علاقة بها. ونظراً لأن سليمان لم يكن يؤمن بوجود أحاديث تلزم بتنصيب خليفة بعينه، ونظراً لأنه كان يرى بأن البَيْعَة التي تمت لأبي بكر هي من قبيل الخطأ القابل للغفران، فعليه يمكن افتراض أن وجهة النظر التي نسبها له أبو يَعلى [الحنبلي] في *المُعْتَمد [في أصول الدين]* ٢٥٤، ٦ - ٧، مبنية على أساس نموذج خاطئ. وعلى الرغم من صواب جيماريت Gimaret في قوله بأنه ينبغي في هذا الموضع قراءة اسم *سليمان بن جرير* بدلاً من *سليمان بن حرب* (راجع Doctrine d'al-Ash'ari ٥٥٠، هامش ٦)؛ إلا أن هناك مبالغة واضحة في القول بأن سليمان بن جرير قال بأن على المرء تعيين شخصية الإمام واسمه. أما الصورة المضادة لذلك فنتعرَّف عليها عند الجارودية التي يُذكر عنها افتراضها بوجود *نص*، لكنه بغير تعيين ولا *تَسْمِيَة* (راجع نص ٣؛ ٢٣، a [في الجزء الخامس من هذا الكتاب]؛ في هذا الصدد ٢-١-٣-٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

من قبيل الاختلاق كانت نظرية *الشورى* في تطبيقها على اختيار الخليفة الثاني، فمن المعروف أن عمر كان قد نصبه أبو بكر في الخلافة، ولم يدلِ خيار المسلمين ، ولا حتى اثنان منهم ، بدلوهم في ذلك. ويذكر الكعبي أن هذا كان السبب الذي جعل سليمان يتمم نظريته بقوله بجواز أن يحدد *الإمام* خليفته؛ غير أن هذا التحديد ليس ملزماً للأمة، ومن الأفضل للإمام ألا يقدم على مثل هذا التحديد. وقد عادت الأمور لنصابها في حالة عمر بن الخطاب من خلال البيعة التي أولتها له الأمة.[٣٥] أما الحال مع عثمان فاتخذ الاتجاه المعاكس، وعلى الرغم من أنه أُختير قياساً على مبدأ *الشورى*، إلا أنه في الأعوام الأخيرة من خلافته ارتكب من الأخطاء التي أخرجته عن الملة.[٣٦] على ذلك يكون سليمان لم يأخذ بمبدأ *التَوَقُّف* فيما يخص عثمان بن عفان، وهو بذلك خالف منهج البُوتية الأوائل،[٣٧] وهو يقترب في ذلك من رأي حسن بن صالح بن حي، وتبعاً لذلك من رأي علي بن ميثم.[٣٨] استخدم سليمان هذه

(٣٥) تم الرجوع إليه لدى مادلونج Madelung، *قاسم Qasim* ٦٤؛ راجع أيضاً البغدادي (أصول الدين) ٢٨٥، ١٦ - ١٧.

(٣٦) نص ٣؛ ٨ h [في الجزء الخامس من هذا الكتاب] وبه الروايات المقابلة، أيضاً عند الحاكم الجُشَمي (راجع مادلونج Madelung، *قاسم* ٦٣، هامش ١٢٨). ولعل القول بأن أتباع سليمان قد تخلوا عن عثمان (نص ٨ g [في الجزء الخامس من هذا الكتاب]) توحي بالمعنى نفسه.

(٣٧) راجع ٢-١-٣-٢-١ في الجزء الأول من الكتاب.

(٣٨) راجع ٢-٢-٩ في هذا الجزء من الكتاب، كذلك ٢-١-٣-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب؛ في هذا الصدد نص ٣؛ ٢، g بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

الإدانة ضد عثمان كتبرير شرعي لمخالفة علي بن أبي طالب وغيره للخليفة عثمان بن عفان.[٣٩] الشيء نفسه ينطبق على من خالف علي في موقعة الجمل، ذلك لأنهم لم يتعرفوا على الإمام الحقيقي الذي كان قد انتفض من عزلته،[٤٠] على ذلك فقد مرقوا عن الدين.[٤١] غير أن هذا الاستدلال يتعارض مع الحقيقة التي تقول بأن المدانين هنا ينضموا إلى أولئك المبشرين بالجنة، فبينما أن عثمان وطلحة والزبير من العشرة *المُبَشَّرين بالجنة*، فإن عائشة لها أيضاً شأن كبير يحول دون إمكانية لعنها.[٤٢] والرواية التي تعرض لنا هذه الإشكالية رواية منعزلة وغير معروفة المصدر، ولا ندري الكيفية التي نشأت عنها.[٤٣]

دارت إحدى الإشكاليات التي أثيرت أيضاً حول سلوك عَلي بن أبي طالب في مسألة التحكيم؛ فالنتيجة كما يبدو تُظهر أن قراره لم يكن صائباً؛ غير أن هذا يتعارض مع مذهب عصمته. في ذلك يرى سليمان أن عَلي قام بفحص الأمر فحصاً شاملاً، غير أنه خشي من وقوع تمرد في جيشه، وكان يخشى أيضاً من وقوع انقسام بين المسلمين. يبرر سلوك عَلي أيضاً من خلال القول بأن النبي نفسه قبل في بعض الأمور بحلول وسط، فمثلاً يُروى أنه في سبيل المصلحة العليا قام في صلح الحديبية بتسليم أحد المسلمين إلى كفار مكة. ولو كان هناك خطأ قد وقع في مسألة التحكيم فهو خطأ الحَكمين الذين لم يمتثلا لأمر علي بن أبي طالب بإتباع القرآن والسُنَّة.[٤٤]

لا شك أن آراء سليمان هذه هي التي جعلت المصنفين المتأخرين يصنفونه طبقاً لمعاييرهم ضمن الزيدية. على الرغم من ذلك فإن التطابقات الموجودة بين هذه الآراء وبين آراء الإمام البصري علي بن ميثم تظهر الكيفية التي تطورت عليها الشيعة خارج

---

(٣٩) هكذا عند مادلونج Madelung، *قاسم Qasim* ٦٣.

(٤٠) راجع نص ٣؛ ١١، e في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٤١) نص ٧، h في الجزء الخامس من هذا الكتاب. يساوي النوبختي مساواة واضحة بين عثمان وبين كل معارضي علي الآخريين (فرق ٩، ٩). عن تعليل ذلك راجع مادلونج Madelung، *قاسم Qasim* ٦٣.

(٤٢) نص ٩ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٤٣) كذلك فإن البُترية يُروى عنها نضالها في ذلك، أيضا ألرواية الموجودة هناك ليس من السهل تصنيفها (راجع ٢-١-٣-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٤٤) نص ١٠ في الجزء الخامس من هذا الكتاب. في الموضع نفسه يُذكر عن أحد تلاميذ سليمان أنه برر ذلك من خلال أن علي بن أبي طالب أخذ بمبدأ التقية، غير أن هذا لا يمكن أن يتناسب مع رأي سليمان الذي لم يكن يحبذ هذا المصطلح أبداً.

الكوفة. فسليمان بن جرير لم يكن يقول بالتشبيه الذي طال الكلام فيه زيدية الكوفة،[٤٥] فعقيدة الأسماء والصفات عن سليمان بن جرير، والتي تمثل النقطة الثانية من نقاط ارتكاز كلاميته، تبرهن على أن سليمان لا يمكن إدراك أبعاد آرائه إدراكاً تاماً بالنظر إلى القوالب المعمول بها في البصرة. وربما أن سليمان لم يجد مثالاً في البصرة يُحتذى به، فمن المعروف أن الأصم لم يكن له عقيدة الأسماء والصفات، كذلك فإن أبا الهذيل كان يصغر سليمان سناً. على كلٍ فقد كان سليمان يعتقد على العكس من المعتزلة بأن كل الصفات أزلية الوجود.[٤٦] وهذا يتطابق مع ما قاله أبو حاضر في بلدة «نَصيبين» فيما يخص صفة علم الله، وهذا الرأي ينظر إليه الخياط على اعتباره عقدة من عقائد الزيدية.[٤٧] يأتي سليمان بعد ذلك ليوسع من هذه النظرة لتطال صفات ألوهية أخرى مثل إرادة الله ومنعه،[٤٨] *ورضاه وغضبه*،[٤٩] وولايته وعداوته،[٥٠] كذلك حبه وكرهه.[٥١] هذا كان بمثابة النقاط التي تفرق بينه وبين المعتزلة على نحو أقوى من حيثية صفة علم الله، فكل صفات الله الأخرى هي بالنسبة لهم مخلوقة في الزمن. يجيء الهادي، وهو أيضاً من الزيدية غير أنه متأثر بالفكر الاعتزالي، إلى الحق بعد ذلك ليبرز النتيجة التي يمكن أن تتمخض عنها آراء سليمان، فيقول بأنه طبقاً لذلك يمكن أن يكون هناك إنسان يسلك مسالك المؤمنين، وعلى الرغم من ذلك يسقط ضحيةً لغضب الله وسخطه بسبب أن الله يعلم في الأزل أن هذا الإنسان سوف يقع في آخر حياته في الكفر.[٥٢] الشيء نفسه يذكره الحكيم الجُشمي على لسان أبي حاضر، وعلى ذلك يمكن نعت سليمان وأبا حاضر بالمرجئة، فكما يذكر شتروتمان **Strothmann** فقد كان سليمان يقول «بإرادة اللطف والرحمة الأزلية والحتمية».[٥٣]

---

(٤٥) نص ٣؛ ١٣ a في الجزء الخامس من هذا الكتاب.
(٤٦) المرجع السابق c.
(٤٧) نص ٤؛ ٤١، a في المرجع السابق.
(٤٨) نص ٣؛ ١٢ h في المرجع السابق؛ فان أريندونك **van Arendonk**، ***Opkomst*** ٨٢.
(٤٩) نص ١٢، i؛ أيضاً ١٧ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.
(٥٠) نص ١٧ في المرجع السابق.
(٥١) نص ١٥ b في المرجع السابق.
(٥٢) نص ١٦ في المرجع السابق.
(٥٣) *قانون دولة الزيدية* *Staatsrecht der Zaiditen* ٣٤، هامش ١.

في المرجع نفسه يُروى هذا الكلام أيضاً عن الخوارج، وهناك إشارة لذلك عند مادلونج Madelung (ضمن Isl. Philos. Theology ١٢٥ - ١٢٦). غير أن هؤلاء الذين كان يعتقدون بذلك لم يكونوا من سكان الجزيرة، وإنما من سكان سجستان وخراسان (راجع ٣-١-٣-١ و ٣-١-٤-١ في هذا الجزء من هذا الكتاب). ولا دليل هناك على وجود تأثير وتأثر بينهم، فالتركيز على التعارضات السابق ذكرها من الأمور المميزة للعصر المبكر (راجع د- ١-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب).

نتعرف على حقيقة أن سليمان قام على نحو ما فعل أبو حاضر بتخطي «الأزليين» من خلال طرحه للسؤال عن العلاقة بين صفات الله الأزلية وذاته. فما كان لسليمان أن يطرح هذا السؤال لو افترضنا أنه كان على علم بنظرية خلق الصفات التي قال بها هشام بن الحكم أو أنه أراد معارضتها. وعلى كل فقد استخدم سليمان الفكرة نفسها التي أتى بها هشام، وهي الفكرة التي تقول بأن الصفات ليست متطابقة مع الذات وليست بمختلفة عنه،[٥٤] فالصفات بالنسبة للذات هي بمثابة *الشيء*، الذي اعتماداً عليه تتجلى صفة معينة من الصفات على الذات (كصفة العلم أو القدرة إلخ).[٥٥] على الرغم من ذلك لا يمكن القول بأن هذه *الأشياء* يمكن عزلها إجمالياً عن الذات.[٥٦] نلاحظ عدم وجود دقة اصطلاحية في هذا الكلام، وعلى ذلك فهي لا تساعد على تدقيق الأمور. لهذا نجد المعتزلة أحياناً يستبدلون لفظ «شيء» بلفظ «معنى»، مع ملاحظة ارتباط بهذا المصطلح ارتباطاً وثيقاً بالتصور القائل بأن الكينونة المُسَمَّاة ليست لها وجود في ذاتها، غير أن ذلك جلب معه إيحاءات خاطئة.[٥٧]

هناك علاوة على ذلك مشاكل أخرى في نظرية سليمان؛ حيث وجد نفسه مضطراً لوضع استثناءات في عقيدة الأسماء والصفات، خاصة فيما يتعلق بصفة الوجه المسندة لله والتي يُفترض أنها متطابقة تطابقاً تاماً مع الذات.[٥٨] هنا لا تسري القاعدة القائلة

---

(٥٤) نص ١٢، a ، c, e؛ ١٣ b؛ ١٥، a-b في الجزء الخامس من هذا الكتاب. عن التعليل راجع ١٣، d في المرجع السابق. في هذا الصدد ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢-٦ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥٥) نص ١٢، b وd؛ ١٣ b. يبدو أن هذا يسري أيضاً على الصفات القرآنية، فالله موجود بوجوده (وجود؛ راجع نص ٣؛ ١٤ بالتعليق).

(٥٦) نص ١٢، f في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٥٧) نص ١٤-١٥ بالتعليق في المرجع السابق.

(٥٨) نص ١٢ g في المرجع السابق.

بأن الصفات متطابقة مع الذات، فالقول بذلك يفتح الباب على مصراعيه أمام التشبيه.[٥٩] سارع معتزلة البصرة في طرح السؤال عن العلاقة بين الصفات وبعضها في هذه الظروف، فنجد أبا هذيل يقبل بالقاعدة المذكورة.[٦٠] يبدو أن سليمان أهمل هذه المسألة، غير أنه أعمل فكره في قضية خاصة، وهي هل يمكن أن يقع تصادم بين قدرة الله المطلقة وبين عِلمه المطلق؟ بمعنى هل يمكن القول بأن لله القدرة على فعل شيء هو يعلم بأنه لن يفعله أبداً ؟ ينظر سليمان إلى هذه المسألة على اعتبارها ضرب من التفكير المنطقي، وعلى المرء أن يحترس من طرح مثل هذه الأسئلة العبثية. فلو علم المرء بأن الله لن يفعل شيئاً ما، سواء حصل له هذا العلم من خلال الوحي الذي أنزله على نبيه، أو حصل له بسبب أن العقل يأبى مثل هذا الفعل على الله، إذاً سيكون من العبث بعد ذلك طرح مثل هذا السؤال السابق. والعكس بالعكس، بمعنى لو أن الإنسان لا يعرف ذلك، فسيكون التساؤل مباحاً، ولكن ينبغي أن يحدث هذا في إطار محدودية العقل البشري، فالله الذي يعلم كل شيء، يعلم في كل حالة إذا ما كان سيفعل الشيء أم لا، لذلك يبيت طرح السؤال من قبيل العبث. ويصبح لطرح هذا السؤال معنى فقط في حالة إسقاط هذا السؤال على المستوى البشري، ثم يسحبه على أمر غير واقعي بسبب جهل بني البشر، ثم يجيب عليه بقوله، إنه سوف يكون لديه القدرة إذا علم بأنه سوف يفعله، وإنه سوف يعلمه لو أنه فعله بعد ذلك.[٦١] على ذلك يكون من المحقق أن الله بالنسبة لسليمان لا يملك القدرة على فعل شيء يتعارض مع علمه السرمدي؛ غير أنه لا يصح التعبير عن ذلك قولاً. اعتقد بعض أهل الاعتزال من أمثال مُردار أن الاستسلام إلى مجرى هذا النقاش، سوف يعني مبدئياً رفض استهلال الخصم.[٦٢] فقد ارتبط بهذا أيضاً السؤال عن هل أنه يجوز الكذب أو الظلم في حق الله؟ وهذا السؤال أيضاً عالجه سليمان ورد عليه بالمنطق الأول نفسه، غير أنه يمكن

---

(٥٩) هكذا أيضاً في تفسير القرآن المنحول لزيد بن علي، والذي يُنسب إلى خالد الواسطي (راجع مادلونج Madelung، *قاسم Qasim* ٥٨ و٦٥). وليست لدينا معلومات عن موقف سليمان من بقية التشبيهيين، ويبدو أنه كان يتجاهلهم.

(٦٠) راجع ج- ٣-٢-١-٣-٤-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ بوجه عام أيضاً Oriens ١٨-١٩/ ١٩٦٥- ١١٧/٦.

(٦١) نص ٣؛ ١٨، d-m في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ أيضاً فان أريندونك van Arendonk ٨٣.

(٦٢) راجع ١-٤-٣-٢-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

الافتراض بأن المصادر التي أوردت هذا قالت بذلك من قبيل حصر القضايا في نطاق معين.[٦٣]

أما «صفات الله الفعلية» فيبدو أن سليمان قد فهمها فهماً تقابلياً، فهي عنده لا تتجلى على نحو ردود فعل لله على أفعال العباد، وإنما يشابه رأيه رأي المتصوفة المتمثل لديهم فيما بعد في «*الجمال والجلال*»،[٦٤] بالأحرى في جانبي الذات الإلهية. في الحقيقة أن هذه الصفات تُشَكِّل عند سليمان وِحدة وَاحدة، فتتطابق مثلاً صفة غضب الله على الكفار مع صفة رضاه بعقابهم، فإرادة الله لفعل شيء ما تعني عدم إرادته لفعل العكس.[٦٥] ويبدو أن الناس فيما بعد قد نبَّهوا سليمان أو ربما نبَّهوا تلاميذه إلى أنه يبات حتماً كذلك مطابقة صفة غضب الله على الكفار مع صفة رضاه عن المؤمنين؛ غير أن سليمان لم يقر بتحويل الاختصاصات على هذا النحو، إذ يبدو أنه كان يؤمن بأن هذه الصفات مرتبطة بما خُصصت له منذ الأزل ومن خلال معرفة الله المسبقة.[٦٦] ويبدو كذلك أن سليمان لم يصرح بشيء فيما يتعلق بأفعال الله الأخرى، التي سرعان ما أصبحت بالنسبة للمعتزلة بمثابة مُعضلة، مثل صفة الخلق، وربما يرجع سبب عدم تصريحه هذا إلى إيمانه بأن صفة الخلق متضمنة في صفة الإرادة. من المؤكد أيضاً أن سليمان لم يتحدث صراحةً عن ما يُطلق عليها اسم «صفات الأفعال»، وعلى الرغم من أن الأشعري يستخدم في سياق الحديث عنه مصطلحا «*صفات النفس*» و«*صفات الذات*»، إلا أن صفات النفس تضاد صفات الذات، وربما أن الحديث عن هذين النوعين من الصفات لا يعدو كونه من قبيل الإقحام على نظريته.[٦٧]

تتجلى ميزة هذا النموذج الذي أوجده سليمان في أنه قد أعفاه من القول بأن الله قد أراد ذنوب العباد. فقد كان سليمان يرى بأن الله لا يريد إلا الخير، وعلى ذلك فهو راضٍ بهذا الخير، أما الذنوب فلم يردها أبداً.[٦٨] هذا يدل على أن سليمان كان

---

(٦٣) نص ١٨، a-c في الجزء الخامس من هذا الكتاب. يدور الأمر طبعاً حول تعارض صفتين أزليتين أخريين، وهما صفتا القدرة المطلقة والعدل.

(٦٤) في ذلك راجع ماير Meier، *فوائح الجمال [و فواتح الجلال] Fawa'h al-gamal* ٧٩ – ٨١.

(٦٥) نص ١٢ h-i في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٦٦) المرجع السابق k؛ في ذلك راجع فان أريندونك van Arendonk ٨٢. في تفسير ذلك مادلونج Madelung، *قاسم Qasim* ٦٥.

(٦٧) نص ٣؛ ١٢ e بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٦٨) المرجع السابق h؛ في ذلك أيضاً مادلونج Madelung ٦٤.

مرجئاً، لكنه لم يكن جبرياً، وهذا ما يؤكد عليه من خلال شرحه للقضية على مستوى الإنسان. إن الاستطاعة على الفعل لا تكون إلا أثناء الشروع فقط. إلا أن القدرة على الفعل لم تُخلق في لحظة الفعل فحسب، بل هي موجودة قبل ذلك، فاستحقاق هذه القدرة يقع فقط أثناء الفعل وأثناء القيام به.(٦٩) في الحقيقة فإن من السمات اللصيقة بالإنسان هي قدرته على الفعل طالما أنه ما زال قادراً على فعله، فهذه القدرة بعض من جسده، ومجاورة له كمجاورة لون جلده؛ غير أن هذه القدرة لا تتجلى على السطح على نحو تجلي البشرة، وإنما تمتزج معه، على نحو تمازج الزيت، أي أنه لا سبيل لأن ينفك أحدهما عن الآخر.(٧٠)

هناك مُعْضِلة تثيرها عبارة ترد عند الأشعري (مقالات ٥٨٦، من ٧ إلى ١٠)، يقول الأشعري: «وحكى بعض من يخبر عن المقالات أن قائلاً من أصحاب الحديث قال ما كان علما من علم الله سبحانه في القرآن(٧١) فلا نقول مخلوق ولا نقول غير الله وما كان فيه من أمر ونهى فهو مخلوق وحكاه هذا الحاكي عن سليمان بن جرير وهو غلط عندي.» ونسب هذا الرأي لسليمان بن جرير مؤيد عند مادلونج Madelung (قاسم Qasim ٦٥ - ٦٦) وألارد Allard (الصفات المقدسة Attribut divins ١٤٨)، وهذا الرأي معلل عند مادلونج من خلال أنه متناسب جداً مع بقية التعاليم التي جاء بها سليمان. بذلك يريد مادلونج إبطال الاستنتاج النهائي الذي توصل إليه الأشعري، أما (ألارد) فلا يتعرض لهذا الاستنتاج أصلاً. وأنا أيضاً لا اعتبر هذه النقطة بمثابة النقطة الحاسمة، فيبدو لي أن سليمان ليس هو صاحب هذا الكلام المقتبس عند الأشعري، وإنما هو مخبر عنه.(٧٢) فسليمان لا يمكن اعتباره على أية حال محدثاً تُروى عنه هذه العقيدة. ونلاحظ أن الأشعري في الموضع السابق مباشرة للموضع المقتبس هنا يتحدث

---

(٦٩) نص ٣؛ ١٩، a-c في الجزء الخامس من هذا الكتاب، وهو الموضوع الذي يتناوله ابن حزم على نحو مبسط (فصل) ٣؛ ٢٢، ١١ وقبل ذلك الموضع، والتي تقول بأن الإنسان لديه الاستطاعة فقط أثناء قيامه بالفعل.

(٧٠) نص ١٩، d [في الجزء الخامس من هذا الكتاب] طبقاً لكتاب من كتب سليمان تَسنَّى للأشعري الاطلاع عليه؛ كذلك نص ٢٠ [في المرجع السابق]. في ذلك أيضاً فان أريندونك van Arendonk ٨٤.

(٧١) يُقصد بذلك كما هو واضح من التعارض بين «المُبَاحَات والمحظورات» الأخبار عن أحداث الماضي والمستقبل التي لا يعلمها الإنسان.

(٧٢) راجع ترجمة مادلونج Madelung وألارد Allard وبرنتجيس Brentjes، *تعاليم الإمامية Immamatslehren* ١٥.

عن ابن الماجَشون (٥٨٦، ٥ - ٦)، وربما أن ابن الماجشون هو صاحب هذا الكلام (عنه راجع ٤-١-٢-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

هناك خطأ آخر ارتكبه شتروتمان Strothmann؛ حيث يذكر ضمن مجلة «الإسلام» (Der Islam) اعتماداً على جريفني Griffini رد على *مَنْ زعم أن القرآن قد ذهب بعضه*، وهو الرد الذي كان قد وجهه الهادي إلى الحق ضد سليمان بن جرير (*مسألة الرد على ابن جرير*). فبالمقارنة مع «*مجموعة الفاخرة*» نلحظ أن في ذلك خلط بين كتابين مختلفين. أولهما وارد في صفحة ٢٣٩ - ٢٤١، وليس له أدنى علاقة بسليمان بن جرير (قارن كذلك سزكين، تاريخ التراث العربي ١/ ٥٦٤ رقم ٢)؛ أما الثاني فلا يعدو كونه النقض الذي أوردناه فيما سلف وقد نال من عقيدة سليمان بن جرير فيما يخص رضا الله.

برهن سليمان أيضاً على استقلاليته أيضاً في المسائل الفقهية، ويتسنى لنا هنا افتراض أنه لم يقبل ببعض شعائر الروافض مثل تحريم *المسح على الخُفَّين* أو تحريم أكل الحوت. كذلك فقد كانت له فتاويه الخاصة، ذلك إذا سلمنا الرواية المعزولة التي يوردها السَّكسَكي.(٧٣) فيُذكر عنه تحريمه لأكل لحم البحر عامةً،(٧٤) وكذلك لحم الأرانب.(٧٥) ويُروى عنه أيضاً إباحته للجمع بين أكثر من أربع زوجات،(٧٦) وإباحته كذلك إعارة الإماء لغرض الجماع، أما الطلاق فكان لا يرى بوقوعه إلا إذا تم في

---

(٧٣) برهان ٤٢، ١٠ - ١٢؛ اسمه هناك مذكور على نحو الخطأ: «جرير بن سليمان الرقي».

(٧٤) ربما المقصود هنا هو *الحوت*، هذا النوع من السمك الذي يُحرم أكله فحسب.

(٧٥) تحريم أكل لحم الأرانب موجود في الكوفة قبل زمن سليمان بن جرير، فيُذكر القول به كذلك عند الشَّعبي. وكان أهل السنة يرون في ذلك تشبهاً باليهود (ابن تيمية، *منهاج السُنَّة* ١؛ ٢؛ ٢٠، ١٠ و١٦، ٤ - ٥؛ في ذلك راجع أيضاً سفر التثنية٧، ١٤ [و لا تأكلوا ... الجمل والأرنب ... فهي نجسة لكم.]). وهذا الأمر كان شائعاً وذائعاً في أوساط الإمامية (راجع مثلاً شريف المرتضى، *رسائل* ١؛ ٢٩٣، - ٥ - ٧؛ ابن حمزة، *الوسيلة إلى نيل الفضيلة* ٧٥، ٤ و٧٧، - ٦؛ الحُر العاملي، *وسائل الشيعة* ١٦؛ ٣١٩ رقم ٢٠ - ٢١؛ هناك استشهادات أخرى صدرت حديثاً عند كوك Cook ضمن JSAI ٧/ ١٩٨٦/ ٢٣٢ - ٢٣٤). كانوا يرون أيضاً أن تحريم أكل لحم الأرانب يعود إلى أنها تحيض (راجع القصة عند ابن بطوطة ٢؛ ٣٥٣، ٣ - ٥. SANGUINETTI/ ترجمة Gibb ٢؛ ٤٦٨). على الرغم من ذلك نجد أن كثيرين من فقهاء الإمامية يتورعون من الاقتراب من هذا الموضوع، فلا يوجد تفسير واضح لهذه العادة. بوجه عام في هذا الموضوع راجع موللر K. Müller، ما يحمل اسم «الفرق الإسلامية» Pseudo-islamische Sektengebilde ٣٣١ - ٣٣٣، وباور J. B. Bauer ضمن RAC ١٣؛ ٦٦٢ - ٦٦٤.

(٧٦) يروي ابن حزم أن الإمامية يرون بحل الزواج من تسع نساء، وربما يرجع هذا لما فعله النبي (فصل ٤؛ ١٨٢، - ٧ - ٨).

حضور شاهدين. وكان يرى بأن الحاج الذي يريد أن يتحلل من إحرامه، فعليه أن يحلق كل شعر جسده استغفاراً، بما في ذلك شعر اللحية، ومن قدّم أضحية، فعليه أن يقدمها من كل شعر جسده.

يؤكد السكسكي على أنه في مكة كان هناك قاضياً يطبق هذه الفتاوى في الواقع، وهذا يوضح التأثير الواسع الذي كانت عليه آثار سليمان بن جرير. وما النقد الذي وجهه له الهادي إلى الحق إلا دليل على هذا التأثير الواسع، فقد وجه له هذا النقد لأنه في بلاد اليمن نفسها كان هناك من يؤمن بتعاليم سليمان بن جرير. ولا نعلم من المصادر اليمنية إلا اسم شخص واحد يُعرف عنه أنه كان من تلاميذ سليمان بن جرير، نقصد به:

عمرو بن الهيثم

يبدو أنه كان من الدعاة إلى عبد الله بن موسى، ابن شقيق النفس الزكية، الذي يُذكر أنه كان دائماً يلتزم العزلة، ويبدو أنه طعن في السن، وتُوفي سنة ٢٤٧هـ/ ٨٦١م.[٧٧] كان عمرو بن الهيثم يقول بخلق القرآن، على الرغم من ذلك يُروى عنه ذمه لابن أبي داود بسبب *المحنة*.[٧٨] على ذلك لا يمكن القول بوفاته قبل سنة ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م. ينبغي ألا نخلط بين عمرو بن الهيثم هذا وبين المحدث أبي القطان عمرو بن الهيثم البصري، الذي تُوفي سنة ١٩٨هـ/ ٨١٤م، والذي يُعد ضمن القدرية.[٧٩] وهذه المعلومات تسهم أيضاً في التأكيد على أن سليمان بن جرير ينتمي أيضاً إلى النصف الأخير من القرن الثاني الهجري، ويبدو أنه كان أصغر سناً من هشام بن الحكم.[٨٠]

---

(٧٧) عن الأخير راجع أبو الفرج (مقاتل) فهرست، ومادلونج Madelung، *قاسم Qasim* ٧٥، والفهرست.

(٧٨) ابن الوزير (ترجيح أساليب القرآن) ٢٨، ٣ - ٥؛ حديثاً راجع أيضاً مادلونج Madelung ضمن العدد التذكاري Löfgren ٤٢.

(٧٩) راجع ٢-٢-٢-١-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨٠) نؤكد هنا على عدم صحة نسب الرواية التي يوردها مرتضى في *الأمالي* (١، ١٨٠، ١٠ - ١٢)، والتي تروي أنه تقابل مع أبي هذيل في سامراء، حيث أن مدينة سامراء لم تنشأ قبل عام ٢٢٣هـ/ ٨٣٨م؛ هذا الزمن لا يتناسب أيضاً مع الزمن الذي عاش فيه أبو هذيل نفسه (راجع ج-٣-٢-١-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب).

٢-٤-٣-٢ غُلاة الشيعة [المتأثرون بالأديان المغايرة للإسلام]

ربما أن هناك سبب آخر لتصنيف سليمان بن جرير انطلاقاً من نظريته السياسية في مقدمة العقلانية السديدة الموجهة ضد رافضة الكوفة، ونقصد به السبب الراجع إلى أن هؤلاء الرافضة كان لهم أتباعهم حتى في مدينة الرقة ذاتها. ويُذكر أنه مع بدايات القرن الثاني الهجري كان هناك بعض «الفتَّاكين» الذين عاثوا في مدينة الرقة فساداً، وكان هؤلاء يغطون على صراخ ضحاياهم بنباح الكلاب أو بإحداث بعض الضجيج.[١] وفي الزمن نفسه الذي عاش فيه سليمان بن جرير كان هناك رجل آخر يُدعى:

أبو سليمان داود بن كَثير بن أبي خالدة الرقي الكوفي

كان يقوم بإلقاء دروس في جامع الرقة.[٢] وداود هذا هو من موالي بني أسد، تذكر عنه المصادر الإمامية أنه من «أعمدة» الشيعة، ويعني هذا أنه من غُلاتهم.[٣] يُنعت داود بن كثير في كتاب «*الهَفت والأظلَّة*» على اعتباره من نُقال التعاليم الباطنية؛[٤] ذلك لأنه لم يكن يهاب القيام بتفاسير مجازية للقرآن.[٥] علاوة على ذلك فقد كان واحداً من هؤلاء الذين كانوا يفسرون بعض أركان الإسلام الواردة في القرآن ، مثل الصلاة والزكاة وغيرهما ، برجوع خفي إلى الأئمة.[٦] يذكر داود أنه سمع ذلك التفسير من جعفر الصادق، وكان يشرح ذلك في إطار قصص وحكايات أسطورية.[٧] يعتمد دواد على جعفر الصادق كذلك في إدعائه أن أرواح الأئمة تجتمع مع أرواح الأنبياء

---

(١) الجاحظ (الحيوان) ٢؛ ٢٦٥، ٨ وقبل ذلك.

(٢) ابن حزم (جمهرة) ٣٠٢، ٥ - ٦؛ في هذا الصدد ج-١-٤- ٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٣) النجاشي ١١٢، - ٧ - ٩؛ الطوسي (فهرست) ١٣١ - ١٣٣ رقم ٢٨١ (بتعليق علم الهدى)؛ الأردبيلي ١؛ ٣٠٧ - ٣٠٩. أما لدى سير أهل السنة، بقدر مهرفتهم له، فكان يُتبع بنعت *المجهول* (ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل* ١؛ ٢؛ ٤٢٣ رقم ١٩٢٨ ؛ *تهذيب التهذيب* ٣؛ ١٩٩ رقم ٣٨٠).

(٤) هفت ٢٨، ٣، تامر/٣٧، - ٥ « *غالب* ».

(٥) بحار ٢٦؛ ٢٧٧ - ٢٧٨ رقم ١٩.

(٦) المرجع السابق ٣٠٣ رقم ١٤؛ راجع أيضاً ٣٠٩ رقم ١٢.

(٧) هكذا في أكثر من موضع في كتاب «*بِحَار الأنوار*»، لا سيما في الجزء ٩٧ (٩٨ رقم ١١٤؛ ١٠٠ رقم ١١٩ - ١٢٠؛ ١٠٤ رقم ١٢٩؛ ١١١ - ١١٣ رقم ١٤٩؛ ١٣٨، - ٦ - ٨؛ ١٥٩ رقم ٢٧٧)؛ أيضاً ١٠٩، ٣٤٠ - ٣٤١ رقم ٧.

تحت عرش الله في كل ليلة من ليالي الجمعة،[٨] وفي ادعائه كذلك بأن محمد وعلي والأئمة كانوا أول من أجاب قائلاً «*بلى*» رداً على الله عندما سأل ذرية آدم قبل الخلق بقوله «*ألست بربكم؟*».[٩] غير أن الناس لم يهتموا بسيرة داود بن كثير نظراً لأنه كان يذهب بين الحين والآخر إلى الكوفة، وسرعان ما قل قدره على اعتباره من الشخصيات الرائدة، وتسبب ذلك فيما بعد في عدم وجود صورة مجملة واضحة عنه. يُذكر عن داود كذلك أنه تلقى رسالة من علي الرضا، ذلك عندما كان يقبع في الحبس.[١٠] يتمخض عنه هذه المعلومة الافتراض بأنه لم يُتوف إلا قبل بداية القرن الثالث الهجري بقليل. بذلك فيُفترض أيضاً أن العمر قد امتد به على نحو فائق، خاصة إذا علمنا أنه روى كذلك عن محمد الباقر.[١١] غير أن المرء قد اجتهد في حل هذه المعضلة، حيث قال بأن صلته بعلي الرضا قد بدأت بالفعل قبل رحلته للمأمون إلى مدينة مرو [في تركمانستان]. ويُروى أن موسى الكاظم قد أعلم داود بأن عَلي [بن أبي طالب] هو خليفته، وكان داود في ذلك الوقت طاعناً في السن.[١٢]

غير أن الأمر يبدو أكثر تعقيداً، فيبدو أنه لا يُذكر عن داود بن كثير روايته عن موسى الكاظم. وقد كان داود من الشيعة السبعية[+]، فيُروى أنه أشار عند علي الرضا إلى نبوءة محمد الباقر بأن الإمام السابع سوف يكون «*القائم*»؛ غير أنه يُذكر أن داود نصح محمد الباقر أن يضيف إلى نبوءته تعبير «*إن شاء الله*».[١٣] في هذا السياق ذاته يتسنى أيضاً ذكر ما أكد عليه جعفر الصادق حينما قال بأن داود بالنسبة له بمثابة مِقداد بن الأسود بالنسبة للنبي.[١٤] ومن المعروف أن مِقداد كان من أقرب المقربين لعلي بن أبي طالب،[١٥] أما بالنسبة للنبي فقد كان المسؤول عن تحديد الخليفة الشرعي له.

---

(٨) المرجع السابق ٢٦؛ ٩٦ - ٩٧ رقم ١٢.

(٩) المرجع السابق ١٥؛ ١٦ رقم ٢٢.

(١٠) بحار ٩٩؛ ٢٦٩ رقم ١٢.

(١١) الكشي ٤٠٨، ٢ - ٣.

(١٢) بحار ٩٩؛ ٢٣ - ٢٤ رقم ٧٠٠.

(+) تؤمن الشيعة السبعية أن إسماعيل بن جعفر أو محمد إسماعيل المكتوم هو الإمام السابع والأخير من آل البيت. انظر *الملل والنحل*، الشهرستاني ١٥٣. (مراجعة الترجمة)

(١٣) الكشي ٣٧٣ رقم ٧٠٠.

(١٤) المرجع السابق ٤٠٢ رقم ٧٥٠ - ٧٥١؛ ٤٠٧ - ٤٠٨ رقم ٧٦٥ - ٧٦٦.

(١٥) عنه راجع هالم Halm، *الغنوصية Gnosis/* هامش ٢٧٨ والفهرست؛ حديثاً أيضاً جونبول Juynboll ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam, New Edition ٧؛ ٣٢ - ٣٣ تحت *المِقداد بن عمرو al-Miqdad b. 'Amr*.

وعلى هذا يكون داود بن كثير عند جعفر الصادق ، الإمام السادس ، مستعداً لتحديد الخلافة السبعية. بالتأكيد لم يكن موسى الكاظم المرشح لذلك، فمن المعروف أن الناس خارج الكوفة قد التفوا حوله شيئاً فشيئاً فيما بعد.[١٦] يذكر النجاشي أن داود هو مؤلف كتاب «*الإهلِيلِجَة*»،[١٧] غير أنه من المعروف أن هذا الكتاب يُنسب فيما عدا هذا الموضع عند النجاشي لمفضل الجُعفي، الذي يُروى أن جعفر الصادق هو الذي أملاه عليه.[١٨] يظهر محتوى الكتاب في شكل تقليدي تماماً؛ حيث يظهر الإمام وهو يتحاور مع طبيب هندي، الذي يحطم شجرة الإهليلج [= الهليلج] لكي يصنع من مكوناتها دواءً، وهو يستعين بذلك كنقطة انطلاق لزعزعة عقيدته بخلود العالم. غير أن هذا لا وجود له إلا في الصياغة المتشددة لها في التراث الإمامي.[١٩] كانت كلمة «إهليلج» ما تزال من الكلمات المفعمة بالأسرار عند الدروز آنذاك.[٢٠] ويمكن هنا افتراض وجود روايات أخرى لهذه القصة، على الأقل فهناك كتاب آخرون ذُكر عنهم تأليفهم لكتاب يحمل هذا العنوان.[٢١]

حفظ لنا ابن أبي عُمير في بغداد كتابات داود بن كثير في المسائل الفقهية، وقد أخذها ابن أبي عمير عن حسن بن محبوب، الذي يُروى عنه اهتمامه أيضاً بآراء علي بن رِئاب الفقهية.[٢٢] يقودنا ذلك إلى عصر هارون الرشيد،[٢٣] ففي ذلك الوقت كان

---

(١٦) هل أن المقصود هنا هو «إسماعيل»؟ ففي التراث ذي الوجهة الإمامية يُروى أن داود بن كثير كان أول من أشهدهم جعفر الصادق على موت إسماعيل، وكان ذلك في حضور ثلاثين شخصاً (النعماني، غيبة ٣٢٧ - ٣٢٨ رقم ٨/ ٢؛ ٢٢٧؛ ١٤ - ١٦).

(١٧) ١١٢، السطر الأخير؛ بجانب العمل المعروف باسم «*كتاب المزار*».

(١٨) راجع هالم Halm ضمن Der Islam ٥٥/١٩٧٨/ ٢٢٢ - ٢٢٣.

(١٩) بحار ٣؛ ١٥٢ - ١٥٤. عن الاستخدام الطبي لشجر الإهليلج راجع أولمان Ullmann ضمن WO ٩/١٩٧٧/١٠٨ و*Rufus von Ephesos über die Gelbsucht* ٨٤.

(٢٠) بيترمان Petermann، *Reisen* ١٤٥.

(٢١) رجوعاً إلى النجاشي ١٩، - ٤ - ٥ على سبيل المثال إسماعيل بن مهران السكوني، وهو ابن شقيق البيزنطي (عنه راجع ٢-١-٣-٣-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب)، أو حمدان بن المُعافة الصبيحي (هالم Halm ضمن Der Islam ٥٨/ ١٩٨١/ ٨١ - ٨٢). أول من يُفترض أنه صاحب النص الأول هو محمد بن اللَّيث، وهو أحد كَتَبَة البرامكة (راجع ج-١-٢-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب).

(٢٢) الطوسي (فهرست) ١٣٣، ١ - ٢؛ في ذلك أيضاً ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢-٩ و ٢-١-٣-٣-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٣) المرجع السابق.

داود يلقي دروساً في جامع الرقة، على ذلك يُفترض أنه كان أكبر سناً من سليمان بن جرير. كذلك يُذكر عن المُقدَسي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي أنه رأى بأن غالبية سكان الرقة كانوا متشيعين.[٢٤]

---

(٢٤) *أحسن التقاسيم [في معرفة الأقاليم*، المقدسي البشاري] ٣٢٣، ١٦.

٣- إيران

٣-٠ ملاحظات تمهيديّة عامة

لم تكن بلاد الشام ولا بلاد العراق بالنسبة للعرب القادمين من الجزيرة العربية على قدر الغرابة التي كانت عليها بلاد الفرس بالنسبة لهم، فلم تكن تربط بينهم وبين أهل فارس أية قرابة، كذلك فكانوا يجهلون لغتهم. علاوة على ذلك فقد كانت العقائد التي صادفوها هناك مختلفة عن تلك التي أتى بها القرآن، وهكذا وقع هناك لقاء لأول مرة بينهم وبين وثنيين حقيقيين على غرار الوثنيين الذين كانوا في مكة قديماً. كان لكثير من العرب المهاجرين إلى هناك إقطاعيات كبيرة استطاعوا تملكها بعد غزو الدولة الساسانية؛ غير أن هؤلاء العرب كان يطمئنون أكثر للعيش في المدن.[١] وكان الخوارج هم وحدهم الذين يعيشون في الأرياف، نظراً لأنهم لم يكن مرغوباً فيهم في المدن، حيث استطاعوا الانخراط في المجتمع الريفي، تساعدهم في ذلك نظرية العدالة والمساواة التي كانوا يتبنونها. كان لهؤلاء الخوارج حضور كبير، لا سيما في نواحٍ مختلفة من هذه المنطقة، حيث كانوا قد وصلوا إلى هذه المنطقة منذ العصر الأموي بسبب الشتات الواسع الذي وقع لهم جراء الغزوات التي كانت تشنها عليهم السلطات في الخلافة الأموية. اختلف الخوارج هنا عنهم في العراق والحجاز ليس في مسألة قيامهم بالتمرّد العابر فحسب، بل أيضاً في أن الأمور قد استتبت لهم في هذه الناحية؛ حيث تعدوا كونهم خطر سياسي إلى كونهم عامل يسهم في الحياة الدينية العامة.

يبيت من الصعب الحكم على كل ظاهرة دينية على حدها، وينطبق نفس الشيء على تطور هذه الظواهر بوجه عام، ذلك نظراً لقلة المصادر مقارنةً بالمدن والمناطق

(١) راجع ٣-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

التي عالجناها سابقاً، ولا تُستثنى من ذلك حتى المدن، التي أصبح من العسير تكوين تصور ثابت ومتزن عنها. ونظراً لأن عدد المسلمين كان يشكل غالباً أقلية هناك، فقد كان للتأثيرات المحلية ثقل كبير؛ حيث أن إيران كانت في بواكير العصر الإسلامي بمثابة بلد يتصف بالتوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة.(٢) لقد أدى الدور القوي الذي تمتع به الخوارج بجانب سيادة الأحناف في الفقه وبجانب السياق المحيط إلى تأخر الزمن الذي بدأ فيه علم الحديث يتطور هناك.(٣) فمسألة من هو أحق بالخلافة التي لم تجد لها حلاً في بلاد الشام انطلاقاً من القرآن، وأدت بسبب ذلك إلى اللجوء إلى الأحاديث سواءً في بلاد الشام وبلاد العراق، ولم يكن لها أي صدى في إيران. على كلٍ فلم تنقطع التأثيرات التي كانت تَقدُم من مركز الخلافة، نظراً للجنود العرب الذين أتى بهم الولاة معهم إلى إيران، علاوةً على ذلك فقد كان للسكان المحليين علاقات بمركز الخلافة. فمثلاً رأى الأحناف في إيران المكان المناسب لنشر فقههم، ومع مرور الزمن قام أيضاً العلماء المحليون بالارتحال إلى هناك، فكانوا في ذلك مثل أقرانهم في الأندلس، ممن لم يكتفوا بكم المعرفة المتوفر في تراثهم الإقليمي. اختلفت التأثيرات في هذه المنطقة الشاسعة الممتدة من أذربيجان إلى ما وراء النهر اختلافاً كبيراً. وأفضل المعلومات التي بين أيدينا في هذا الخصوص هي تلك التي تتعلق بشرق إيران، ويرجع السبب في ذلك إلى أن ثمة تمرّد عباسي قام هناك، ومنذ ذلك الحين كان لأهل خراسان سلطة في العراق. فمن خلال الرغبة التي أوجدها المؤرخون البغداديون للتعرف على أهل خراسان أصبح لدينا معلومات عن الأحداث التي وقعت في هذه المنطقة، في حين أننا نجهل معلومات كثيرة عن الأحداث التي وقعت في المناطق الأخرى.

---

(٢) نشير مثلاً هنا إلى حركات الفرق الإيرانية، التي حامت حولها تفسيرات مختلفة جاءت بها الأبحاث التي تلت أطروحة الدكتوراه التي قام بها ساديجي Gh. H. Sadighi (Le mouvements religieux iraniens au IIe et IIIe siècle de l'Hègire باريس ١٩٣٨) (آخر هذه الأبحاث ما كتبه سكارسيا-أمورتي Scarcia-Amoretti ضمن CHI ٤، ٤٨١ - ٤٨٣ وكذلك دانيال E. L. Daniel، *التاريخ السياسي والاجتماعي في خراسان Political and Social History of Khurasan* ١٢٥ - ١٢٧). وهناك عرض جيد للذوبان السريع الذي حدث للسكان العرب هناك، وهذا العرض قام به فلهاوزن Wellhausen (*الإمبراطورية العربية Arab. Reich* ٣٠٦ - ٣٠٨).

(٣) بالنسبة لخراسان فقد أثبت ذلك راينرت Reinert، *توكُّل Tawakkul* ٢٤٦؛ راجع من ناحية أخرى قائمة كتب الحديث التي ليس لها وجود إلا في إيران، والتي أوردها الحكيم النيسابوري (*معرفة علوم الحديث*) ١٦٤، ٢ - ٤.

٣- ١ شرق إيران

القوات التي غزت الشرق الإيراني كانت قادمة من معسكر الجيوش العربية في البصرة. حينئذ لم تكن البصرة قد أصبح لها سمة دينية خاصة. كانت المرجئة بمثابة الحركة التي ألقت بظلالها على تلك المنطقة الإيرانية، فقد حل الفكر الإرجائي بالمنطقة حتى قبل وصول تلاميذ أبي حنيفة إليها. وكما كان الحال عليه في الكوفة فإن المرجئة هنا أيضاً كان لهم موقفهم الخاص تجاه تيارات التشبيه التي كانت موجودة. غير أن هذه الاتجاهات لم تكن مصطبغة بصبغة شيعية، ويبدو أن الحدود بين الاثنين لم تكن واضحة المعالم بعد. فمسألة تصور الذات الإلهية في صور كانت تختلف من مكان إلى آخر في بلاد ما وراء النهر. علماً بأن الزرادشتية لم يكن لها جذور قوية في هذا المنطقة؛ إذ إنها كانت تنافس البوذية التي كانت تنتشر معابدها في كل الأرجاء، وأبرز مثال على هذه المعابد هو دير نوبهار في مدينة بلخ [في أفغانستان].(١) علاوة على ذلك فكان يوجد هناك العديد من المانوية وغيرهم، فيبدو أن المكان تميز عن غيره من الأماكن الأخرى بوجود نوع من التسامح مع الآخر.(٢)

لذلك لم يصطدم الدين الجديد بمعارضة مبدئية، فالبوذيون لم يبدو لهم الفرق كبيراً بين هذا الدين وبين المسيحية واليهودية، فكانوا يرون سادة الحدود القدماء سواء بسواء مع *المقاتلين* الجدد، فالكل قد اجتمع على محاربة الأتراك.(٣) أما طبقات

---

(١) عن المعابد البوذية في وسط آسيا في بواكير العصر الإسلامي راجع بيلينكيج Belenickij، وسط آسيا Zentralasien/ ترجمة دورفر G. Doerfer ضمن Archaeologia mundi ١٣٦ - ١٣٨؛ عن مجموعة معابد فوندوكستان (أفغانستان حالياً) في القرن السابع والثامن الميلادي راجع ما أصدره حديثاً دوبري Dupree ضمن الموسوعة الإيرانية EIran ١؛ ٥٣٧ - ٥٣٨؛ عن المعابد في ترمِذ راجع ستافسكي Staviski، *Kušanskaja Baktrija* ، موسكو ١٩٧٧. بوجه عام راجع الموسوعة الإيرانية ٤؛ ٤٤٩٢ - ٤٤٩٣ تحت Buddhism؛ عن دور معبد نوبهار الريادي راجع الفرضية التي وضعها بوليت Bulliet ضمن Iran ١٤/ ١٩٧٦/ ١٤٠ - ١٤٢؛ عكس ذلك موجود عند روسل Russell ضمن Iran Nameh ١/ ١٩٨٣/ ٦٧٨، هامش ٢٠؛ تفاصيل أخرى ٣-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢) بلينكيج Belenickij ١٩٨؛ بالتفصيل بارتهورد Barthord، *Vorlesungen* ١٦ - ١٨ و٧٠ - ٧٢؛ حديثا إميريك Emmerick ضمن كامبريدج تاريخ إيران = CHI ٣؛ ٩٤٩ -٩٥١. لم يحدث إلا متأخراً أن تبنَّى أتراك وسط آسيا فكرة هدم تماثيل بوذا للبرهنة على نهايتهم، راجع دانكوف Dankoff ضمن JAOS ٩٥/ ١٩٧٥/ ٦٩ رجوعاً إلى للكاشغري.

(٣) هكذا عند دانيال Daniel، *خُراسان Khurasan* ١٧٣.

الفرس العليا فقد اعتنق كثير منهم الإسلام،[٤] ولم يكن كل واحد منهم يقدم على تعلم العربية، على هذا نشأت معضلة إباحة قراءة القرآن بالفارسية، وكان الأحناف هم الوحيدون الذين أجازوا هذا الأمر.

أنظر المراجع الخاصة في ذلك عند تبوي Tibawi ضمن MW ٥٢/ ١٩٦٢/ ٤ - ٥؛ برونشفيج Brunschvig ضمن Mélanges Massé ٥٤ - ٥٦ ورشتر-بيرنبورج Richter-Bernburg ضمن JAOS ٩٤/ ١٩٧٤/ ٦٣؛ بوجه عام راجع باريت Paret ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, Neu Edition ٥؛ ٤٢٩. ويُذكر أنه عندما صار الشافعية منافسين للأحناف هناك، فإنهم استغلوا هذه النقطة كنقطة خلاف، وقد عالج الشريف المرتضى هذا الاختلاف في كتابه «*مسائل ناصرية*» (نشره برنكيتون Princeton، ELS ٢٧٥١، تابع ١٧٦ b؛ تفصيلاً لدى الباقلاني (*نُكت الانتصار*) ٣٣٧ - ٣٣٩، والعرض الساخر للجويني عند ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٥ ؛ ١٨٠، ٨ - ٩، السطر الأخير. وهناك ترجمة فارسية للقرآن محفوظة في شيراز على شكل مخطوطة في منتهى الزخرفة والأبهة (تحقيق علي رواقي، طهران ٢٥٣٥/ ١٩٧٦). وهناك ترجمة أخرى يحتويها مؤلف «قرآني قدس» وهو مؤلف من مَشهد، وقد قام بتحقيقه الناشر نفسه في صورة طبق الأصل، وهي ترجمة يمكن أن تسهم في بحث تاريخ اللغة على نحو خاص (١-٢، طهران، ١٣٦٤-١٩٨٥)، راجع أيضاً لازارد Lazard، *La langue des plus anciens monuments* ١٢٢؛ راجع أيضاً الكتاب غير الكامل الذي يحوي نص سورة المائدة والذي يورد لها ترجمة مقابلة بالفارسية، وهو النص الذي قام بنشره أحمد علي رجائي مستعيناً في ذلك بمخطوطة ربما ترجع للقرن الخامس الهجري (طهران ١٣٥٠ - ١٩٧١).

كانت أول صراعات نشبت ذات طبيعة اجتماعية، حيث طالب معتنقو الإسلام الجدد بالحقوق نفسها. وقد لاقى هؤلاء مساندةً من قِبل المرجئة، فقد كان لدى هؤلاء الوعي الضروري لنقد السلطة، وذلك منذ تمرّد ابن الأشعث الذي كانت نهايته في شرق إيران.[٥] وعندما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة تسببت روحه الإصلاحية في

---

(٤) لقد حاول بوليت Bulliet البرهنة على نحو من الالتفاف على أن المناظرات بدأت في إيران في فترة مبكرة، راجع Conversion ٢٣؛ كذلك قارن جليك Th. Glick بين ذلك وبين ديانات أخرى، راجع «*الأندلس الإسلامية والمسيحية في بواكير العصر الوسيط*» *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* ٢٨٣.

(٥) عما تبع ذلك راجع بوجه عام ما صدر حديثاً لمادلونج Madelung، *Religious Trends* ١٣- ١٥؛ =

تشجيع الناس هناك لرفع شكوى ضد الجراح بن عبد الله، وهو الشخص نفسه الذي كانت قسوته سبباً فيما بعد في إراقة الدماء في أرمينيا.[٦] يُذكر أن عدد الجنود الذين خدموا في الجيش وصل إلى عشرين ألف، ولم يكن لهؤلاء عطاء ولا رواتب، وقد أُرغم العديد من الداخلين الجدد في الدين على مواصلة دفع الجزية. وكان أحد الموالي هو الذي أخبر عن هذا الوضع المزري؛ غير أنه مع مرور الزمن لم يعد يُعرف من كان هذا *المولى*، أهو أبو الصيداء صالح بن طريف الذَبي، أم أنه رجل كان يُدعى سعيد النحوي.[٧] علاوة على ذلك فيُروى عن رجل من العرب الأصليين، قام بمساندة الناس هناك، ويُقصد به أبو مِجلس لاحق بن حميد، وهو كوفي من السدوس، كان قد قدم إلى خُراسان بصحبة قتيبة بن مسلم، وقد وافته المنية في سنة غير معروفة، غير أنه يُفترض أن هذا حدث إبان ولاية ابن هبيرة على البلاد (١٠٢هـ/ ٧٢١م - ١٠٥هـ/ ٧٢٤م).[٨] يُذكر عن هذا الرجل العربي انتقاده اللاذع لسياسة الخراج، غير انه كان يرجع سبب انتقاده هذا إلى أن أموال الخراج لا تعود بالنفع على أهالي المنطقة. ويُروى عن عمر بن عبد العزيز أنه وعد بتغيير سياسة الخراج هنا، لكن حال الموت دون تنفيذه لوعده.[٩]

هذه القصص هي من قبيل النسج الأدبي،[١٠] ولا تبوح إلا بما كان يدور في خُلد الناس آنذاك. غير أن الناس كانوا مضطهدين بكل ما تحمله كلمة اضطهاد من معنى، فيُروى مثلاً عن مقتل شقيق من أشقاء سعيد النحوي ، وقد كان من المرجئة ، على يد أبي مسلم الخراساني بسبب سلوكه المعاند، وكان ذلك بعد مرور ٣٠ عاماً

= ســكــلادانــك B. Skladanek، *Doktryny i ruchy spoleczno-polityczne "Wieków Milenzenia"* (مخطوط .VII w - مخطوط .IX w) ١٥٥ - ١٥٧.

(٦) راجع ١-٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٧) الطبري ٢؛ ١٣٥٣، ١٥ - ١٦، ولا يعني نسبه «*النحوي*» هنا أنه كان يعمل في مجال اللغة، وإنما يرجع إلى بني نحو، وهم بطن من بطون أزد (السمعاني، *أنساب* ١٣؛ ٥٢، ٦ - ٨).

(٨) المرجع السابق ٢؛ ١٣٥٤، ١٢ - ١٤ و١٣٥٦، ٣ - ٤؛ عنه راجع خليفة (تاريخ) ٤٨٨، ١١ - ١٢؛ (طبقات) ٨٣١ رقم ٣١١٣، أيضاً ٤٩٩، رقم ١٧٠٨. يبدو أن عام الوفاة المذكور هناك ١٠٦ هـ تاريخ متأخر جداً. وهو تاريخ مبكر جداً بالنظر إلى خلافة عمر بن عبد العزيز، طبقاً لما ورد في *طبقات* ابن سعد ٨؛ ١؛ ١٥٧، ٢٠ - ٢٢.

(٩) الطبري ٢؛ ١٣٦٨، ١ - ٣.

(١٠) راجع الرواية المقابلة في ١-٢-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب، و ٢-٤-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

على هذه الأحداث.(١١) كذلك يُروى عن أبي الصيداء أنه سنة ١١٠هـ/ ٧٢٩م استطاع لمدة قصيرة الحصول على أحقية في بيت المال لصالح من هم في جواره، الذين يبدو أن أكثرهم كان من أهل[إقليم] الصغد [الذي يضم بخارى وسمرقند وغيرهما]. غير أن الأمور لم تستمر على ما يرام لفترة طويلة. وعندما أصبح لا مفر من وضع حد للمشكلة إلا بالقوة، فيُذكر أن ثابت قُطنة قام بمساندته، وكانت نتيجة ذلك إيداع الاثنين السجن في مدينة مرو.(١٢) لم يعلمنا أحد بالذنب الذي ارتكبه الاثنان إلا بعد مرور ستة أعوام، وقد جاء بخبر ذلك على نحو موجز جداً رجل يُدعى حارث بن سُريج. وقد كان من المرجئة أيضاً؛(١٣) غير أنه خالفهم فيما بعد مخالفة بعيدة، لدرجة أن بعض الناس الأكثر اعتدالاً مثل خالد النحوي شقيق سعيد النحوي كانوا يحتاطون منه.(١٤) يُذكر عن حارث بن سُريج أنه عَبَّر عن أمله في تحطيم أسوار دمشق، وأنه رفع الرايات السود التي أراد أن يعلن بها عن خلافة العدل وعن إعادة العمل بسنة النبي.(١٥) ويُروى أنه عندما بعث بعد عقد من الزمان باثنين برسالة إلى الخليفة يزيد الثالث ، الذي كان نفسه قد تمرّد ووعد الناس في خطبة تنصيبه بالقيام بإصلاحات،(١٦)، فإن هذين الشخصين أخذا معهما خطاب توصية من أبي حنيفة وجهها إلى أحد الموظفين الكبار في قصر الخلافة.(١٧) كان هذا الموظف الكبير، الذي يُذكر عنه قيامه بتكليف من حارث بن سُريج بإعلان برنامجه (سيرته) قبيل

---

(١١) راجع تحت ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) الطبري ٢؛ ١٥٠٧، ٨ - ١٠؛ في ذلك أيضاً فلوتين Vloten، *Recherches* ٢٣؛ فيلهاوزن Wellhausen، *الإمبراطورية العربية Arab. Reich* ٢٨٠ - ٢٨٢؛ جابريلي Gabrielli، *خلافة هشام Califfato di Hisham* ٤١ - ٤٢؛ مادلونج Madelung ضمن Der Islam ٦٥/ ١٩٨٢/ ٣٣؛ هاوتنج Hawting، *الأسرة الحاكمة الأولى في الإسلام First Dynasty of Islam* ٨٠ و٨٥ - ٨٧؛ أثيمينا Athamina ضمن Der Islam ٦٥/١٩٨٨/ ٢٧٣ - ٢٧٥؛ عن ثابت قطنة راجع ٢-١-١-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٣) الطبري ٢؛ ١٥٧٥، ١٠ - ١١ و١٥٧٦، ٩ في قصيدة لنصر بن سيار، راجع الترجمة عند فلوتين Vloten ضمن ZDMG ٤٥/ ١٨٩١/ ١٦٧ - ١٦٩.

(١٤) مادلونج Madelung المرجع السابق ٣٤.

(١٥) الطبري ٢؛ ١٩١٩، ٢ - ٤.

(١٦) راجع ١-٢-٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٧) الطبري ٢؛ ١٨٦٧، ٩ - ١١؛ عن حارث بن سُريج راجع كستر ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, Neu Edition ٣؛ ٢٢٣ - ٢٢٤؛ دانيال Daniel، *خُراسان Khurasan*، فهرست؛ حديثاً مادلونج Madelung، *Religious Trends* ١٧ - ١٩.

المعركة الحاسمة،[١٨] مرجئاً، لا يوجد نظير له فيما قام به من صبغ لهذه المنطقة بأسرها بطابع ديني خاص، إننا نقصد به أبا مُحرِز[١٩] الجهم بن صفوان [الترمذي].

٣-١-١ الجَهْمْ بن صفوان

لم يكن جهم بن صفوان إلا مولى من ضمن الموالي، مثله في ذلك مثل غيلان الدِمشقي وجعد بن درهم، إذ إنه لحق ببني راسب.[١] غير أنه قد تحرر تحرراً كبيراً بلغ به حد أنه استطاع في إحدى المنازعات أن يمثل فريق سيده ضد فريق نصر بن سَيار.[٢] أما مسألة أنه استطاع أن يقنع نده مقاتل بن حيان[٣] بخلع نصر وجعل الأمر شورى بين الناس، فليس حتماً أن تكون قد جلبت عليه عطفاً من قِبل الحاكم، فيُروى أنه أُودع السجن في عام ١٢٨هـ/ ٧٤٦م، ولم يجد ما يشفع عنه وينقذه من حكم الإعدام على الرغم ما يُروى عنه أنه أبرم عهد أمان مع سلم بن أحوز، وهو ابن رئيس شرطة نصر.[٤] يُنسب إلى جهم بن صفوان قيامه بأعمال أخرى سيئة، ففي أثناء المعركة كانت قوات حارث بن سُريج تحاول الانتصار على العدو بإقناعهم بحجج دينية وخلقية، وربما أنه خصص لذلك مجموعة متدربة ومتمرسة في ذلك.[٥] كان

---

(١٨) الطبري ٢؛ ١٩٨١، ٨ - ١٠؛ وقد قام الناس بنشر هذه الوثيقة في كل مكان (المرجع السابق ١٩٢٠، ١٩ - ٢١)؛ عن معنى كلمة «سِيرة» راجع ٤-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) عن كنيته راجع الطبري ٢؛ ١٩٢٤، السطر الأخير.

(١) المرجع السابق ٢؛ ١٩١٨، ٨ - ١٠.

(٢) المرجع السابق ١٩١٩، ١٥ - ١٧؛ أما حارث بن سُريج فقد كان عربياً أصيلاً (ابن حزم، *جمهرة* ٢٣١، ١٠ - ١١، الذي يتم ذكره على سبيل الخطأ «شُريح» بدلاً من «سُريج»).

(٣) عنه راجع ٣-١-٢-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) الطبري ٢؛ ١٩٢٤، ١٢ - ١٤؛ عن مهمة سلم بن أحوز انظر المرجع السابق ١٩١٨، ١٠- ١١، *وأخبار العباس* ٢٤٤، ٨. يدعي يزيد بن هارون أن حكم الإعدام نُفذ في أصفهان (ابن بطة، *الإبانة الكبرى*، الناشر دار الكتب؛ *عقائد* ١٨١، ٣١٥، ٥ - ٦)؛ غير أننا لا نصدق ذلك كثيراً نظراً لبعد أصفهان عن معقل التمرّد. هناك رواية أخرى تذكر أن جهم قد قتله سلم في المعركة وأنه دُفن في مدينة مرو (ابن منظور، *مختصر تاريخ دمشق* ٦؛ ٥١، ٣ - ٤). يدعي بُكير بن معروف ، الذي أصبح فيما بعد *قاضياً* على نيسابور، أنه رأي (في المعركة) كيف أن سلم قطع رأس جهم (راجع ٤-١-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب) (اللالكائي، *شرح أصول اعتقاد أهل السنة* ٣٨١ رقم ٦٣٨). عنه بإيجاز راجع الذهبي (تاريخ) ٥؛ ٥٦ - ٥٧؛ العمل الذي أعده خالد العسلي (*جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي*)، بغداد ١٩٦٥.

(٥) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢٢٤ b.

جهم بن صفوان *قاصاً*،[٦] ويُذكر عن مقاتل بن سليمان إقراره ببلاغته، وجاء هذا الإقرار على الرغم مما فعله فيه صفوان، إذ يُروى أنه نال من مكانة مقاتل القصصية في مدينة مرو.[٧] وقد اقتصر سليمان في نقده بأن قال عن جهم بن صفوان إنه ما درس أبداً على يد عالم وأنه ما أدَّى فريضة الحج.[٨]

كان المجتمع العراقي هو المخاطب بهذا الكلام، إذ يُراد به القول بأن جهم كان محلي الفكر. غير أننا في الحقيقة لا ندري هل أن هذه الفكرة قادمة من خُراسان، فالحوار الذي يُقال بأنه دار بينه وبين أبي حنيفة، منحول عليه،[٩] وتتبع ذلك أيضاً القصة التي تحكي عن أن زوجة جهم استطاعت أن تضع أبا حنيفة في حرج من خلال بعض ملاحظاتها الفقهية.[١٠] على العكس من ذلك فهناك نص وحيد متفرق من تأليف جهم، يوضح كيف أن جهم كان يشعر في الشرق وكأنه بين أهله، حيث يتحدث عن العلاقات الطيبة بين الفرس وبين الأتراك والبيزنطيين.[١١] يبدو أن جهم قد عاش فترة طويلة في مدينة ترمذ [شرق أوزبكستان]، حيث يروى أنها كانت أول مكان ينشر فيه تعاليمه، الذي امتد آثارها على أجيال لاحقة.[١٢] لا يبدو بعد ذلك من المهم معرفة هل أن جهم كان أصله من مدينة بلخ على نحو ما ادعى السمعاني.[١٣] ولا ندري ما الذي يقصد إليه رجل أندلسي مثل ابن حزم عندما يصر على أن ينسِب جهم بن صفوان *بالسمرقندي*.[١٤]

---

(٦) الطبري ٢؛ ١٩١٩، ١٧.

(٧) راجع ٣-١-٢-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨) *تاريخ بغداد* ١٣؛ ١٦٢، ٢-٣. هناك إعجاب كبير ببلاغته وراد عند إبراهيم بن طَهمان، راجع أبو داود (مسائل أحمد)، ٢٦٩، ١١ - ١٣ (لا ندري هل المقصود هنا بلاغته في اللغة العربية أم في لغة أخرى؟).

(٩) موفق بن أحمد (*مناقب أبي حنيفة*) ١؛ ١٤٥، ٥ - ٧؛ الكَردي (*مناقب*) ١؛ ١٨٦. كذلك هامش ٣٨٢ في الصفحات التالية.

(١٠) راجع ٢-١-١-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. غير أن رواية أخرى تذكر أنه كانت تتحاور مع زوجة مكي بن إبراهيم البلخي (الذهبي، *العلو للعلي الغفار* ٣١٨، ٥ - ٦)؛ غير أن المكي هذا لم يُتوفَ قبل ٢١٥هـ/ ٨٣٠م (طبقات ابن سعد ٧؛ ٢؛ ١٠٥، ١٠). - أما نسبة جهم إلى الكوفة فيقول بها الالكائي (شرح) ٣٨٠، ١١.

(١١) الجاحظ (مناقب الترك) ضمن رسائل ١؛ ٨١، ٣ - ٥.

(١٢) هكذا قال الكعبي طبقاً لما هو وارد عند العسكري (أوائل) ٢؛ ١٢٦، المقطع قبل قبل الأخير، أو السمعاني (أنساب) ٣؛ ٤٣٧، ٩؛ راجع أيضاً ٣-١-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٣) *أنساب*، الموضع السابق.

(١٤) *فِصَل* ٢؛ ١٢٩، المقطع قبل قبل الأخير؛ ٤؛ ٢٠٤، - ٦؛ ٥؛ ٥٦، ٣. هكذا أيضاً في *الميزان* رقم ١٥٨٤.

هناك أثر واحد يجدي اقتفاؤه في هذا الصدد، وهو الأثر الذي يقودنا إلى خُراسان. يذكر ابن حنبل أنه سمع من بعض *وُلد ساسان* ، أي من بعض الفرس، (عن استخدام هذا الاصطلاح راجع ج-٣-٣-٦ في الجزء الثالث من هذا الكتاب) أن جهم ينتمي إلى هذه الناحية (الخلال، مسند ٤٢٠، ٤ - ٦؛ راجع أيضاً كوك Cock، *Dogma* ١٥١). أما ذكر نسب جهم بالخَزري (ابن كثير، *بداية* ٩؛ ٣٥٠، ١٢، ربما أنه رجع في ذلك لابن عساكر)، فيبدو أنه ناجم عن خطأ في القراءة لكلمة «*الجزري*». يُذكر عنه رفضه للصفات الألوهية بالتنزيه عند جعد بن درهم؛ غير أن هذا الادعاء بالذات ربما يكون السبب في النظر إلى هذه الرواية المنسوبة لأحمد بن حنبل على اعتبارها ضمن المحاولات التي هدفت إلى وضع جعد مع جهم في ميزان واحد (في ذلك راجع ٢-٤-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب). وعلى كلٍ فإن ابن حنبل نفسه يذكر في كتابه «*الرد على الجهمية*» ما تُعهد على القول به، وهو أن جهم ينتمي أصلاً إلى ترمذ (٢٩، ٣ - ٥/ ترجمة سيل Seale ٩٧). غير أنه لا دليل أساساً على القول الذي يذكر بأن ترمذ كان المنفى الذي نُفي إليه جهم (ابن كثير، *بداية* ٩؛ ٣٥٠، ١٣)، ذلك لأنه يُروى أنه كان يعمل هناك ضمن موظفي الدولة، حيث يُذكر أنه كان يدير معبر النهر (البيهقي، *الأسماء والصفات* ٥٣٩، ١؛ الالكائي، *شرح* ٣٨٠، السطر الأخير؛ الذهبي، *علو* ١٩٣، ١٠؛ ابن قيم الجوزية، *اجتماع الجيوش* ١٠٧، ٧ - ٨)؛ يبدو أنه كان يراقب الحدود ويجبي الضرائب من التجار. ولا تعدو الحكاية التي ذكرها عنه ابن بطة ، *إبانة* ٩١، ١٠ - ١٢، والتي تَدَّعي بأنه ذهب لبلاد الشام بحثاً عن إله يعبده، كونها محض اختلاق.

يفضل الكُتاب الأوائل إلى ربط جهم بتراث المرجئة في الشرق، فمثلاً النوبختي يتحدث عن «مرجئة خُراسان»،[١٥] ويقوم في الموضع نفسه بإيراد قصة عن غيلانية العراق.[١٦] كذلك فإن ضرار بن عمرو يضع الغيلانية والجهمية في إناء واحد في هجومه على الاثنين في أحد كتبه.[١٧] يرى النوبختي مشتركات بين الاثنين فيما يخص نظرية الخلافة؛ في حين أن ضرار ينطلق على العكس من ذلك من الاشتراك في مفهوم العقيدة. أمّا مؤرخ الفرق يمان بن رئاب[١٨] فقد وضعه ضمن أتباع أبي الصيداء،

(١٥) *فرق الشيعة* ٦، ١٥ - ١٦ > القمي ٦، ٣ - ٤.

(١٦) المرجع السابق ٩، ١٤ - ١٦ > القمي ٨ § ٢٨. شبيه بذلك في الكتاب المنسوب لناشئ (أصول) ٦٢ § ١٠٥ . كذلك بريتنجيس Brentjes، *التعاليم الإمامية* ٤٩.

(١٧) قائمة الأعمال ١٥ رقم ١٩.

(١٨) عنه راجع ٣-١-٤-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

الذي يُعرف عن أصحابه قولهم بعدم جدوى الحكم على عقيدة المرء انطلاقاً من سلوكه الظاهري، فيمكن أن يكون هناك إنسان يبدي أجل مظاهر الإيمان، وهو على الرغم من ذلك يضمر الكفر في باطنه. والعكس صحيح، فمثلا من يتبع الجبابرة، فقد شق عصا الطاعة مع الله، وهو بذلك أصبح من عبدة الأوثان، ذلك على الرغم من أنه لم ينكر يوم القيامة ولا الجنة إلى آخر ذلك من الأمور الغيبية.(١٩) يبدو أن الأمويين وولاة أمصارهم هم من يُرمى إليهم هنا باسم «*الجبابرة*»، غير أن هذه العقيدة تعبر عن معضلة كانت تعاني منها جماعة سياسية، كانت تناضل من أجل حقوق الداخلين الجدد في الإسلام؛ الذين كانوا يتوقعون النجاة بدخولهم فيه. وهي الجماعة التي وجدت نفسها مضطرة لمحاربة بعض المسلمين والتحالف مع غيرهم. مثل هذه الأمور تُنسب إلى جهم بن صفوان.(٢٠)

غير أننا نقف هنا أمام معضلة تلوح في الأفق عند معالجة أية نقطة من نقاط عقيدة جهم بن صفوان، وهي المعضلة التي تنجم عن عدم تأكدنا من مسألة أننا ربما نكون بصدد نوع من اسقاط الماضي. فالجهمية كان لهم وجود في إيران حتى نهاية القرن الرابع الهجري بحد أدنى، ولم يكن وجودهم في ذلك الوقت مقتصر على ترمذ؛ بل عاشوا أيضاً في نهاوند الكائنة بإمارة جِبال، مدين قديماً، والذين أرغمهم أحد أمراء الفرس آنذاك بالتحول إلى عقيدة الأشاعرة.(٢١) وقد قوي نفوذ الجهمية، الذي أدى إلى تقوية مؤلفاتهم، في العراق بفضل بشر المريسي، مع ملاحظة أن العقيدة التي ذكرناها عالياً تُنسب إلى هذا الرجل أو إلى ابن الراوندي الذي كان من أتباعه.(٢٢) علاوة على ذلك فقد ظل الوضع الذي انطلقت منه معطيات الحد الأدنى من عقيدة الجهمية قائماً لفترة طويلة، حيث ظلت بلاد ما وراء النهر لقرون عدة بمثابة مكان ممارسة الدعوة لعقائد الجهمية. رمى نصر بن سيار أتباع حارث بن سريج بأنهم لا يقيمون الصلاة،(٢٣) ويُذكر عن المُقدسي أنه تقابل نهاية القرن الرابع الهجري مع

---

(١٩) مقتبس عن الكعبي عند الحجوري (روضة الأخبار) مخطوط ١٤٥ a، ١ - ٣.

(٢٠) نص ١٤؛ ١ e؛ ٣.

(٢١) البغدادي (الفرق) ٢٠٠، ٥ - ٧/٢١٢، ٩ - ١١.

(٢٢) راجع نص ٢٠؛ ٢٩، e بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب، في ذلك أيضاً راجع ج-٢-٤-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٣) الطبري ٢؛ ١٥٧٦، ٤، ويجيء الكلام هنا في قصيدة شعرية، الذي يصفهم فيها بالمرجئة (ترجمة فان فلوتن van Vloten ضمن ZDMG ٤٥/ ١٨٩١/ ١٦٧ - ١٦٨).

مرجئة ليس عندهم مساجد، ولا يرون ضرورة للغسل بعد الجماع،[٢٤] وهذا يعكس عقيدتهم بأن الإيمان في الباطن وليس بالسلوك الظاهري الذي يبدون من خلاله وكأنهم من «عَبَدة الأوثان». في هذا الزمان كان الأتراك بالذات هم أول من لفت الأنظار إليهم بسبب معلوماتهم السطحية عن شعائر الإسلام الظاهرية.[٢٥]

غالباً ما أُختصرت مواقف جهم العقائدية في أنه لم يكن ينظر إلى الشهادتين على اعتبارهما أمراً تأسيسياً، فالإيمان عنده لا يكمن إلا بالعلم بالله وحده، وعلى ذلك فالكفر هو *الجهل بالله*.[٢٦] والكفر والإيمان محلهما القلب، فبقية الأعضاء ليس لها نصيب في ذلك.[٢٧] على العكس من ذلك فالشهادتين يؤديهما المرء بشفتيه، أو «بلسانه» على حسب ما كان يعبر الناس آنذاك. وأداء الشهادتين أمر ثانوي نظراً كذلك لأنها صيغتهما تفترضان التلقي عن النبي، بينما الملائكة كانوا مؤمنين قبل أن يظهر النبي أصلاً على الأرض.[٢٨] أما العلم بالله فهو على العكس من ذلك، الذي لا يمكن أن يكون أمراً فطرياً لو افترضنا كونه فعل الإيمان. على هذا يطرح السؤال نفسه عن مكمن هذا العلم عند جهم بن صفوان. في ذلك يتضح من مقال الأشعري الذي نعتمد عليه هنا استثناءً لكل الأمور التي جعلها المرجئة ضمن مكونات الإيمان.[٢٩] ولنا أن نتصور هنا أن مرجئة بلاد ما وراء النهر ومعهم جهم كانوا يروجون إلى فكرة أن الأتراك لا علم لهم بالله لأنهم وثنيون جُهَّال. ولو أن سلمنا بذلك، لأُعتبر الإقرار بقبول الإسلام بمثابة فعل الإيمان، وعلى ذلك فليس من الضروري تجاه هؤلاء الذين لا يتكلمون العربية والذين يستعصى عليه الفهم مطالبتهم بالإقرار اللفظي، حتى ولو كان ذلك مجرد مطالبتهم بالنطق *بالشهادة*.

---

(٢٤) في جِبال؛ راجع (أحسن التقاسيم) ٣٩٨، ١٤ - ١٦. مما يلفت النظر أن هذه النقطة الأخيرة ترد في حديث مشهور للنبي يتصدر كتاب *الفقه الأبسط* (٤١، ١١)، وليس لهذه التتمة وجود في الروايات المقابلة الأخرى غير الفارسية (راجع صحيح مسلم ١؛ ٣٧، ٨ - ٩).

(٢٥) يسوق ابن فضلان أمثلة على ذلك (راجع توجان Togan، *Reisebericht* ٢٠، ٢٢، ٦٨).

(٢٦) نص ١٤؛ ٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٧) نص ١ g في المرجع السابق. وارد أيضاً دون ذكر لجهم عند أبي عبيد (إيمان) ٧٩، ١٠ - ١٢، و٨٠، ٦ - ٨؛ راجع تناول هذا الموضع عند بيسانو Pessagno ضمن JAOS ‏٩٥/ ١٩٧٥/ ٣٨٥.

(٢٨) نص ٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ ربما موجود أيضاً ضمن استدلال في مصادر متأخرة.

(٢٩) نص ١ b في المرجع السابق. الحوار الذي أوردناه سالفاً بين جهم وأبي حنيفة بوضع فيه تعريف أهل العراق للإيمان اللازم للشهادة مقابل هذا التعريف الذي يُنسب لجهم. راجع أيضاً ما ورد عن ابن حنبل عند ابن أبي يعلى (طبقات الحنابلة) ١؛ ٣٠٩، ٧ - ٩.

ثم يذكر الأشعري بعد ذلك أن من مكونات الإيمان أيضاً العلم بالأنبياء وبما جاءوا به، أي العلم بالشرع؛ غير أن هذه الإضافة يبدو أنها من طرح الآراء التي أتت فيما بعد،[٣٠] فليس هناك دليل واحد على أن جهم بن صفوان كان يولي الشريعة مكانة كبيرة.[٣١] فقد كانت صورة الله تشكل مركز الفكر عنده، فالمرء لا يصبح مؤمناً عندما يتعرف على الشريعة، فالإيمان يخلقه الله في الإنسان.[٣٢] هذا هو أيضاً السبب في عدم كون العلم بالله من الفطرة. غير أنه ليس الإيمان وحده؛ بل الوجود البشري بأسره، يقبعان تحت آية اللطف، فالله وحده هو الذي يقدر كل الأحداث. وعلى الرغم من أن الله قد يوهم الإنسان بأنه يقوم بفعل هذه الأشياء بنفسه؛ إلا أن ذلك ما هو إلا عبارة عن أن الله ينشئ نوع من الإرادة في قلب الإنسان، بمعنى أنه يمنحه قدرة لحظية على الفعل، ثم يشعره بعد ذلك بنوع من الرضا. غير أن هذا لا يعدو كونه فعل بالمعنى المجازي، ففي حقيقة الأمر يتساوى فعل الإنسان هنا مع ما يقع له من نمو في الجسم واكتساب للون البشرة، وهي الأمور التي ليس له دخل فيها. واللبس الذي يحدث في الأمر سببه اللغة، فنحن نقول مثلاً «غربت الشمس»، مع أن الله هو في الحقيقة الذي جعلها تغرب.

راجع نص ١٤؛ ٦ بالتعليق؛ أيضاً ١٨ رقم ٥. تختلف مقالات كتاب الفرق في مسألة هل أن جهم أقر بقدرة الإنسان على الفعل أم لم يقر (راجع بخصوص هذه المسألة جيمارت Gimaret، *Théories de l'acte humain* ٦٤ - ٦٦). أما أنا فقد حسمت المسألة بالرجوع في تلخيصي السابق إلى ما أورده الأشعري، حيث انطلقت من أن جهم عرف على الأقل بالوضع الخاص لفعل الإنسان. أما الرأي الذي يقول بأن جملاً مثل «غربت الشمس» من قبيل المعنى المجازي فترد أيضاً عند ابن قتيبة (*تأويل مشكل القرآن*) ٩٩، ٦ - ٨، ولهذا الرأي وجود كذلك في المراجع اللاحقة، فهي مثلاً عند عبد القاهر الجرجاني (راجع ريتر Ritter، *أسرار البلاغة* *Geheimnisse der Wortkunst* ٤١٤ - ١١٥). ترد هذه الأفكار أيضاً في *المسائل* المضادة للفكر القدري، والتي تُنسب إلى حسن بن محمد بن الحنفية (راجع كتابي، *بدايات* *Anfänge* ١٠٨ - ١٠٩). غير أن الفكرة في هذا

---

(٣٠) المرجع السابق a بالتعليق.

(٣١) هناك استثناء واحد فقط في هذه المسألة، وهي الرواية التي تذكر أن جهم قد قال بوجوب العدة على المرأة التي طُلقت قبل تمام النكاح (البخاري، *خلق الأفعال* ١٢١، ١ - ٣ > اليافعي: مرهم ١٨٥، ٣ - ٤).

(٣٢) نص ١٤؛ ٥ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

المرجع لا يُعبر عنها في إطار «المجاز الحقيقي». غير أنه لا يُستبعد ربط هذا الرأي الأخير بآراء جهم بن صفوان، فهناك ما يشير لذلك، وهو أن الأشعري لا يذكر إلا تفسير فرقي واحد. أما مصطلح «*مجاز*» فلم يكتسب معناه الذي استقر عليه لاحقاً إلا تدريجياً. فمثلاً يعني هذا المصطلح عند أبي عبيدة الذي جاء بعد جهم بنحو جيلين، كل شيء يتصادم مع مقياس اللغة، ويتخطى الحدود بين اللغة والحقيقة (راجع هاينرشس Heinrichs ضمن SI ٥٩/ ١٩٨٤/ ١٢٢ - ١٢٣ و١٢٧). غير أن التطور الذي أدى إلى التعارض اللاحق حدث في وقت أبكر من ذلك الذي يقول به هاينرشس (المرجع السابق ١٣٣ - ١٣٥)، فقد كان ختام هذا التطور على يد الجاحظ (راجع نص ١٦؛ ١٥، a وm في الجزء الخامس من هذا الكتاب). يرجع الجاحظ هذا في الموضع المذكور هنا إلى المعتزلة من أمثال مُعمر أو ثُمامة (بالنسبة لثُمامة راجع أيضاً نص ١٩؛ ٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب). ويبدو أن هذا يرد أيضاً عند ابن سماعة (تُوفي ٢٣٣هـ/ ٨٤٧ وكان قد طعن في السن)، وذلك في *كتاب الاكتساب* الذي يُنسب إليه (٢٠، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ عن هذا العمل راجع ج-١-٤-٣-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب). كذلك فإن فكرة أن الله هو المسبب الحقيقي وأن كل شيء بعده فاعلون *بالمجاز* ترد أيضاً عند الكندي (رسائل ١؛ ١٨٢ - ١٨٣). ويبدو أن الفارابي قد اختار الأمثلة التي ساقها على *المستقبليات* على نحو يجعل المرء يستدعي عقيدة جهم بن صفوان (راجع تسمرمان Zimmermann، ***De interpretatione cxvi***)؛ وعلى كلٍ فالفارابي كان أيضاً من الشرق.

لسنا هنا أمام فكر إرجائي يخص أفعال الفرد؛ بل أمام نوع من الجبرية الكونية، فكما يذكر الجاحظ فإن جهم كان ينكر طبيعة الأشياء،[٣٣] ويقول بأن الله هو الذي يدير العالم،[٣٤] وما الناس إلا بمثابة مومياوات يحركها الله كيفما يشاء. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو عن القيمة التي يمكن أن تُولي لأفعاله؟ المراجع المتأخرة هي وحدها التي تمدنا بإجابة عن هذا السؤال، فبينما ينعتها القاضي عبد الجبار بالجيدة لأنها جاءت *سماعاً*،[٣٥] نجد ابن مَتوية يعتبرها بمثابة دليل على المصير في الآخرة. غير أنه سرعان ما قيد الأمر بقوله أن كل فكره تُستثنى من إرجاء معروف،

---

(٣٣) الحيوان ٤؛ ٧٤، ٤ - ٥، و٥؛ ١١، ١ - ٢ (= نص ٢٢؛ ٥٠، d في الجزء السادس من هذا الكتاب)؛ راجع أيضاً فرانك Frank ضمن Muséon ٧٨/ ١٩٦٥/ ٤٠٤ - ٤٠٥.

(٣٤) نص ١٤، ٢٠، q في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣٥) المغني ٨، ٢٨، ١ وما بعده في المرجع السابق.

فنحن على غير يقين من الحكمة من هذه الإشارات. ذلك لأن المرض والابتلاء يمكن أن يكونا ضمن هذه الإشارات؛ بل إن الكفر ذاته يمكن نظرياً أن يكون إشارة إلى أن مصير رجل ما سيكون إلى الجنة.(٣٦) وهذا منطقي، ذلك لأن الأفعال الظاهرية لا تبوح لنا عما يجول في الباطن، على ذلك نفترض أن الكفر يُدرك من أعمال الكفر، أما الكفر فليس مجرد إشارة في ذاته، لذلك يُعاقب الإنسان عليه.(٣٧)

غير أن فكرة الإرجاء تقضي بأن الله لا يعرف شيء في الأزل، فالله لا يعلم بالأمر إلا بعد حدوثه،(٣٨) أو على نحو ما قيل في الأزمنة اللاحقة فإن الله لم يقصد إلى شيء.(٣٩) كان هذا التصور الذي نعرفه أيضاً من الكوفة(٤٠) موجوداً أيضاً في إيران، لا سيما بين خوارج سِجستان.(٤١) غير أن المعتزلة جعلوا الجهمية يشعرون بحرج بسبب هذا التصور، وهذه الحقيقة يبرهن على وقوعها العديد من الاستشهادات(٤٢) وكذلك الحلول الوسط التي اقترحها الجهمية للخروج من هذا المأزق، كقولهم بأن الله على أقل تقدير عالم منذ الأزل،(٤٣) أو القول بأن العلم ليس بأزلي، ولكنه في الوقت نفسه موجود قبل وجود الأشياء، حيث أنشأه الله في الزمان مجرداً غير مقيد بمكان.(٤٤) ويؤكد على حقيقة أن هذه الحلول الوسط لم تظهر إلا في الآونة المتأخرة ما هو مذكور في عدد قليل من كتب الفِرق،(٤٥) ويؤكد عليه علاوة على ذلك بعض الروايات المتفرقة كتلك التي ذكرت بأن الجهمية يقولون بأن الله علم في لحظتها فقط أن الشيطان «رجيم»، فقد وقع هذا العلم عندما أبى الشيطان

---

(٣٦) نص ١٤، ٦، f-h في المرجع السابق.

(٣٧) القاضي عبد الجبار (المغني) ١٤؛ ٢٩٩، ٢٠ - ٢١.

(٣٨) نص ٩ a-b؛ ١٨، رقم ٣ و٨ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣٩) الدارمي (الرد على المريسي) ١٩٥، ١٣ - ١٥/ ٥٥٠، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٤٠) راجع ٢-١-٣-٣-٧-١-٢ و ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢-٦ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤١) راجع ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٢) نص ١٠ b في الجزء الخامس من هذا الكتاب. يبدو أن الاستشهاد حُول من هشام بن الحكم إلى جهم بن صفوان (راجع ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢-٦ في الجزء الأول من هذا الكتاب؛ في هذا الصدد برتسل Pretzel، عقيدة [الأسماء و] الصفات ١٨ - ١٩).

(٤٣) نص ١١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٤٤) نص ٩ c و١٠ aفي المرجع السابق. في ذلك أيضاً فرانك Frank ضمن Muséon ٧٨/ ١٩٦٥/ ٤٠٨ - ٤١٠، الذي ينظر إلى نظرية المجرد على اعتبارها أساساً في عقيدة جهم بن صفوان.

(٤٥) نص ٩ c-e في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

أن يسجد له.[٤٦] على هذا فالجبرية عند جهم لا ترى بضرورة العلم الأزلي.[٤٧]

على هذا أيضاً فلا وجود كذلك لقصد الله، فأثر الله على الخلق حاضر في كل مكان؛ غير انه لا يبوح بشيء.[٤٨] والإنسان على ذلك ليس فقط منفكاً عن قدر الله؛ بل إنه أيضاً لا يعرفه. بذلك يكون الله هو الآخر المطلق، الذي لا يتصف بصفة من صفات خلقه، وهو ليس بشيء. وليس معنى أنه ليس بشيء ما قد يتبادر إلى ذهن أولئك الذين يرفضون التشبيه، وإنما معناه أيضاً أنه ليس بموجود.[٤٩] يسر المعارضون سماع القول بأن الله لا شيء.[٥٠] غير أن العكس هو المراد:

επεκεινα ηισνο ςaíς . كل *الأشياء* خاضعة له، فهو الذي أوجدها.[٥١] تذكرنا هذه الآراء ببعض الأفكار التي نجدها فيما بعد عند الكندي، والتي تصطبغ بالصبغة الأفلاطونية الحديثة؛ غير أننا نفترض أن جهم كان يقول بها من غير أن يكون له اطلاع على أفكار هذه الأفلاطونية.

هكذا يرى تسمرمان F. Zimmermann في تفنيده لرأي فرانك Frank الذي كان أول من قال بوجود مقابل لذلك في الأفلاطونية الحديثة ضمن Muséon ٧٨/ ١٩٦٥ (راجع أيضاً Pseudo-Aristotle in the Middle Ages تحقيق كراي J. Kraye، ١٣٥ - ١٣٦). ومن الطبيعي أن يتساءل المرء عن مصدر هذه الأفكار، غير أنه من الوهلة الأولى يضعف احتمال أنها كانت موجودة في إيران منذ القدم.

---

(٤٦) أبو عمار (موجز) ٢؛ ٢٠٣، ١٠.

(٤٧) يبدو أن ابن حنبل نفسه قد افترض أن الجهمية لم يتمسكوا طويلاً بهذه الفرضية (رد ٨٥/ ترجمة ١٢٠). راجع أيضاً فرانك Frank ٤٠٨ - ٤٠٩.

(٤٨) بهذا عاد يقول ابن حنبل فيما يتعلق بالجهمية المتأخرين (نص ١٤؛ ٢٠ f في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(٤٩) يصيب فرانك عندما يترجم كلمة موجود العربية إلى الإنجليزية ***being*** (المرجع السابق ٣٩٨ - ٤٠٠)، على الرغم من ذلك فقد قام البزداوي فيما بعد بتقويم الأمر على نحو أن جهم اقتصر على الإقرار بصفة *الموجود* كصفة لله (أصول الدين ٢٢، ٦ - ٧).

(٥٠) نص ٢٠، p وr في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٥١) نص ٧، a-b في المرجع السابق. وقد وصف أبو تمام في بيت شعري شهير الخمر بأنه جهمي في صفاته [عَمْرِيُّ عَظِمُ الدِينِ جَهميُّ النَّدى / ينفي القُوى ويثبِّت التكليفا (مراجعة الترجمة)]، وربما يرجع هذا إلى أن الخمر منزوع المادة على نحو قوي لدرجة أنه لا يمكن وصفه بالشيء (الصولي، شرح ديوان *أبي تمام* ١، ١٨٤، وهامش ٢؛ في ذلك أيضاً فاجنر Wagner، *أسس الشعر العربي الكلاسيكي - الشعر العربي القديم [ترجمة سعيد بحيري، القاهرة ٢٠٠٨]*، *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung* ٢؛ ١١١، غير أن هذا المرجع لا يتعرض بعمق للظلال الدينية في المعاني).

هناك نص يوناني حُفظت لنا شذرة منه في ظروف غريبة ضمن أنقاض «آي خانوم [= سيدة القمر (باللغة الأوزبكية)]»، يعالج هذا النص في صيغة حوار فلسفي عقيدة المسبب الأول وعقيدة μέθεις لدى اليونانيين القدماء (في ذلك راجع رابين C. Rabin وهادوت P. Hadot ضمن Bull. Corr. Hellénique ١١١/ ١٩٨٧/ ، ١ Etudes ، ٢٣٢ - ٢٣٤). غير أنه جدير بالذكر هنا ملاحظة أنه يفصل بين هذا التاريخ وبين الزمن الذي عاش فيه جهم بن صفوان نحو ألف سنة، ذلك لأن العصر الذهبي [لسيدة القمر] «آي خانوم» كان إبان القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد. ولو أخذنا في الاعتبار أنه في الوقت نفسه قام الحاكم ميناندر Menander (= Milinda، تُوفي بين ١٥٠ و١٤٥ قبل الميلاد)، بتقريب الحكماء منه من أجل القيام بحورات حكيمة، فيمكن افتراض أن أفكار من الإغريق القدماء قد جُلبت إلى هنا أيضاً (راجع تارن Tarn، *The Greeks in Bactria and India* ٤١٤ - ٤١٦). يُذكر أن أتسوكا Aśoka قام في قندهار بكتابة أحد نقوشه باليونانية والآرامية (راجع الموسوعة الإيرانية ٢؛ ٧٨٠ a). علاوة على ذلك فإن الحروف الهجائية اليونانية البخترية قد تم استخدامها في شرق إيران لا سيما في الحكايات عن العملات المعدنية أو عن علامات الحدود، وقد ظل هذا حتى زمان الغزو العربي للمنطقة (راجع في ذلك جبل Göbl، *وثائق في تاريخ شعوب الهون الفرس* *Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen* ٢؛ ٨٠ - ٨٢؛ ٩٢ - ٩٣؛ ١١٧، و١٣٩ وما إليه). وربما يكون قد تسنى لجهم العثور على الأفكار الأفلاطونية الحديثة على الأخص في حَاران. ولا نعلم هل كان هناك ارتباط بين أفلاطونية جهم الحديثة وبين معاداة المسيحية. وعلى كلٍ فقد ساق فخر الدين الرازي العديد من البراهين على أن جهم قد رفض مفهوم «*الشيء*» إذا تعلق الأمر بالله، غير أن هذه البراهين تصطبغ بصبغة التفسير وليست لها أية علاقة بالأفلاطونية الحديثة، علاوة على ذلك فهي لا ترجع لجهم نفسه، وإنما إلى من يحلل أطروحاته.

يُفهم من ذلك أيضاً استحالة معرفة الله بالعقل،(٥٢) ويزداد من خلال ذلك أيضاً التأكيد على أن الإيمان ما هو إلا هبة من الله. يلحق بذلك الرأي بأن أقوال الوحي لا يتسنى دائماً فهمها فهماً حرفياً، ذلك لأن الله هو الآخر المطلق. ويدعي مصدر متأخر، ليس له مصداقية كبيرة ، أن جهم بن صفوان فهم كلمة «*الرحمن*» الواردة في الآية القرآنية «الرحمن على العرش استوى» (آية ٥، سورة طه) على أن المقصود بها

---

(٥٢) نص ١٨، رقم ٦ في الجزء الخامس من ها الكتاب.

كائن مخلوق؛ إذ إن جهم كان يفرق بين لفظ «الله» وبين لفظ «الرحمن».[٥٣] ولا يتسنى لأي إنسان أن يخبر بشيء عما يخص الذات التي تحمل اسم «الله» أو «الرب»، لأنها تستعصي على الرؤية.[٥٤] غير أن هذه الكلام المنسوب لجهم ليس له وجود في مصدر آخر، إلا أنه يتناسب كثيراً مع أفكاره، مع ملاحظة أن عبيد المُكتِب في الكوفة وكذلك البكرية في البصرة[٥٥] قد قالوا بمثل هذا الفرق.[٥٦] ويُذكر أن «الرحمن» على الأخص هو أول ما خُلق من الصفات، وكان ذلك أمام العرش، مع ملاحظة أن هذا نوع من التجسيد له وجود في الأفلاطونية الحديثة، ويمكن القول أيضاً بأن له وجود في التراث الأرياني [المسيحي].

على كل فقد ظل هذا الاستهلال العقائدي التنظيري يطرح الكثير من الأسئلة التي لا نجد إجابة عليها، هذا على العكس من القوالب التي جاءت في الأزمنة اللاحقة. وبمجرد أن يبدأ المرء في معالجة مسألة صفات الله، سرعان ما يتمخض الأمر عن حقيقة أن صورة الذات الإلهية المخفضة تستبعد الاتصاف ببعض الصفات. على النقيض من ذلك تفترض الجبرية اتصاف الذات بصفة القدرة المطلقة على أدنى تقدير. وصل المرء على ذلك إلى استنتاج أنه لا يجوز استبعاد وصف الذات ببعض الصفات التي يشاركه الإنسان فيها (مثل العلم وغيره). على العكس من ذلك تبقى الإمكانية قائمة لتحمل الذات الإلهية أسماء «القادر» أو «الفاعل» أو «الخالق» أو «الرازق» أو «الواجد» أو «الله». حمل البغدادي جهم بن صفوان المسؤولية عن هذا القول،[٥٧] غير أنه يبدو أننا أمام تطوير للنظرية حدث في وقت متأخر، ذلك لأننا أمام قالب متكامل يتحلى بالضوابط التي أوجدها الناس فيما بعد. يرى بعض أتباع جهم بأنه لا يجوز في حق الله إلا وصفه بصفة واحدة فقط؛ ألا وهي صفة «الألوهية»، وقد قالوا بأن أي حديث آخر في عقيدة الأسماء والصفات ما هي إلا من قبيل الإطناب المخل.[٥٨] وهناك آخرون قالوا بأن الله هو مطلق «الوجه» ومطلق

---

(٥٣) المرجع السابق رقم ١.

(٥٤) المرجع السابق رقم ٧، في ذلك أيضاً نص ٢٠ e.

(٥٥) راجع ٢-١-١-٧-٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥٦) راجع ٢-٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٧) نص ٨ في الجزء الخامس من هذا الكتاب، والذي به رواية مشابهة أخرى تنتمي للعصور اللاحقة، والتي يبدو أنها كلها ترجع إلى البغدادي (أو إلى مصدره ؟). كذلك فإن نص ١٨ رقم ٢ [في المرجع السابق] عند ابن الداعي يرجع للبغدادي.

(٥٨) نص ١٩ b في المرجع السابق. راجع في ذلك أيضاً شعر الهجاء الذي كُتب في عقيدة جهم بن =

«النور» ومطلق «القدرة»، وأيضاً فهو مطلق «العلم» ومطلق «السمع» ومطلق «البصر»، هذا على الرغم من أن الصفات الثلاث الأخير تشركه مع صفات البشر.[٥٩] وأخيراً فإن بعض أتباعه في بعض المناطق قالوا بأن الله «شيء»، غير أن هذا القول يتنافى مع أصل ما قال به جهم.[٦٠]

المصدر الرئيسي الذي نعتمد عليه في التعرف على هذا القول النادر داخل مدرسة جهم هو ما ذكره أحد كُتاب كتب الفرق والمذاهب، ونقصد به خُشيش بن أصرم (تُوفي ٢٥٣هـ/٨٦٧م)، وهو من بلدة نسا [في تركمانستان]، لذلك فقد كان على مقربة من الجهمية.[٦١] غير أن حماسته التأصيلية جعلته يحيد عن الطريق عندما قام بتوزيع هذه التناقضات العقائدية على عدة فرق. على العكس من ذلك نجده قد سكت عن الكلام فيما يتعلق بالتطور التاريخي وبالمعاقل الجغرافية لهذه العقائد. على ذلك فلا يتسنى لنا إلا إدراك الأمور التي تتعلق بنقاط الخلاف، فنتعرف على حقيقة أن الخلاف يتخطى حدود الحديث عن الأسماء والصفات إلى الحديث عن العلاقة بين الظاهر والباطن. ذلك لأن قول جهم بأن الله موجود في عالم الغيب، لا يعني حتماً أنه موجود خارج سياق العالم. ذلك لأنه طبقاً للاستعمال اللغوي في ذلك الزمان فإن القول بأن الله خارج سياق العالم يعني أنه في السماء وفوق العرش،[٦٢] وبذلك نقع مرة ثانية في القول بمكانية الله. ففي الحقيقة فهو ليس «في شيء»،[٦٣] وليس في مكان، وعلى ذلك فهو في كل مكان.[٦٤] ولأنه ليس بشيء فهو بعيد عن كل

= صفران، والوارد عند القاضي (فرق إسلامية) ٧٢٢. ويمكن في هذا الموضع تلمس الأثر الذي خلفه التفريق بين «الله» و«الرحمن».

(٥٩) نص ٢٠، i في المرجع السابق؛ أيضاً الدارمي (الرد على الجهمية) ٥٩، ٦ - ٧. كذلك مادلونج Madelung، قاسم *Qasim* ١٩. عن صفات «العلم» و«السمع» و«البصر» راجع نص ١٩ c، و٨ b في المرجع السابق. يبدو أن ابن حنبل يلخص في نص ٢٠ في المرجع السابق العديد من المواقف، يرجع ذلك إلى أنه يطلق لقلمه العنان ولا يستشهد بمصادر أخرى، وربما أن هذا كان سبب في الخطأ أو الخلط الذي وقع فيه.

(٦٠) نص ١٩ c أيضاً ٢٠ o في المرجع السابق.

(٦١) يُروى عنه أنه رحل إلى مصر بعد ذلك (راجع ٥-٣ في هذا الجزء من الكتاب).

(٦٢) نص ١٩ h في المرجع السابق.

(٦٣) المرجع السابق؛ أيضاً ٢٠ k.

(٦٤) المرجع السابق k، و٢٠ c؛ كذلك ابن تيمية (التسعينية في الرد على طوائف الملحدة) ضمن مجموعة (القاهرة ١٣٢٩/١٩١١، ٢، ١٩، ١٦ - ١٨. في ذلك أيضاً فرانك Frank ضمن Muséon ٧٨/١٩٦٥/٤٠٣ - ٤٠٤.

الموجودات؛ غير أن كونه الفاعل الحقيقي فيخترق كل الأشياء، فهو يمتزج بمخلوقاته،(٦٥) ذلك لأن الله على اعتباره المسبب يرتبط ارتباطاً مباشراً مع كل فعل له أثر.(٦٦) غير أنه بعد أن تباينت المواقف، فقد تسنى توحيدها مع بعضها بعضاً من خلال القول بأن الله ليس بهذا ولا بذاك.(٦٧)

يتحدث خُشيش في هذا الموضوع وكأن الأمر لا يعنيه من قريب ولا من بعيد، ولا نجده يحتد في الحديث إلا عندما رأى الخطر يهدد صورة الله عند أصحاب الحديث الذي هو منهم، ويمكن لنا أن نتصور أن هذا قد وقع في عدد كبير جداً من النقاط. قام خُشيش بنقضها واحدة تلو الأخرى من خلال سياق العديد من الآيات القرآنية والأحاديث،(٦٨) وهي النقاط نفسها التي عاود الإنسان نقضها تكراراً ومراراً في العديد من الرسائل التي كُتبت ضد الجهمية في الشرق منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.(٦٩) غير أن هذه المسألة أمر ثانوي، فالأمور التي أنكرتها الجهمية لم يُكْشَف الستار عن أهميتها إلا بسبب هذا الجدل الذي أُثير حولها. والمهم في المسألة هنا هو أن تلاميذ جهم كانوا في دفاعهم عن نظرتهم يستشهدون بفكرتي الظاهر والباطن. فالإنسان لا يستطيع رؤية الله لأن الله لا يُصف بأنه «شيء»، وكذلك بسبب أنه ليس هناك مسافة تفصل بينهما، فالإنسان لا يستطيع أن يرى إلا الأشياء التي يفصل بينه وبينها مسافة معينة.(٧٠)

---

(٦٥) المرجع السابق f-g ؛أيضاً n. يبدو أن الأقوال الواردة في f-g قد قضت بعد جيل من خُشيش على استهلالات العقيدة الجهمية، التي طرحها محمد بن عثمان بن أبي شيبة (تُوفي ٢٩٧هـ/ ٩١٠م) في عمله «*كتاب العرش وما رُوي فيه*» (تحقيق محمد بن حمد الحمود، الكويت ١٤٠٦/١٩٨٦، ٤٩، ٥ - ٧). هل هذا كان من قبيل رد فعل على عارض أدبي؟

(٦٦) راجع ابن متوية (محيط) ١، ٥٠، - ٨ عزمي/١، ٤٢، ٣ هوبن HOUBEM (حيث ينبغي تصويبه طبقاً لما جاء عند عزمي)؛ كذلك الدارمي (الرد) ٥٩، ١٠ - ١١؛ ابن حنبل (الرد) ٨٦ - ٨٨، و٩٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ترجمة سيل Seale ١٢٠ - ١٢١ و١٢٥. لا وجود لنظرية «*التولّد*» في هذه العقيدة (البزدوي، *أصول الدين* ١١١، ١٥).

(٦٧) المرجع السابق ١. يمكن هنا استدعاء الفكرة اليونانية القديمة ἓν καὶ πᾶν لدى بلوتين Plotin، غير أنه لا يمكن الجزم في مسألة هل أن الأطروحات المختصرة والواردة في *مقالات* الأشعري (٢٠٨، ١٠ - ١٢، و٢٠٩، ٥ - ٦) تتناسب مع هذا السياق أم لا.

(٦٨) راجع التعليق على نص ١٤، ١٩، لا سيما s-z في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٦٩) في هذا الصدد بوجه عام سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ٥٩٨/١؛ أيضاً ٣-١-٣ و ٣-٢-٣-١ و ٣-٢-٣-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧٠) نص ١٨ رقم ٧ و٢٠ e بالمقارنة مع ١٩ n في الجزء الخامس من هذا الكتاب، والموضع الأخير عبارة عن برهان من براهين أرسطو، وله علاقة بنظرية الوسيلة (De an ٤١٩ a ١٢ - ١٤؛ في =

هذه النقطة بالذات توضح التطابق الشديد بين الجهمية وبين المعتزلة، وهو التطابق الكامن في النتيجة المتوصل إليها. ففي حين أن المعتزلة يرون أن استحالة *رؤية الله* سببها يرجع إلى أن الله لا يُدْرَك بالحواس، فإن الجهمية كانوا أشد تطرفاً؛ إذ قالوا بأن أيضاً العقل يأبى ذلك.[٧١] فمعرفة الله تتأتى فقط عن طريق *التخمين*،[٧٢] ولا يتأتى للإنسان أن يوجد تصوراً عنه.[٧٣] على ذلك فليست هناك أدلة تدل على الله، حتى تلك *الأفعال* التي تميز الله تمييزاً بيناً، لا تمد الإنسان بأية معلومات عنه.[٧٤] هكذا عاد الجهمية لينزلقوا في تناقضات، فهم يقولون بأن الإيمان يكمن في معرفة الله، وها هو أبو مطيع النسفي يخبر عن جماعة من جماعات الجهمية ترى بأن من يؤمن بالله ويعرفه فلن يدخل نار جهنم وإنما سيوردها فحسب.[٧٥] على الجانب الآخر نجده يتحدث عن بعض *الزنادقة* في صفوف الجهمية، وهم الذين يقولون باستحالة معرفة الله، بسبب أن كل إدراك يتأتى بالحواس وأن الإنسان لا يقدر على *إدراك* ما فوق الإدراك.[٧٦] يبدو أن هذه الجماعة كان لها وجود فعلاً، فقد

= ذلك أيضاً لندبرج Lindberg، *العين والنور في العصور الوسطى Auge und Licht im Mittelalter* ٢٨ - ٢٩؛ ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢-٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٧١) نص ٢٠ h في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٧٢) نص ١٩ b في المرجع السابق.

(٧٣) المرجع السابق c.

(٧٤) هكذا رجوعاً إلى ابن حنبل؛ راجع نص ٢٠ f في المرجع السابق، غير أنني لا أرى أن التناقض مع الجهم بن صفوان على هذه الدرجة من الحدة على نحو ما ذكر مادلونج Madelung، *قاسم Qasim* ٢٤٢.

(٧٥) *الرد* ١٠٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ أيضاً (تذكرة المذاهب) ١٣٣، ٨ - ٩؛ حنفي (فرق متفرقة) ٩٠، ١٢ - ١٤؛ الكتاب المنسوب إلى أبي حنيفة *معرفة المذاهب* (راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٤١٨ رقم ١٣) عند العسلي (جهم) ١٩٧ - ١٩٨؛ المقريزي (خطط) ٢؛ ٣٤٨، - ١١ - ١٣ (حيث يُضموا إلى المعتزلة. ويعتمد هذا الضم على تفسير شاذ لكلمة «*وارِدُها*» [حيث هناك اختلاف في معنى *الورود*، انظر تفسير الطبري (مراجعة الترجمة)] في الآية ٧١ من سورة مريم. غير أن الرواية هنا بها إشكالية بسبب التخلي عن عقيدة فناء الآخرة (أبو مطيع ١٠٧ السطر الأخير).

(٧٦) *الرد* ١٠٨، - ٧ - ٩: هذا الموضع متهالك جداً، ويمكن تصويبه بالرجوع إلى ابن الجوزي (تلبيس إبليس) ٢٠، - ٥ - ٧، كذلك حنفي (فرق متفرقة) ٩٥، ١١ - ١٣. (فمثلا نقرأ في السطر ٦ من أسفل كلمة «*رباً*» خلف كلمة «*النفسهِ*» بدلاً من كلمة «*وبا*» وفي - ٥ ينبغي أن تأتي كملة «*لا يثبتوا*» خلف كلمة «*لا يُدركوا*» لتكملها. ويمكن تصويب الفرقة في موضعين بتسمية «*الزنادقة*»، وهذا بالطبع من قبيل تلك التسمية المبتكرة من قِبل أبي مطيع، أو من قِبل التراث المعتمد عليه. وقد جاء هذا الطرح بسبب أن هناك كانت توازي بين مصلحي «*الزنادقة*» و«الحسيين =

أُستخدمت للسخرية ولنسج حكاية أوقعت جهم في الحرج بسبب هذه الحجة. وقد ذُكر هذا الكلام أيضاً على لسان آخرين وُصفوا بالزنادقة؛ غير أن هذه المرة قُصد بهم بعض الجماعات التي كان لجهم علاقة بها في منطقة شرق إيران، ونقصد بهم السُمنية أو الهنود، وربما يُقصد بهم بعض كهنة البوذية هناك.

عن السُمنية راجع ٢-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب؛ كذلك جماريت Gimaret ضمن JA ١٩٦٩ ، ٢٩٩ - ٣٠١ فيما يتعلق بهذه القصة ذاتها. لقد أشرت في كتابي *علم المعرفة Erkenntnislehre* ٢٥٩ إلى الصيغ المختلفة التي أتت عليها الرواية، فيبدو أنها وجدت قبولاً واسعاً عند الجماهير. ويبدو أن خُشيش أراد أن يحفظ الصيغة الأصلية للقصة، فذكر أن السُمنية ، «جماعة من الفرس (*العجم*؟) في منطقة خُراسان» ، قد ضيقوا الخناق على جهم بن صفوان حتى يُروى أنه انقطع عن أداء الصلاة لمدة أربعين يوماً، معللاً ذلك بأنه لا يستطيع أن يصلي لمن لا يعرف (الملطي، تنبيه ٧٧، ١٧ - ٩٩/١٩، ٨ - ١٠؛ الذهبي، *تاريخ* ٥؛ ٥٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، و٥٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ *شرح الطحاوية* ٤٤٨، ١٣ - ١٥؛ أورده ابن بطة بإيجاز؛ *إبانة* ٩١، ١٣ - ١٤). وقد نسبوا له فيما بعد أنه قال: الله مثل الهواء لا يراه الإنسان؛ إلا أنه موجود في كل مكان (البيهقي، *الأسماء والصفات*، ٥٣٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ابن قيم الجوزية، *اجتماع الجيوش* ١٠٧، ٨ - ١٠)؛ يرى فضل بن شاذان هذا بمثابة حجة من حجج الجهمية (إيضاح ٤، السطر الأخير والسطران السابقان له). هناك رأي آخر يقول: الإنسان يعرف أنه روح، هذا على الرغم من أنه لا يستطيع أن يرى هذه الروح (هكذا في *العِقد* ٢؛ ٤١٣، ٢ - ٤، غير أن هذا الموضع يذكر أن الرجل الذي تحاور مع جهم كان يونانياً). أما ابن حنبل فيأخذ الأمر عنده توجهاً خبيثاً : لقد استعان جهم في ذلك بعقيدة المسيحيين، ذلك لأن بعض *زنادقة* المسيحيين يقولون بأن عيسى استقبل روحه من الله ذاته (*الرد* ٢٩، ٥ - ٧/ ترجمة سيل Seale ٩٧ - ٩٨). وقد اقتبس ابن بطة هذا الكلام فيما بعد في كتابه «*الإبانة الكبرى*» وألحق به المقدمة التي كتبها ابن حنبل؛ غير أن ابن بطة ينسب الرواية إلى مقاتل بن سليمان عن طريق الاسناد البغدادي المعروف في *تفسيره* (الناشر القاهرة، تيمور ٤؛ ٣، *عقائد* ١٨١، ٣١٣، ٧ - ٩). وفيما بعد أضاف المعتزلة : لقد كتب جهم إلى واصل بن عطاء والتمس منه النصيحة، فنوه

= [أصحاب المذهب الحسي]» (راجع ٢-١-٥-٨-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب. وسوء الفهم نفسه موجود فيما نُسب لأبي حنيفة عند العسلي ١٩٩.

له عطاء بأن يدرج حاسة سادسة إلى الحواس الخمس المذكورة عند السُمنية؛ بالأحرى حاسة الدليل العقلي. ويُروى أن نتيجة ذلك كانت مسارعة الهنود إلى اعتناق الإسلام (القاضي عبد الجبار، فضل ٢٤٠، ١٣ - ١٥، وباختصار ١٦٥، ١٢ - ١٤ > ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة*، ٣٤، ٩ - ١١؛ ترجمة جماريت Gimaret ٣٠١؛ في ذلك أيضاً بينس Pines، *علم الذرة Atomlehre* ١٣٢ - ١٣٣، و٢-٢-٦-١-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب). بهذا تكون الأمور قد قُلبت رأساً على عقب، فمن المعروف أن الجهمية رفضوا اعتبار الدليل العقلي سبباً في معرفة الله. مع ملاحظة أن مسيرة الأفكار المذكورة هنا تكرر ذكرها أيضاً على لسان جعفر الصادق، الذي كان يعترض على «الزنديق» أبي بكر الديصاني (راجع إفانوف Ivanow، *Alleged Founder* ٦٥). ونجد في موضع آخر استبدال جهم بن صفوان بعبد الله بن سبأ، الذي يُروى عنه أمراً لا نجد له قبيلاً في بقية التراث الشيعي، وهو انطلاقه من عقيدة وجود الله في كل مكان، ليطرح بعد ذلك سؤالاً عن سبب لزوم رفع اليدين عند الدعاء (المجلسي، *بحار* ١٠؛ ١٠٧، ٣ - ٥). هذه الحجة هي نفسها التي توجه بها فضل بن شاذان في معارضته للجهمية (*إيضاح* ٥، المقطع قبل قبل الأخير). أما ما حدث بعد كل ذلك على نحو ما افترض مادلونج Madelung عندما نسب هذه القصة برمتها إلى مؤسس فرقة الجهمية أو إلى واحد فقط من أتباعه (*قاسم Qasim* ٢٤٢) فلا يمكن القبول به حتى بالنسبة لأبسط الروايات الواردة بها. على كلٍ يبقى وجوب النظر في تحديد الدوافع تفصيلياً. في البوذية طرح المرء السؤال عن هل أن النفس البشرية يمكن أن يكون لها وجود دون هذه الحواس الخمس؟ وهذا هو السؤال الذي طرحه ميناندار Milinda = Menander في أوضح صيغة له (راجع ماكليان MacLean، *الدين والمجتمع في السند العربية Religion and Society in Arab Sind*، ٨ - ٩). مع ملاحظة أن التصور بوجود مصدر آخر للمعرفة، ذلك الذي يُروى أن جهم قد جاء به، قد كان له وجود بالفعل أيضاً في النصوص الهندية (راجع باوسن فالي de la Vallée Poussin، *Abhidharmakośa* ٣٢ - ٣٣). أما إشارة ابن حنبل إلى وجود تأثير لزنادقة المسيحية فربما يكون مبعثها تصور ابن حنبل لعلاقة المسيحيين بالأريوسيين، الذين يقولون بأن المسيح روح الله هو أيضاً مخلوق من مخلوقاته. والقول بأن الله روح لا تُرى موجود كذلك عند فيلو الإسكندراني (راجع ابراهامو De Abrahamo ٧٤ - ٧٦ = أعماله مُترجمة إلى اللغة الألمانية Werke in deutscher Übersetzung ١؛ ١١٢ - ١١٣).

بغض النظر عن هذا فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو الآتي: هل من الأفضل بدلاً من تفقد الأثر الأفلاطوني الحديث في أفكار جهم، أن نفترض بوجود

تأثيرات هندية عنده؟ وهذا التأثير ليس بوذياً، فيمكن القول أيضاً بتأثيرات لتعاليم البراهمة. فمن المعروف أن البوذية في عصر جهم، مقارنة بالهندوسية، كانت قد بدأت بالفعل في التراجع في موطنها الأصلي. على الأخص يمكن هنا إبراز التذبذب المدهش بين الباطن والظاهر، كذلك الجبرية المتطرفة المنعزلة تماماً في الإسلام. غير أنني هنا أترك مناقشة هذه الفرضية للمتخصصين، وأشكر هنا رينرت B Reinert من مدينة زيورخ لأنه هو الذي أوحى لي بمثل هذه الفرضية.

يحمل التصور بباطنية الله مسحات صوفية، أو على أدنى تقدير فيمكن القول بأنه اكتسب هذه المسحات.[٧٧] غير أنه لا يمكن القول بمطابقة أفكار الجهمية مع أفكار الصوفية على نحو ما هي معروفة عليه في البصرة أو بلاد الشام. فالجهمية لا يؤمنون بإمكانية رؤية الله، لا سيما على الأرض في الحياة الدنيا.[٧٨] وهم يرون بأن مَنْ قال بأنه رأى الله في المنام، فهو واهم.[٧٩] ولا يعتبر النبي نفسه استثناء في ذلك، فهم ينكرون كذلك وقوع رحلة الإسراء إلى بيت المقدس،[٨٠] ومن باب أولى ينكرون أيضاً المعراج إلى السماء. ويسأل الجهمية عن فائدة الاعتقاد بذلك، فالله ليس في السماء، وإنما في كل مكان، وفي الوقت نفسه فهو ليس في أي مكان. كذلك فافتراض أن النبي قد رأى الجنة وجهنم في رحلة المعراج، يقتضي أنهما كانا مخلوقين بالفعل في زمن النبي؛ غير أن كثيراً من الجهمية يقول على نحو ما قال به المعتزلي ضِرار بن عمرو بأن الجنة والنار لم يُخلقا بعد.[٨١]

ينسب حُشيش هذه الأفكار إلى جهم نفسه، غير أن هذا القول لا يعدو كونه تقدير استقرائي لا يُعتمد عليه،[٨٢] ذلك لأن قضية نشأة الجنة والنار لم تكن قد شكلت بالنسبة لجهم إشكالية، حيث كان يرى أنهما مخلوقان، وأنهما مثلهما في ذلك

---

(٧٧) راجع في ذلك على الأخص التصورات التي وضعها بعد ذلك بقرن من الزمان بهائي ولد (راجع ماير Meier، *بهائي ولد Baha'-i Walad* ١١٦ - ١١٨).

(٧٨) نص ٢٠، e في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٧٩) نص ١٩، y بالتعليق عليه في المرجع السابق. عن هذه المسألة راجع ٢-٢-٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨٠) المرجع السابق ١٠. حبذا لو نعرف كيف كان الجهمية يفهمون الآية ١ من سورة الإسراء.

(٨١) المرجع السابق q. هناك رواية منفردة تذكر بأن بعض الجهمية يؤمن بأن محمد قام برحلة المعراج، إلا أن هذا حدث بالروح وليس بالجسد (*تذكرة المذاهب* ١٣٤، ٢ ؛ المنسوب إلى أبي حنيفة عند العسلي ١٩٩). ويبدو أن هذا لا يعدو كونه حل وسط قيل به في أزمنة متأخرة.

(٨٢) الملَطي (تنبيه) ١٠٤، ٢/١٣٧، ٢؛ راجع في هذا الصدد أيضاً نص ١٩ q وبوجه عام التعليق على نص ١٩ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

مثل أي شيء آخر مخلوقان في حيز الزمن. وهذا هو السبب الذي من خلاله جعل جهم يؤكد على أن الجنة والنار مثلهما في ذلك مثل كل المخلوقات الأخرى سوف تعودان للفناء مرة أخرى. هذا يعني أن الناس لن يخلدوا في الجنة، لذلك فإن جهم يفسر تعبير «*خالدين فيها*» الوارد في آية ١٥ سورة آل عمران على أنه تعبير بلاغي فيه مبالغة، لا يعني أكثر من أنهم سوف يظلون في الجنة مدة طويلة.(٨٣) هذا يعني أن جهم نظر إلى التعبير القرآني نظرةً لغوية، وهو محق في ذلك، فمعنى اللفظ لا يدل على أكثر من ذلك، ويؤكد على ذلك التعبير المماثل في آية ٢٣ من سورة النبأ «لابثين فيها أحقاباً»؛ فأحقابا لا تعني أكثر من «مدد طويلة».(٨٤) غير أن هناك ثمة أساس تعتمد عليه أفكار جهم، حيث إنه لم يميز الحدود بين الزمان والخلود تمييزاً جوهرياً، وإنما تمييزاً وجودياً. فهو لا ينظر إلى الموت ولا إلى يوم الحساب على اعتبارهما الحاجز بين الخلود والزمن. أما على الجانب الآخر من هذا الحاجز فيكون المرء قد خرج من حدود الزمن، على ذلك فالجنة والنار يميلان أكثر للخضوع لزمن الحياة الدنيا. أما الخلود فيعني أنه لا يوجد مع الله أحد [قبل كل شيء وبعد كل شيء]؛ وقد دلل جهم على ذلك من القرآن من خلال الآية ٣ من سورة الحديد «هو الأول والآخر . . .».(٨٥)

لم يكن جهم هو الوحيد الذي قال بذلك، فيبدو أن أبا حنيفة كان له الرأي نفسه.(٨٦) غير أن التعتيم على هذا الأمر وقع من خلال أن أتباع أبي حنيفة في خُراسان الذين دام تأثيرهم في تحديد معالم مدرسته، أخذوا وجهتهم ناحية الموقف المعاكس من أجل مخالفة الجهمية قابعين في ذلك تحت تأثير مقاتل بن سليمان.(٨٧)

---

(٨٣) نص ١٣، b وd-e في المرجع السابق.

(٨٤) راجع "*saecula* [= *Jahrhunderte* = *قرون*]" في اللغة اللاتينية. عن معنى كلمة «*خالد*» راجع ٢-٢-٦-١-٩ في هذا الجزء من الكتاب؛ بوجه عام راجع سويتمان Sweetman، *اللاهوت الإسلامي والمسيحي* *Islam and Christian Theology* ١ ؛ ٢؛ ٢١٧. هناك تفاصيل أخرى تجدها في د- ٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب. يتكلم عن هذا المبالغة أحياناً بعض *أصحاب الحديث*، الذين لم يردوا القول بخلود المسلمين في النار (راجع جولدتسيهر Goldziher، .Ges. Schr ٣؛ ٣٦ - ٣٧). راجع أيضاً نص ١٣ f، في الجزء الخامس من هذا الكتاب، والذي يشتمل على دليل آخر من القرآن، الذي ربما يكون قد طرحه الجهمية في وقت لاحق. [الحقب: مُدَّة طويلة من الدهر، ثمانين سنة أو أكثر. انظر لسان العرب. (مراجعة الترجمة)]

(٨٥) نص ١٣، والتعليق على c؛ ١٨ رقم ٤ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٨٦) تاريخ بغداد ١٣؛ ٣٨٦، ١٤.

(٨٧) *فِقه أبسط* ٥٦، ١٥ - ١٧. من المهم هنا معرفة أن الرواية المذكورة في الهامش الأعلى منسوبة =

على العكس من ذلك كان الأمر في العراق، حيث أورد لنا أبو الهذيل تفسيراً جديداً،[٨٨] وهو التفسير الذي ساهم في نهضته أكثر الأشخاص أصولية كابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. أما السبكي فقد اعترض على ذلك من خلال عمله «كتاب *الاعتبار في بقاء الجنة والنار*».[٨٩]

ثمة مشكلة أخرى تتعلق بالنار، وهي مشكلة كيف لجسد الإنسان أن يقاوم النار إلى الأبد. هناك جماعة من الجهمية تقول بأن الجسد سوف يُحرق مرة واحدة فقط، ثم يظل هكذا. لكن هذا يتناقض مع آية ٥٥ [٥٦] من سورة النساء، التي فيها القول بتبديل جلود الذين كفروا كلما نضجت في النار. وربما أن هذه الجماعة قد اعتمدت في قولها هذا على مواضع أخرى من القرآن مثل الآية ٥٢ من سورة يونس أو الآية ١٤ من سورة السجدة ، حيث القول بتساوي الذنب في الدنيا مع العقاب في الآخرة، فهذه الجماعة تشير إلى أن المرء يرتكب ذنب الكفر مرة واحدة، ثم يظل بعد ذلك كافراً [عذاب الخُلد].[٩٠] يتضح من ذلك أن الجهمية يؤمنون بعودة الجسد، فكل شيء مخلوق فهو جسد.[٩١] على ذلك يكون التصور بوجود عذاب القبر أمراً ليس له معنى،[٩٢] وعليه أيضاً فليست هناك حاجة إلى وجود ملك للموت ينزع الروح من

= إلى أبي مطيع البخلي. ويُذكر عن مقاتل عندما سأله رجل عن معنى ما ورد في القرآن «كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك . . .» أنه استنتج بأن السائل من الجهمية (تاريخ بغداد ١٣؛ ١٦١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له). في ذلك أيضاً الكوثري (تأنيب) ١٠٧ - ١٠٩.

(٨٨) راجع ج-٣-٢-١-٣-٢-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب. وهو التفسير الذي وجد طريقه إلى كلام الأشعري عن جهم (نص ١٣ a في الجزء الخامس من هذا الكتاب) غير أننا لا نعرف من كان يقصد بالروافض الذين يذكرهم ابن حزم جنباً إلى جنب معه (فصل ٤؛ ٨٣، المقطع قبل قبل الأخير والسطر الأخير والسطر السابق له).

(٨٩) بروكلمان Brockelmann، *تاريخ الأدب العربي* *Geschichte der arabischen Literatur*، S ٢/ ١٠٣ رقم ٢٦؛ وقد طُبع حديثاً ضمن *الرسائل السُبكية في الرد على ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية* (بيروت ١٤٠٣/١٩٨٣)، ١٩٣ - ١٩٥.

(٩٠) حنفي (فرق متفرقة) ٩٢ السطر الأخير والسطران السابقان له؛ أبو مطيع (الرد) ١٠٩، ٧ - ٩ (حيث يرد تعبير «*حر النار*» بدلاً من «*حد النار*»؛ ابن الجوزي (تلبيس إبليس) ٢٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له؛ (تذكرة المذاهب) ١٣٣، المقطع قبل قبل الأخير؛ [كتاب الفقه الأبسط] المنسوب إلى أبي حنيفة عند العسلي ١٩٨ (والذي أُسيء فهمه). أما المقريزي فيصنف هذه الجماعة ضمن المعتزلة (خطط ٢؛ ٣٤٨، - ١٠).

(٩١) نص ١٥ b في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٩٢) نص ١٩ w في المرجع السابق، وهناك دليل آخر غاية في الاعتماد على العقل مذكور عند حنفي =

الجسد.[٩٣] فالله عند المدافعين عن الباطنية ممتزج مع خلقه، وهو هكذا حتى يأتيهم الموت، حينئذ ينفك عنهم.[٩٤] غير أنهم لم يتحدثوا عن هل أن الله يعود يوم القيامة ليمتزج معهم مرة أخرى، إلا أنهم قالوا بأن الله حر في أن يعيد الخلق مرة ثانية حتى بعد فناء الجنة والنار.[٩٥] ونحن هنا نشعر وكأننا أمام تصور بوجود كون متمدد ومتقابل.[٩٦]

قام الزُرْقَان بتفسير آراء جهم وحركته منطلقاً من قالب «الجسدية». فكان يقول بأن حركة الجهمية بمثابة جسد، والقرآن جسد كذلك، لأن الله وحده هو الذي ليس بجسد. غير أن هذا الكلام يبدو أنه متبنياً لآراء الأصم.[٩٧] فجهم كان يتحدث عن مفهوم «شيء»، وبالطبع فإن «*الشيء*» لا يعني «الموجود» فحسب؛ بل كل شيء بالمفهوم المادي،[٩٨] وعلى ذلك فالقرآن مخلوق. وعقيدة خلق القرآن تنبثق هنا من باب أولى من القول بأن كلام الله يتساوى مع علمه الذي ليس بسرمدي. أما القول بأنه شيء أو بأنه مادة فمشتق عن القول الأول. وهذه هي النقطة الوحيدة التي جعلت الجهمية ينكرون أيضاً أن الله قد كَلَّمَ موسى ؛ بالأحرى أن «الله ظهر لموسى خلال العُليقة المُتقدة ناراً».[٩٩]

يعدد البخاري *خلق الأفعال* (١٣٥، ١٠ - ١٢) أهم الآيات القرآنية التي ساقها

= ٩٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له: كيف يمكن الافتراض بأن ملكين من الملائكة [منكر ونكير] يقدران على اختراق الأرض بكفي ميزان طولهما أربعة أذرع؟

(٩٣) نص ١٩ z في المرجع السابق.

(٩٤) نص ١٩ g في المرجع السابق.

(٩٥) نص ١٤في المرجع السابق. يطلق البزدوي العنان لهذه الحرية لدرجة أنه يقول بقدرة الله على جعل النار مكان السماء. غير أن هذا الكلام يرد منفرداً ويضعفه كونه منطلق من نظرية الخلود في النار (نص ١٢ في المرجع السابق).

(٩٦) يذكر ذلك أيضاً ببعض الأفكار الهندية، فيقول فيشنُبُران Viśnupurana أنه بعد نهاية الزمان يفنى كل شيء إلا الأُلوهيَّة.

(٩٧) نص ١٥ و١٦ في المرجع السابق)؛ راجع أيضاً ٢-٢-٨-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب. ونلاحظ أن فرانك Frank يولي للنص مصداقية أكبر مما تستحق (ضمن Muséon ١٨/ ١٩٦٥/ ٤١٠، هامش ٦٨). [عن الزُرْقَان = محمد بن شدَّاد بن عيسى المسمعي، انظر ٤-٢-٤-٣ في الجزء الرابع من هذا لكتاب. (مراجعة الترجمة)]

(٩٨) نص ٩ d في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٩٩) نص ١٩ d-e، و٢٠ d في المرجع السابق. في ذلك أيضاً مادلونج Madelung ضمن العدد التذكاري Pareja ٥٠٦ - ٥٠٨. [انظر العهد القديم، سفر الخروج ٤. (مراجعة الترجمة)]

الجهمية في مسألة *خلق القرآن*. يبدو (مثلما ورد في ٢-٢-٤-٣ عن البصرة و٥-٢ عن مصر في هذا الجزء من الكتاب) أن النقاش من البداية قد تركز على أن القول بأن الأسماء المذكورة في القرآن مخلوقة (أبو داود، *مسائل الإمام أحمد* ٢٦٢، المقطع قبل قبل الأخير). وقد حاول المعارضون إبطال هذا القول من خلال القياس على اسم الله، وقد أُهمل ولم يُؤخذ في الاعتبار أثناء ذلك التفرقة بين الأسماء ومن وُضعت له (ابن حنبل، *الرد* ٨٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ ترجمة سيل Seale ١٢١ - ١٢٢؛ في ذلك أيضاً ج-٦-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب). غير أن هذا لا يعني أن هذه العقيدة ترجع إلى جهم نفسه.

٣-١-١-١- العلاقة بين جَهْم والجهميَّة

لا يمكن التعرف على التطور التاريخي للمدرسة الجهمية بالرجوع إلى هذه المادة العلمية التي استعرضناها سابقاً. غير أن ثمة شيء واضح في هذه المسألة، وهو أنه ليس هناك تقاطع مباشر في إيران بين جهم من ناحية وبين هؤلاء الذين ظلوا بعد ذلك بأجيال عدة يجابهون هجوماً في كتب التأصيليين على اعتبارهم جهمية.[١] وسوف تحين لنا الفرصة في موضع آخر من الكتاب للتنبيه عن وجود بعد الوصلات المفقودة في هذه المسألة.[٢] أما ابن تيمية الذي اجتهد رجوعاً إلى الأشعرية في تفنيد خيوط عقائد الفرق الماضية، فيرى أن الجهمية كانوا يضمون في صفوفهم متكلمين لا يقدسون أي شيء، وكذلك صوفية يقدسون كل شيء.[٣] لا يعدو هذا الكلام كونه تكهن، ربما يعود سبب القول به إلى حالة المراجع التي استخدمها ابن تيمية، التي ربما تكون هي المراجع نفسها التي استخدمناها نحن هنا. فمن السهل قراءة التوجه

---

(١) هذا يتعارض مع ما قال به وات Watt ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢، ٣٨٨ a، و Formative Period ١٤٧ أو مادلونج Madelung، *قاسم Qasim* ٢٤١ - ٢٤٢.

(٢) راجع ٣-١-٢-٥ في هذا الجزء من الكتاب فيما يخص إبراهيم بن طهمان أو ٤-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب فيما يخص ابن الماجشون. أما ما يقوله عالم الدين اليهودي يوسف البصير بأنه لم يقابل جهمياً واحداً في كل البلاد التي سافر إليها (*المحتوى*، ترجمة فادجا Vadja ٤٠٥)، فلا يشكل أهمية بالنسبة لطرحنا هنا، ذلك لأن يوسف البصير عاش في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

(٣) راجع العسلي (جهم) ١٩٣ استناداً إلى «*مجموعة الرسائل*» (القاهرة ١٣٤١ - ١٣٤٣)١؛ ٧٠.

العقلاني في عقيدة الجهمية من خلال الرجوع إلى حججهم ضد التفاصيل المتعلقة بحال اليوم الآخر، والتي كان لها استحسان في الأوساط آنذاك، مثل الملائكة الكَتَبة، والميزان، وعذاب القبر إلخ.[٤] أما فيما يتعلق بوجود أفكار صوفية في أوساط الجهمية فيمكن الاعتقاد به بالنظر إلى أن ابن تيمية انطلق من التيارات الصوفية في عصره، لا سيما من أفكار ابن عربي التي تتشابك مع عقيدة الباطن عند الجهمية.

غير أن ثمة شيء يتوارى خلف هذا الكلام، إذ إننا نسمع عن جماعة جهمية، يُقال عنها إنها كانت تصلي من ٧٠ إلى ٨٠ صلاة بالنهار (وبالليل)، وإنها كانت تطبق نظام الشيوع في الملكية.[٥] كانت هذه الجماعة تعتبر النبي بمثابة رجل حكيم، وهي على ذلك تستخدم مصطلحاً له رنين خاص في أوساط الصوفية في إيران.[٦] لم تنبع الانتفاضة ضد الجهمية من أوساط عامة الناس، فأصحاب الحديث هم أول من جعل الجهمية جنباً إلى جنب مع العقلانيين. وأهم من كانت لهم علاقة بهم، هم أوثق المقربين منهم في أوساط المرجئة، ونعني بهم الأحناف. غير أن التعرف على هذه النقطة يقتضي معالجة كل مدينة على حدة.

٣-١-٢ المُدُنْ

٣-١-٢-١ مدينة بَلْخ [في بلاد ما وراء النهر]

تُعتبر مدينة بلخ بجانب مدينة مرو من أهم مراكز القرون الأولى من الحكم الإسلامي في بلاد ما وراء النهر. كانت المدينة قد تعرضت لأول عملية نهب وسلب في سنة ٣٢هـ/٦٥٣م من قِبل جيوش أحنف بن قيس، حيث أصبحت منذ أربعينيات القرن الأول الهجري بمثابة أهم مناطق نفوذ الغزاة، غير أن الأمور لم تستتب لصالح المسلمين في المدينة إلا في عصر قتيبة بن مسلم مع نهاية الثمانينيات من القرن

---

(٤) راجع في ذلك خاصة حنفي ٩١، ٩ - ١١، أو هامش ٤٥٥ في الصفحات السابقة من هذا الجزء من الكتاب.

(٥) في ذلك أبو مطيع (الرد) ١١١، ١ - ٣؛ ابن الجوزي (تلبيس) ٢٠، السطر الأخير والسطر السابق له؛ (تذكرة المذاهب) ١٣٣، السطر الأخير؛ [كتاب الفقه الأبسط] المنسوب إلى أبي حنيفة (معرفة المذاهب) عند العسلي ١٩٨ (الموضع الذي يورد هذه العقيدة تحت اسم خاطئ).

(٦) راجع في ذلك رادكه Radtke ضمن ZDMG ١٣٦/١٩٨٦/ ٥٥١ - ٥٥٣.

نفسه.[1] يكاد ألا نلمس أي أثر لصحابة النبي في هذه المدينة. أما رومان، الذي يُذكر أنه كان مولى من موالي النبي، والذي كان أهل المدينة يولونه قدراً كبيراً، فلا يُروى شيء له مصداقية عنه.[2] كانت المدينة تقبع في الأطلال، حتى أهم أثر فيها - معبد «نوبهار» البوذي الضخم، الذي كان حرمه مسيج بأسوار تمتد لعدة أميال - فقد تم تحطيمه أثناء المعارك الأولى التي دارت.[3] أقام العرب معسكراتهم على بعد فرسخين من المدينة، في منطقة برقان. وشبيهاً بما كان في بلاد الشام، فسرعان ما نشأت برغم أجواء الحرب اهتمامات دينية، فيُذكر أنه في سنة ١٠٥هـ/ ٧٢٣م تُوفي هناك أول مفسر إسلامي، وهو الضَحَّاك بن مُزاحم الهلالي.[4] ولا نعلم هل أنه كان للمقاتلين من أجل العقيدة إسهام كبير في هذا التطور أم لا، أولئك الذين كان الإسلام بالنسبة لهم بمثابة شيء مهم منذ بادئ الأمر. غير أنه يتسنى لنا افتراض أنه بسبب العزلة الثقافية والفكرية التي كان يقبع فيها العرب في البداية، فإن *المُقَاتِلة* المسجلين في قوائم العسكر كانوا يتخذون من القرآن رمزاً للهويَّة.

٣-١-٢-١-١ تفسير القرآن

استمرت حلقة التفسير التي كونها الضَحَّاك باقية في الأجيال اللاحقة، من خلال حلقة تلميذه جُبير بن سعيد البلخي،[1] وظل هكذا حتى زمان الطبري، وكذلك في *التفاسير* الفارسية غير معروفة المؤلف، والموجودة في المتحف البريطاني.[2] كان الضحاك بن

---

(١) راجع بارتهولد Barthold، *جغرافية إيران قديماً An Historical Geography of Iran* ١٢ - ١٤، و٢٠ - ٢١؛ فراي Frye ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١، ١٠٠١ تحت Balkh، وحديثاً بوسورث Bosworth ضمن الموسوعة الإيرانية ٣؛ ٥٨٨ تحت Balk.

(٢) *فضائل بلخ* ٦٥ - ٦٧؛ عنه أيضاً ابن عبد الرب (استيعاب) رقم ٨٠٣ و١١٣٥.

(٣) عن هذا المعبد راجع *فضائل بلخ* ١٩، السطر الأخير والسطران السابقان له. وهناك نظرة عامة شافية يطرحها في ذلك مليكيان-شيرفاني Melikian-Chirvani ضمن Le Monde Iranien et l'Islam ٢/ ١١/١٩٧٤ - ١٣؛ حديثاً أيضاً ضمن الموسوعة الإيرانية ٤؛ ٤٩٦ b. هناك مراجع أخرى في هذا الخصوص ٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) *فضائل* ٦٢، ٣ - ٤.

(١) عنه راجع الميزان، رقم ١٥٩٣.

(٢) *تفسيري بار عُشري از قرآني مجيد، نسخي محفوظ دار كتابخاني موزي بريطانيا*، تحقيق جلال متيني؛ راجع الفهرست. عن استعانة الطبري به راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٢٩ - ٣٠.

مزاحم قاصاً من القصاص القدماء، ويورد الطبري عنه حكاية عن إبليس وعن خلق آدم.[٣] يُنسب له في مصدر آخر رواية مستفيضة عن رحلة *المعراج*، ونسبها إليه يمكن أن يصح نظراً للإسناد الذي تُروى فيه.[٤] يُذكر عنه أيضاً مساندته للقصة التي تُحكى عن سلمان الفارسي، التي تُعتبر مميزة للتراث الإيراني.[٥] علاوة على ذلك فقد كرس الضحاك نفسه في مواضيع التنشئة الأخلاقية، وقد حفظ ابن بطة عنه رسالة مستفيضة في الواجبات، أراد أن يضع من خلالها معايير خلقية تنفع المؤمنين.[٦] يُعرف عنه أيضاً أنه تكلم في الأمور العقائدية، أو على الأقل يُنسب إليه الكلام في هذا المجال.[٧] غير أنه من المستغرب أن مقاتل بن حيان ومقاتل بن سليمان، اللذان يُعدا أهم مفسرين في الأجيال اللاحقة، لم يعتمدا عليه على نحو خاص.[٨] وربما أن السبب في ذلك راجع إلى الإيمان بأن الحكمة تأتي من الحجاز أو من العراق، حتى الضحاك نفسه يعتمد غالباً على ابن عباس على الرغم من أنه لم يره أبداً.[٩] في هذه الأثناء كان المسلمون قد بدءوا الازدهار في ضاحية بروقان، فمن هناك أمر أسد بن عبد الله القسري بإعادة بناء مدينة بلخ، ثم في سنة ١١٨هـ/٧٣٦ نقل مقر حكمه من مدينة مرو إليها. وليس من قبيل الصدفة أن نجد أن مقاتل بن حيان وكذلك مقاتل بن سليمان يحملان الاسم الأول نفسه، فاسم «*مُقَاتِل*» كان يُسمى به كثيرون آنذاك؛ غير أنه مما يجسد روح القيادة في سكان بلخ هو ملاحظة أن الأطفال كانوا يُسمون هناك بهذا الاسم.

---

(٣) تفسير ١؛ ٣؛ ٤٥٥ - ٤٥٧ رقم ٦٠٦/ترجمة كوبر Cooper ١، ٢١١ وما بعدها في تفسير الآية ٣٠ من سورة البقرة؛ رجوعاً إلى ابن عباس.

(٤) السيوطي، *لآلئ* ١؛ ٦٣، ٩-٨١، ٤ (عن الأسانيد راجع أيضاً ٨١، ٦ - ٨). يُفترض في هذه النسخة أن الله قد خاطب محمد وأنه استشعر مسه. على العكس من ذلك راجع التفسير «الجهمي» المنسوب أيضاً إلى الضحاك عند أبي داود (مسائل الإمام أحمد) ٢٦٣، ١ - ٣ (راجع في ذلك أيضاً ٣-١-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٥) ماسينيون Massignon، Salman Pak ضمن *Opera minora* ١، ٤٦٤ - ٤٦٥.

(٦) *الإبانة الكبرى* ٦٥٠، ٣ - ٥.

(٧) كتابي [*بين الحديث والكلامية* *Zwischen Hadith und Theologie*] ١١٣.

(٨) راجع فيما يخص مقاتل بن سليمان ٣-١-٢-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩) العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٢١٨ رقم ٧٥٨.

٣-١-٢-١-١-١ مُقاتل بن حَيَّان

كنيته أبو بِسْطَام[(١)] بن حَيَّان الخَرَّاز، تُوفي ١٣٥هـ/ ٧٥٣م.[(٢)] بتتبع مسيرة هذا الرجل يتضح لنا المرونة الاجتماعية التي كانت مرتبطة بالروح التي أشرنا إليها سالفاً. يبدو أن والده كان يعمل سراجاً، وهذه المعلومة يمكن القول بها في حالة إن أولينا مصداقية لما ذكره السمعاني، عندما قال بأنه يُدعى أيضاً مقاتل بن دوالدوز،[(٣)] الذي كان يسرج الجلود أو المجاديف، وعلى هذا فقد أخذ اسمه في اللغة العربية *لقب* «الخَرَّاز».[(٤)] غير أن الإدعاء بأن أباه كان سراجاً، لا يتناسب مع اسم أبيه حيان، لأن حيان هذا هو «حيان النبطي» العبد الفارسي المعروف بأنه كان مقداماً في الجيش، والذي كان يولي العرب مولاة تامة في دوره في قيادة الجيوش الفارسية هناك.[(٥)] كان حيان هذا *مولى* من موالي مَصْقَلة بن هُبيرة الشَيباني، الذي كان قد أسره في ديلم إبان حملته على طبرستان سنة ٥٤هـ/ ٦٧٥م،[(٦)] ويبدو أنه قام بعد ذلك بتدريبه.[(٧)] يُذكر أن قتيبة بن مسلم قد استعان به في إحدى حملاته،[(٨)] وهذا ما فعله

---

(١) هكذا في فضائل ٧٣، السطر الأخير؛ أيضاً البخاري ٤؛ ٢؛ ١٣ رقم ١٩٧٢؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ١؛ ٣٥٣ - ٣٥٤ رقم ١٦٢٩؛ *ميزان* رقم ٨٧٣٩؛ *تهذيب التهذيب* ١٠؛ ٢٧٧ - ٢٧٩. أما ابن سعد فكان الوحيد الذي ذكر كنيته «*أبو مُعان*». [مُقاتل بن حَيَّان / أبو بِسْطَام النبطي البلخي الخرَّاز، انظر سير أعلام النبلاء، الذهبي. (مراجعة الترجمة)]

(٢) هكذا رجوعاً إلى *فضائل* ٧٤، ٨. في مصادر أخرى ترد المعلومات أقل دقةً.

(٣) *أنساب* ٥؛ ٦٧، ١٠؛ راجع أيضاً الذهبي (ميزان) رقم ٨٧٤٠. وقد عثر الذهبي على الاسم في نسخة قديمة لمعجم الأوسط للطبراني، ويذكر في هذا السياق بأن المرء قد ربط بينه وبين ابن حيان، غير أنه لا يريد التأكيد على ذلك. وفي الحقيقة نجده سرعان ما يسحب الأمر على مقاتل بن سليمان. عن هذه القضية راجع ٣-١-٢-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) هكذا الحال في *تهذيب التهذيب* ١٠؛ ٢٧٨، ١. كثيراً ما يرد هذا اللقب العربي، ويثبته ابن حجر صراحةً في كتابه (تبصير المنتبه) ١؛ ٣٣٠، ١١. أما الداودي (طبقات المفسرين) ٣؛ ٣٢٩ - ٣٣٠ رقم ٦١٤ فيورده على سبيل الخطأ «*الخزَّاز*».

(٥) وحقيقة أن حيان كان على وعي بقدراته مذكورة عند الطبري ٢؛ ١٣٢٩ - ١٣٣٠. كان يخضع له ٧٠٠٠ رجل. واسناد نسب النبطي إليه لا يرجع إلى أنه كان نبطياً، بل إلى أنه كان يواجه صعوبة في نطق اللغة العربية (المرجع السابق ٢؛ ١٢٩١، ٦ - ٧). ووردت تسميته «عبد في الجيش» عند بيبس Pipes، *الجنود العبيد والإسلام* *Slave Soldiers and Islam* ١٢٧ - ١٢٨. راجع أيضاً يودا Juda، *موالي* *Mawali* ٨١.

(٦) خليفة (تاريخ) ٢٦٦، ٣ - ٥؛ أيضاً البلاذري (فتوح البلدان) ٤١١، - ٥ - ٧.

(٧) البلاذري ٤١٣، - ٦؛ في *تهذيب التهذيب* كان أيضاً *مولى* لشيبان، ٢٧٨، ١٣ - ١٤.

(٨) راجع بوجه عام غرب Gribb، *Conquestes* ٤٠ و٤٣ و٥٣، غير أنه لم يحلل دور حيان. وحديثاً =

أيضاً يزيد بن المهلب. غير أنه وقعت بعض الشقاقات،[٩] حيث يُروى أن حيان تآمر مع الفرس.[١٠] وسبب الذي جعل الشكوك تحوم من حوله في هذه المسألة، هو أنه لوحظ أن أحد الفرس كان يقحم نفسه للعب دور الوساطة، وهذا ما لاحظه الناس في بُخارى، عندما كان قتيبة محاصراً عند أبواب المدينة.[١١] ويُذكر أنه عندما امتنع قتيبة سنة ٩٦هـ/ ٧١٥م عن مبايعة الخليفة الجديد سليمان، فإن حيان شق عصا الطاعة على قتيبة، وبهذا يكون قد أسهم في قتله.[١٢] انضم حيان بعد ذلك إلى خدمة يزيد بن المهلب، الذي قلده سليمان إدارة الأمور هناك. وقد أثبت حيان جدارته في التفاوض، عندما قام سليمان برحلات في طَبَرِستان.[١٣] غير أن الأمور لم تدم على ما يرام، فيُروى أن ابن المهلب قد وقع عليه غرامة قدرها مائتي ألف درهم،[١٤] ويُذكر أنه بعد سقوطه في عام ١٠٢هـ/ ٧٢٠م فقد دس له السم بعض قوات الجيش العرب غير الراضين عنه تحت شعار الجهاد ضد الأتراك.[١٥] ولو أُفترض أن مقاتل بن حيان يرجع نسبه إلى مثل هذا الأصل الوضيع، فإن تسميته لهذا الرجل على اعتباره أبيه قد لا يعني أكثر من أنه كان أبوه بالتبني.

يظل هذا القول بمثابة الفرضية التي لا يمكن إثباتها؛ إلا أنها على الرغم من ذلك توحي بشيء ما، حيث يُذكر أنه في زمان الحجاج ، أي قبل سنة٩٥هـ/ ٧١٤ م ، كان مقاتل يعمل مع حيان، حيث تولى حيان في ذلك الحين الولاية على سمرقند لبعض الوقت،[١٦] ويذكر عنه كذلك أنه كان يتولى أيضا مَهام القضاء.[١٧] من المؤكد أن

= صدر كتاب عن حروب الأتراك منذ زمن قتيبة بن مسلم، بيكوز Beckwith، *The Tibetan Empire* ٥٥ - ٥٦.

(٩) الطبري ٢؛ ١٢٥٣، ٤ -٦؛ ١٢٩٠، ١٤ - ١٦؛ ١٢٩٤، ١٥ - ١٧.

(١٠) راجع على سبيل المثال المرجع السابق ٢؛ ١٣٢٩، ٣ - ٥.

(١١) راجع القصة في *تاريخ بُخَارَى* للنَرشخي، إلياس نرشخي ٥٧، ١ - ٣/ ترجمة فراي Frye ٥٨. بعد ذلك يُروى أن حيان أصبح *مولى* عند طلحة بن هبيرة الشيباني، غير أن صاحب هذا الاسم على العكس من أخيه لا يمكن تتبعه في المراجع.

(١٢) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٥؛ ٥٤٢ a؛ أيضاً *تاريخ بُخَارَى*، الموضع السابق.

(١٣) البلاذري (فتوح) ٤١٣، - ٦ - ٨.

(١٤) أيزنر Eisener، *بين الحقيقة والخيال Zwischen Faktum und Fiktion* ١٠٩.

(١٥) الطبري ٢؛ ١٤٣١، ١١ - ١٣.

(١٦) فضائل بلخ ٧٧، - ٦ - ٨، في رواية خاصة بمقاتل نفسه. وقد كان من المخلصين للسلطات، حيث يُذكر عنه أيضاً أنه اقتفى أثر سعيد بن جبير الذي كان مختفياً في مدينة الري، ثم قام بتسليمه =

منصب القضاء في ذلك الوقت لم يكن على قدر من الأهمية، نظراً لأن سمرقند كانت قد أصبحت لتوها مدينة إسلامية. غير أنه من الصعب القول بأن مقاتل كان موجوداً في ذلك الوقت، فمن المفترض أن عمره كان ما يزال صغيراً جداً.[١٨] ولم يكن أبناء حيان الحقيقيين في مثل عمره؛[١٩] فيُذكر عن أحدهم، وهو مصعب بن حيان، أنه قد روى عنه حكايات تاريخية، وربما أنه رجع في ذلك إلى كتاب *الفتوح*، الذي ألفه مقاتل.[٢٠] كان مقاتل وأبوه في المقام الأول من رجال الإدارة المحنكين،[٢١] وربما أن حيان قد استقطب مقاتل من بين السكان الأصليين.

لا نعرف الاسم الحقيقي لوالد مُقاتل، الذي كان يُدعى «السَرَّاج». لكن من الممكن نظرياً القول بأنه هو نفسه مُقاتل بن سليمان القريشي، الوارد اسمه في

= للحَجَّاج. غير أن هذه الرواية تتصادم مع رواية أخرى (راجع ٢-١-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب). وقد كان ابن جبير معادياً للمرجئة، وربما أن المصدر الذي أمامنا هنا من المصادر الموالية للمرجئة.

(١٧) فضائل ٧٨، ٨ - ٩. أما معلومة أن هذا قد حدث قبل إعدام سعيد بن جبير، فترد في ٧٩، ١٠-١١.

(١٨) هذا يتضح أيضاً من القصة الواردة عند الطبري ٢؛ ١٣٣٠، ١ - ٣، التي تدور أحداثها سنة ٩٨ هـ.

(١٩) عددهم ثلاثة: حسن ويزيد ومصعب (*فضائل* ٧٤ ٧٤، ١ -٢؛ *تهذيب التهذيب* ١٠؛ ٢٧٨، - ٦ - ٧). عاش يزيد في المدائن، وله ذكر في *تاريخ بغداد* (*تاريخ بغداد* ١٤؛ ٣٣٢ - ٣٣٣ رقم ٧٦٥٨؛ راجع أيضاً *تهذيب التهذيب* ١٠؛ ١٥٩ - ١٦٠ رقم ٣٠٣).

(٢٠) ورد هذا لدى سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ٣٦/١. ما يؤيد هذا الكلام: أ) رجوع أبي مِخنَف نفسه إلى مقاتل (الطبري ٢؛ ٦٥، ٥؛ راجع أيضاً سزكين Sezgin، *أبو مِخنَف Abu Mihnaf* ١١٥) و ب) ما يبدو عليه المصدر من الطبيعة الأرشيفية، بمعنى أنه مقتبس عن مصادر مكتوبة، التي كان بإمكان مقاتل على اعتباره موظف في الإدارة الاطلاع عليها أكثر من أي شخص آخر (راجع الطبري ١؛ ٢٨٨٨، ٩ - ١١ و٢٩٠٠، ٣ - ٥؛ منها شروط استسلام مدينة مرو سنة ٣١؛ المرجع السابق ٢؛ ١٣٦٤، ٦ - ٨: رسالة من عمر بن عبد العزيز، ٢؛ ١٢٨٦، ١٤ - ١٦: عن قتيبة بن مسلم؛ راجع أيضاً ٢؛ ١٨٩، ١٠ - ١٢). وقد قام مصعب فيما بعد بإضافة روايات أخرى في التحرير الذي كتبه (المرجع السابق ٢؛ ١٢٢٣، السطر الأخير والسطران السابقان له: نقلاً عن أبيه، راجع أيضاً ٢؛ ١١٩٥، ١ - ٣). ويبدو أنه كان أيضاً *قاضياً* (راجع الطيفة لدى الجاحظ، *البيان* ٢؛ ٢٥٠، ٧ - ٩).

(٢١) *تهذيب التهذيب* ١٠؛ ٢٧٨، - ٦. هكذا أيضاً عند موروني Morony ضمن *Studies in the First Century* ٧٥، وهي بالاعتماد على شبان Shaban، *تمرّد العباسية Abbasid Revolution* ١٠٠ و١١٠، الذي في الأصل لا يحوي شيئاً في ذلك. ويرى شبان بأن حيان النبطي كان قائداً للدقهان في مرو. ويمكن افتراض إمكانية ذلك؛ غير أنه من الصعب إثباته.

كتاب (*تاريخ بُخَارى*) ٥٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ ترجمة فراي Frye ٥٨، والذي سُمي على اسمه «مسجد القرشيين» في بُخَارى. غير أن نسبه لا يتفق مع هذا الكلام؛ فمقاتل بن حيان وكذلك أبوه إما كانا من موالي بني مصقلة (الطبري ٢؛ ١٥٦٦، ٦ - ٧)، أو من موالي قبيلة بكر بن وائل، التي منها بنو شيبان (تهذيب التهذيب ١٠؛ ٢٧٧ السطر الأخير والسطر السابق لهما). كذلك فإنه لا يساعدنا في حسم هذه المسألة ما قاله فضل بن شاذان (إيضاح ٧٩، ٥ - ٦) بأن عمته كانت خادمة عند عائشة زوجة النبي. - يستنتج كرون P. Crone شيئاً آخر من هذه الرواية، فيقول بأن مقاتل بن سليمان القرشي لم يكن مولى، ولكن كان سيداً لحيان (فكلمة *مولى* تعني الأمرين)، وبأن حيان هذا سمى ابنه مقاتل على اسم سيده (راجع *Slaves on Horses* ٢٤٣، هامش ٤٢١ ص ٥٦؛ كذلك *Roman, provincial and Islamic Law*، ١٥٠، هامش ٤٨). غير أن هذا لا يبين إلا أمراً واحداً فقط، وهو أن كرون كان حقاً يورد النص الفارسي؛ إلا أنه كان يعتمد على ترجمة فراي Frye، الذي يترجم كلمة «مولى» إلى "Master". غير أننا لا نعتقد كثيراً في صحة هذا الكلام، ذلك لأنه في الجملة نفسها يُذكر أن حيان كان مولى لطلحة بن هبيرة. وقد يكون لهذا أكثر من معنى أ) أن كلمة «مولى» مستخدمة بمعنيين مختلفين في موضعين واردين خلف بعضيهما مباشرة، ب) أن حيان كان مولى عند سيدين. علاوة على ذلك فإن هناك ثمة إشكاليات تاريخية. فلو أننا قمنا على نحو ما قام به كرون بأن اعتبرنا أن سليمان القرشي المذكور بعد ذلك مباشرة (٦١، - ٧ - ٨/ ترجمة فراي ٦٣) هو نفسه مقاتل بن سليمان القريشي، فينبغي بعد ذلك افتراض أنه تَدَخَّل في المعارك التي كانت تدور إبان التمرّد العباًسي. في ذلك الوقت كان قد مر ثلاثون عاماً على موت حيان؛ على ذلك يُفترض أن «سيده» كان أصغر منه سناً على نحو جيل من الزمان. وعلى العكس من فرضية كرون Crone وهندس Hinds (*خليفة الله God's Caliph* ٦٥، هامش ٤٩) فإنه ليست هناك أدنى علاقة بين مقاتل بن سليمان القريشي وبين مفسر القرآن مقاتل بن سليمان مولى بني أسد أو بني أزد (راجع ٣-١-٢-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

لم يفقد مقاتل نفوذه في المدينة حتى بعد موت أبيه، فقد ظل يتعاون مع السلطة الحاكمة. فيُذكر أنه في سنة ١٠٩هـ/ ٧٢٧م عندما كان يبحث الوالي المعين حديثاً في منصب الولاية عن *قاضي* مناسب للبلاد، فإنه التمس النصيحة عند مقاتل،[٢٢] الذي

(٢٢) الطبري ٢؛ ١٥٠٤، ١٢ - ١٣.

كان أدرى الناس بظروف الحكم. كذلك فيُذكر عن حاكم آخر اسمه عاصم بن عبد الله الهلالي، والذي كان قادماً لتوه إلى المدينة، قد أرسل مقاتل مع العديد من النبلاء للتفاوض مع حارث بن سريج، عندما شرع في ثورته عام ١١٥هـ/ ٧٣٣م.[٢٣] ولكن يُروى أن حارث أمر بتقييد أعضاء الوفد، فقد كان في ذلك الحين قد قام باحتلال بلخ. وحينما استطاع هؤلاء تحرير أنفسهم، فروا إلى مرو، ثم بدأ الدعوة ضده من على المنَابِر.[٢٤] بعد ذلك بعام واحد فقط أُعيد إرسال مقاتل عضواً في وفد جديد.[٢٥] كذلك في سنة ١١٩هـ/ ٧٣٧م أرسله أسد بن عبد الله القسري إلى هشام، ليخبره عن الأوضاع في خُراسان،[٢٦] فانتهز مقاتل الفرصة للمطالبة باسترداد المائة ألف درهم التي استدانها يزيد بن الملهب من أبيه (أو ربيبه).[٢٧] وفي سنة ١٢٦هـ/ ٧٤٤م يظهر مقاتل عضواً في وفد كلفه نصر بن سيار البحث عن حارث بن سريج في مدينة آمُل.[٢٨] وفي سنة ١٢٨هـ/ ٧٤٦م عندما وصل الأمر إلى التحاكم بين الطرفين السياسيين المتخاصمين، فإن مقاتل قام بتمثيل وفد الحاكم، فيُروى أنه كان يجلس في مقابلة جهم بن صفوان. غير أنه عندما انتهى الأمر على نحو ما انتهى إليه في معركة صفين في الماضي بأن أراد الوفد أولاً خلع نصر عن منصبه لإتاحة الأمر للشورى، فإن نصر لم يقر بما توصل إليه.[٢٩]

علاوةً على مقاتل بن حيان فإن نصر كان أسبق في مسألة أنه كان يحمل الاسم نفسه الذي يحمله مقاتل بن سليمان، الذي كان أصغر منه سناً بعض الشيء.[٣٠] ويُذكر عن هذين الشخصين أنهما قاما معاً بالاشتراك مع قاضي بلخ متوكل بن حُمران بتحديد المكان الذي سيُبنى عليه المسجد الجديد، الذي أصبح فيما بعد المسجد الجامع بالمدينة.[٣١] ضيَّع ابن حيان على نفسه تعاطف نصر بسبب ما قال به في

(٢٣) عن هذا التاريخ راجع خليفة (تاريخ) ٥٠٩، ٢ - ٤.

(٢٤) الطبري ٢؛ ١٥٦٦، ٤ - ٦.

(٢٥) المرجع السابق ٢؛ ١٥٧١، ١ - ٣.

(٢٦) المرجع السابق ٢؛ ١٦١٥، ١ - ٣.

(٢٧) المرجع السابق ٢؛ ١٦١٦، ٢ - ٤؛ ربما أن الأمر هنا يدور حول الغرامة المادية التي كان قد دفعها (غير أن مقدارها كان ضعف هذا المبلغ).

(٢٨) المرجع السابق ١٨٦٧، ٦ - ٨، و١٨٦٨، ١٠ - ١١.

(٢٩) المرجع السابق ٢؛ ١٩١٩، ١٥ - ١٧.

(٣٠) المرجع السابق ٢؛ ١٩٨١، ١٣ - ١٥.

(٣١) كان أسد عبد الله القسري قد شيد المسجد القديم قبل ذلك بسبع سنوات إبان ولايته بين ١١٧هـ/ ٧٣٥م و١٢٠هـ/٧٣٨م.

التحكيم، لذلك لا عجب عندما نعرف أنه سارع بعد ذلك ، في سنة ١٢٨هـ/ ٧٤٦م ، إلى الانضمام إلى معسكر جُدَيع بن علي الكرماني، الذي كان يُعتبر بمثابة الشخصية الثالثة في السلطة في خُراسان قبل وصول العباسيين.[٣٢] ويُروى عن جُدَيع أنه وضع مقاتل بن حيان تحت الإقامة الجبرية في خيمته داخل معسكره بسبب أن مقاتل شكك في أنه ربما يكون للكرماني اهتمامات أخرى غير امتثال أوامر الله،[٣٣] هذا يعني أن مقاتل مارس انتقاد أيديولوجية جُديع. بعد عامين من ذلك ، بالأحرى بعد موت الكرماني ، استطاع مقاتل الاستقلال بنفسه استقلالاً تاماً، حيث كان في مقدمة القوات المتحالفة في المنطقة، وهي القوات التي ضمت مدينتي بلخ وترمذ وأمراء طُخارستان وغيرها، ممن أرادوا الدفاع عن أنفسهم ضد أبي مسلم الخُراساني.[٣٤] غير أنه لم يصمد طويلاً، فاضطُر إلى الفرار من أبي مسلم راحلاً إلى كابل، حيث كَرَّسَ نفسه هناك من أجل الدعوة.[٣٥] وقد وافته المنية في بلدة جرديز الكائنة في عمق أفغانستان، وقبره معروف هناك.[٣٦] من الشيق هنا ذكر تلك الرواية التي تزعم أن كتبه دُفنت معه، كذلك فإن أَمَته المحبوبة دُفنت بجواره.[٣٧]

تندرج ضمن صورة هذا الرجل العملاق حقيقة أنه كان زاهداً،[٣٨] ويُذكر عنه أنه عندما كان يقص على جماهيره حكايات الموعظة كانت تنهال الدموع من عينيه.[٣٩] وهناك أيضاً من الزهاد من روى عنه، من أمثال إبراهيم بن أدهم الذي نما وترعرع

---

(٣٢) عنه راجع جريب Gribb، *Conquests* ٨ ؛ دانيال Daniel، *خُراسان Khurasan* ٤٣ - ٤٥ ؛ شارون Sharon، *الرايات السود Black Banners*، فهرست. يُذكر أنه قتله ابن من أبناء حارث بن سريج (دانيال Daniel ٥٥). كما ظهر مقاتل بن سليمان هناك أيضاً (راجع ٣-١-٢-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٣) الطبري ٢؛ ١٩٣٠، ١٦ - ١٨.

(٣٤) المرجع السابق ٢؛ ١٩٩٨، ٢ - ٤؛ راجع أيضاً ناجل Nagel، *Untersuchungen* ١٥٦ - ١٥٧. وعلى هذا تعتمد المعلومة الواردة في «*فضائل بلخ*» ٧٥، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له، التي تذكر أن سكان بلخ نصبوه والياً عليهم.

(٣٥) الميزان رقم ٨٧٣٩؛ *تهذيب التهذيب* ١٠؛ ٢٧٨، - ٥ - ٧.

(٣٦) *فضائل بلخ* ٧٤، ٧ - ٨. عن هذا المكان راجع *دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam New Edition* ٢؛ ٩٧٨ تحت *Gardez*.

(٣٧) المرجع السابق ٧٤، ٩ - ١٠.

(٣٨) المرجع السابق ٧٤، ٤ - ٦؛ تهذيب *التهذيب* ١٠؛ ٢٧٨، ١٣ - ١٤.

(٣٩) المرجع السابق ١٥٤، ٨ - ٩؛ أيضاً ٧٤ ، السطر الأخير والسطران السابقان له .

أيضاً في مدينة بلخ عند قبيلة بكر بن وائل التي كان مقاتل *مولى* من مواليها،[٤٠] روى عنه كذلك عبد الله بن المبارك من مدينة مرو.[٤١] يبدو أن الزهد في مدينة بلخ، التي كانت على الرغم من كل شيء ما تزال تعج بالرهبان البوذيين، كان بمثابة شكل معهود من التعبير عن التدين؛ غير أن نموذج المقاتل من أجل العقيدة كان جزءاً من هذا الزهد. لا نعرف شيئاً عن مدى معرفة مقاتل بن حيان بالفقه.[٤٢] فأول رحلة طويلة قام بها ابن حيان كانت بعد *توليه القضاء* في سمرقند، وهي الرحلة التي بدأها ببخارى ومرو، ماراً بنيسابور وجرجان، وصولاً إلى العراق،[٤٣] حيث تلقى العلم على يد علقمة بن مَرثَد في الكوفة.[٤٤] أما القول بأنه أراد تلقي العلم على يد أبي حنيفة،[٤٥] فيبدو أنه قول يعتريه العور، ولا يمكن النظر إليه إلا على اعتباره محاولة متأخرة لإدراجه إدراجاً تاماً ضمن التراث الحنفي في خُراسان. كان لابن حيان تماس مع شهر بن حوشب، ومما يعد من المفاجئ أن يذكر ابن حيان عنه أنه كان ممن يمسحون *على الخفين* على الرغم من أنه كان قد بال قبل ذلك، (وربما تكون النجاسة قد لحقت بخفيه).[٤٦] ذكر يزيد بن المهلب في خطبة له عن أهل الشام أن ابن حيان كان شاهداً في مدينة واسط،[٤٧] ويمكن القول بأن هذا قد وقع في عام ١٠١هـ أو ١٠٢هـ، فقد كانت تربطه في ذلك الوقت علاقات مع والده، الذي كان قبيل موته يظهر في سياق ذكر ابن المُهلَّب.

يوضح *تفسير* ابن حيَّان أن كونه *قاصاً* يفوق كونه *قاضياً*. يمنحنا المفسر الشيعي أبو الفتوح الرازي (النصف الأول من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)

---

(٤٠) راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٩٨٥ b، فهرست، و ١-٥ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤١) الذهبي، تَذْكِرة الحُفَّاظ = TH ١٧٤، ٧؛ عنه راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٢) الرواية لدى الشافعي (الأم) ٤؛ ٧، ٢٠ - ٢٢ تصطبغ أكثر بالصبغة التفسيرية.

(٤٣) *فضائل* ٧٨، ٨ - ١٠. في حالة افتراض قيام [أبي حيان] بهذه الرحلة، التي ربما كانت مجرَّد أسطورة (اتصفت بالرواية الذاتيَّة)، فيمكن القول بأنها حدثت بعد ٩٥هـ/ ٧١٤م أو قبل ذلك بفترة غير طويلة. (انظر ٣-١-٢-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(٤٤) الميزان رقم ٨٧٣٩. عن علقمة راجع ٢-١-١-٧-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٥) فضائل ٧٥، ٦ - ٨.

(٤٦) السهمي (تاريخ جُرجان) ١٣٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٤٧) الجاحظ (البيان) ١؛ ٤١٠، ٣ - ٥. غير أن ناشر كتاب الجاحظ يخطئ في قوله بأن المقصود هنا هو مقاتل بن سليمان.

نظرة عميقة في محتوى هذا التفسير.[٤٨] وعلى الرغم من أن الثعالبي يذكر تفسير ابن حيان ضمن مصادره؛[٤٩] إلا أنه لا يبوح لنا تفصيلياً بالمواضع المقتبسة من هذا التفسير ولا بالمواضع المقتبسة منها. على العكس من ذلك نجد أن أبا الفتوح الرازي يروي أيضاً أحاديث عن مقاتل؛ غير أنه بسبب عدم منهجيته في الرواية جعل العقلانيين في العراق لا يولونها قدراً كبيراً. من هذه الأحاديث تلك التي تذكر أن الشمس يُؤتى بها إلى السماء السابعة في كل مساء وتُقيد تحت العرش،[٥٠] ثم قبيل شروق الشمس يقرر الله هل سوف تطلع من مشرق الأرض أو من مغربها.[٥١] ويتعرض ابن حيان في تفسيره للآية ٣٣ من سورة إبراهيم إلى تناول مسألة خلق الشمس والقمر، فيروي ضمن تفسيرها لها حديث للنبي جاء في صيغة حوار تعليمي للنبي مع الصحابي حُذيفة بن اليمان، وهو الحوار الذي أصبح بمثابة لوحة عريضة ترسم القصد الإلهي منذ بدء الخلق وحتى يوم القيامة. وتبلغ عدد صفحات هذا الحوار ١٠ صفحات، وذلك طبقاً للمصدر المتأخر الذي حفظها لنا، وهو كتاب السيوطي «*اللآلئ المصنوعة*».[٥٢] يورد ابن حيان هذا الحديث عن طرق أسانيد مختلفة،[٥٣] وهذا يعني مصداقية نسبه للنبي. في موضع آخر نجد ابن حيان يفسر الآية القرآنية ١٨ من سورة المؤمنون «وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِى الأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ» على نحو أن أنهار الجنة الخمسة، والتي من بينها نهر جيحون في مدينة بلخ، قد أُسكنت الأرض، وأنها في نهاية الزمان سوف تعود إلى السماء ابتلاءً لبني البشر.[٥٤] يعتبر هذا بمثابة أول دليل على أن علماء هذه المنطقة

---

(٤٨) عنه راجع ما صدر حديثاً لمكديرموت McDermott ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ٢٩٢.

(٤٩) كشف، التمهيد، تحقيق جولدفيلد Goldfeld ٣٨، ٢ - ٤؛ في ذلك أيضاً سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٣٦.

(٥٠) يبدو أن ابن حيان يرى أن العرش مخلوق من النور.

(٥١) راجع عسكر حقوقي (*تحقيق دار تفسير أبو الفتوحي الرازي*) ٢؛ ٢٦٢ - ٢٦٣ رقم ١١٢٢؛ به مواضع أخرى في المرجع السابق، فهرست. هناك كلام مقابل لذلك موجود عند الطبري ١؛ ٦١، ٨ - ١٠/ ترجمة روزينتال Rosenthal، *تاريخ History* ١؛ ٢٣١ - ٢٣٣، وهي منقولة عن عمر بن صبح الخُراساني (عنه راجع ٣-١-٢-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٥٢) لآلئ ١؛ ٤٥، المقطع قبل قبل الأخير - ٥٥، - ٥.

(٥٣) الصيغة المقتبسة ترد أيضاً عن طريق عمر بن صبح، وهناك أخرى ترد عن طريق نوح بن أبي مريم (٥٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له و ٥٧، - ٧ - ٩؛ عنه راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب). وفي رواية ثالثة يروي ابن حيان عن عكرمة عن ابن عباس (٥٦، ٢ - ٤).

(٥٤) ابن حبان (مجروحين) ٣؛ ٣٤، ١٢ - ١٤. ربما يمكن القول بأن هذا انعكاس للتصورات =

كانوا يستبدلون الاسم الموجود في الكتاب المقدس بالاسم الفارس الأصلي «أُكسوس» Oxus.[(٥٥)] ويمكن أن يكون في هذا السياق التفسيري قد ورد أيضاً موعظة الله لعيسى بأن يعد أمته لمجيء النبي محمد.[(٥٦)]

لم يقم ابن حيان بتأليف تفسير كامل للقرآن، فما فعله على اعتباره قاصاً لا يعدو بعض الملاحظات التفسيرية التي كان يدلي بها في دروسه الوعظية. ويبدو أن هذه الملاحظات كان لها قابلية أكثر من غيرها من الملاحظات الأخرى؛ على الرغم من ذلك فإن بعضها لم يكن مرتبطاً بالقرآن ارتباطاً مباشراً، وغالباً ما كان يظهر على اعتباره أحاديث عن النبي، مثله في ذلك مثل كل الشذور التفسيرية الأخرى. أما التفاسير التي أُعتبرت في أعين الأجيال اللاحقة تفاسير مُنْكَرَة، فقد نُسبت إلى تلاميذه: «كبير الزنادقة» عمر بن صبح الخُراساني، واثنين من المرجئة؛ هما إِشرم بن غِياث،[(٥٧)] وبُكير الدامغاني.[(٥٨)] أدى ذلك إلى صعوبة التأكد من مواقف مقاتل بن حيان العقائدية، فقد كان الوقت في بلخ لم يحن بعد لذيوع فكر المرجئة. غير أنه يبدو أن مقاتل بن حيان كان يشاركهم مفهومهم للعقيدة، فهذا المفهوم يستوعبه ذلك الحديث النبوي الذي يرويه عنه بُكير.[(٥٩)] غير أن اتفاقه معهم قد لا يتخطى اتفاق جهم بن صفوان مع الفكر نفسه، ذلك لأن خلافات ابن حيان السياسية مع جهم لا تستبعد وجود مشتركات عقائدية بينهما. فقول ابن حيان الذي أوردناه سالفاً والذي كان يستخدمه في الدعاء في صلواته، والذي يقول بأنه ما دائم إلا وجه الله،[(٦٠)] إن هذا القول يبرز الموضع القرآني الذي استنتج منه جهم بن صفوان أن الجنة والنار صائرتان إلى فناء.[(٦١)] يتفق ابن حيان مع جهم أيضاً في حقيقة أنهما كانا يؤمنان

= الهندية. فقد كان يُعتقد أن نهر الكنك يربط بين السماء والأرض، حيث إنه ينبع من القمر (راجع شتيتينكرون H. Von Stietencron، *Ganga und Yamuna* ٥٣). [ورد ذكر نهر «جيحون» عند وصف جنَّات عدن في العهد القديم ١٢: ٢؛ كانت تسميته الفارسية القديمة «أُكسوس» ثم أصبحت «أموداريا»، وتسميته العربية هي «جيحون» (مراجعة الترجمة)]

(٥٥) راجع شبولر Spuler، *Der Amu Darya* ضمن J. Deny Armagam ٢٣٢. بوجه عام أيضاً ميكويل A. Miquel، Geographie humaine ٣؛ ٢٢٣ - ٢٢٥.

(٥٦) الفسوي ٣؛ ٢٧٥، ٣ - ٥. هناك حديث للنبي عن موسى وارد في (بحار) ١٣؛ ٦١، ٩ - ١١.

(٥٧) راجع ٣-١-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٨) راجع ٣-١-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٩) المرجع السابق.

(٦٠) *فضائل بلخ* ٧٥، ٣ - ٤.

(٦١) راجع ٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

بالجبر.[٦٢] وعندما يُنسب إليه تفسيره بأن الله قريب فقط من هؤلاء الذين يعرف عنهم كل شيء،[٦٣] فإنه بذلك تكتمل الدائرة، فيبدو أن ابن حيان يؤيد ظاهرية الله أكثر من تأيده لباطنيته، وهذا يختلف عما كان يقول به معاصره الأصغر منه سناً والذي يحمل اسماً مشابهاً لاسمه، نقصد به مقاتل بن سليمان، والذي كان قد ظهر إلى الساحة جنباً إلى جنب مع ابن حيان في بلخ منذ منتصف العشرينيات من القرن الثاني الهجري.

٣-١-٢-١-١-٢ مُقاتل بن سليمان

هو أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بِشر (أو بشير) البلخي، مولى بني أسد،[١] يُروى عنه أنه كان يُلقي دروساً في المسجد الجامع في بلخ،[٢] وهو المسجد الذي ساهم مقاتل نفسه في تحديد مقره،[٣] وقد كان والده *قاضياً* على المدينة.[٤] كان مقاتل ككثيرين غيره قد انخرط في خضم القلاقل التي سببتها الدولة الأموية التي كانت آخذة في الزوال، وكان هو الذي نصح نصر بن سيار في نهاية معاركه ضد حارث بن سُريج بأن يستخدم شعاراً قوياً مستوحى من القرآن.[٥] اهتم الكتاب في تدوين أن الجنود كان يربطون الصوف على رؤوس رماحهم، ويُذكر كذلك عن مقاتل بن سليمان نفسه أنه كان دائماً يرتدي درعاً من الصوف تحت قميصه،[٦] ويُروى عنه كذلك أنه كان يعمل على نشر الأثر الذي يذكر أن النبي مات مرتدياً ملابس من صوف، التي كان بها إحدى عشرة ، كانت بعضها من زمن آدم.[٧] لم تكن العلاقة بينه وبين جهم بن صفوان على ما يرام، ويُذكر أنه عندما كان يلقي ضمن دروسه في أكبر مساجد مدينة

---

(٦٢) راجع حكاية الشمس التي أوردناها سالفاً، أيضاً *تَذْكِرة الحُفَّاظ* = TH ١٧٠ - ١٧٢، حيث الموضع الذي يؤيد بعض ما قلنا به هنا.

(٦٣) راجع ٣-١-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب فيما يتعلق بالآية ٧ من سورة المجادلة.

(١) *تاريخ بغداد* ١٣؛ ١٦٩، ١. هو عند ابن حبان مولى لأزد (مجروحين ٣؛ ١٤، - ٤)، ربما أن هذا القول لا يعدو كونه تنوع في الكتابة (راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١، ٨١١، تحت Azd).

(٢) *فضائل بلخ* ٩٣، ٣ - ٤.

(٣) راجع ٣-١-٢-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) *فضائل* ٢٠٨، المقطع قبل الأخير.

(٥) تقريباً شعار = «حَم. لا يُنصرون» (راجع الطبري ٢؛ ١٩٢١، ٦ - ٨).

(٦) تاريخ بغداد ١٣؛ ١٦٢، ١٩ - ٢٠.

(٧) السيوطي (لآلئ) ٢؛ ٢٦٤، - ٦ - ٨.

مرو بعض *القصص الوعظية*، فإنه تصادم مع جهم، حتى بلغ الأمر أن كل واحد منهما قد هاجم الآخر في كتبه.[٨]

على الرغم من أن هذا الكلام ربما لا يعدو كونه نتاج متأخر للجدل الذي حصل في إطار المدارس الكلامية المتعارضة، التى كانت تبحث عن تأييد في تراث المؤسسين؛ إلا أنه يُفترض أن مقاتل بن سليمان قد عاش زمناً في مدينة مرو، فقد تزوج هناك بأم نوح بن أبي مريم، الذي تولى *القضاء* فيما بعد (تُوفي ١٧٣هـ/ ٧٨٩-٧٩٠م).[٩] غير أنه يُفترض حدوث هذا الزواج بعد بضعة أعوام من ذلك، فيبدو أن مقاتل بن سليمان لم يغادر مدينة بلخ إلا عندما بلغت درجة الخلاف بينه وبين نصر بن سيار درجة لا تُطاق، وهو ربما السبب نفسه الذي أدى كذلك إلى مغادرة مقاتل بن حيان لها. وكما كان الحال بالنسبة لمقاتل بن حيان، فإن مقاتل بن سليمان انضم أيضاً للكرماني، وكان في معسكره بمثابة *الشخصية المدبرة*، وكان له تأثيراً عليه.[١٠] انضم فيما بعد إلى جيش تحالف المدن الخُراسانية الذي كان يقاتل ضد أبي مسلم.[١١] كان مقاتل بن سليمان أكثر لباقة من مقاتل بن حيان (الذي كان قائداً) في خروجه من هذا التحالف الذي كان قد أخفق فيما بعد.[١٢] غير أنه يصعب تتبع المصير الذي آل إليه مقاتل بن سليمان فيما بعد، ويبدو أنه انضم لفترة زمنية معينة إلى جيوش الحدود في بلاد الشام. وهناك من يذكر أنه أقام في بيروت،[١٣] والقدس، ويُذكر عنه أنه كان يلقي دروساً عند البوابة الجنوبية من قبة الصخرة.[١٤] يُذكر أيضاً

---

(٨) هكذا تقريباً عند الذهبي (ميزان) رقم ٨٧٤١، و(تاريخ) ٦؛ ٣٠٣، - ٥ - ٧؛ تهذيب التهذيب ١٠؛ ٢٨٠، ١٠- ١٢؛ كلها ترجع إلى (تاريخ مرو) لعباس بن مصعب (في ذلك راجع روزينتال Rosenthal، *Historiography* ٤٧٧).

(٩) (تهذيب التهذيب) ١٠؛ ٢٨٠، ٩ - ١١؛ عنه راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب. قارن أيضاً تاريخ بغداد ١٣؛ ١٦٣، ١٥ - ١٦.

(١٠) الطبري ٢؛ ١٩٣١، ١٥- ١٦، و١٩٣٣، ٧.

(١١) فضائل بلخ ٨٦، ٣ -٥.

(١٢) يُقال بأن هذا كان بمثابة عهد أمان (المرجع السابق ٨٦، ٦).

(١٣) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ١؛ ٣٥٥، ١ - ٣؛ الذهبي (تاريخ) ٦؛ ٣٠٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. دون ذكر للمكان راجع (تاريخ بغداد) ١٣؛ ١٦٣، ١٠ - ١٢، و(عقد) ٢؛ ٢١٨، ٨ - ١٠، وابن خلكان (وفيات الأعيان) ٥؛ ٢٥٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. قارن في هذا الصدد ياقوت (بلدان) ١؛ ٥٢٥ b، ١٦.

(١٤) الواسطي (فضائل القدس) ٨٦ - ٨٧ رقم ١٤٠؛ مجير الدين (الأنس الجليل) ١؛٢٩٢، ١١-١٣.

أنه رحل إلى مكة، وربما أن هذا كان في سياق تأديته لمناسك الحج.[١٥] لكن لا يمكن التأكيد في هذا السياق إلا على رواية واحدة، وهي الرواية التي تذكر أنه ظهر إبان خلافة المنصور في العراق، حيث يُذكر أنه كان يلقي على الخليفة بعض الأحاديث النبوية، وكان يبهره بما عنده من معرفة بعالم الحيوان،[١٦] ويُروى عن ولي العهد المهدي أنه كان يوصي به خيراً.[١٧] يُذكر عن مقاتل أن آلاف الناس كانوا يتلقون العلم على يديه بعد موت أبي حنيفة.[١٨] وقد ساقته الأقدار في نهاية حياته إلى منطقة عبادان، حيث يُروى أنه تُوفي بها.[١٩] وليس هناك تاريخ مؤكد لوفاته، فيذكر تلميذه هذيل بن حبيب أن هذا وقع سنة ١٥٠هـ/ ٧٦٧م،[٢٠] وقد يصح هذا التاريخ بالنظر إلى قول ابن حبان بأن هذا وقع بعد ثورة الهاشمية (*ثورة النفس الزكية* سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م).[٢١] غير أن الكتاب يقفز في ذلك على تاريخ مدينة بلخ إلى سنة ١٥٨هـ/ ٧٧٥م.[٢٢]

من السهل تفسير أنه أقام في بلاد الشام، ذلك لأن أصله منها، وهذا ما افترضه الناس بالنسبة لكل من اندرج تحت مسمى «*المُقاتلة*» (راجع دانيال Daniel، *خُراسان Khurasan* ٨٦)؛ غير أنه ليست هنا ثمة نقاط ارتكاز تؤيد ذلك. الأمر نفسه ينطبق على وضع مقاتل بن سليمان الاجتماعي، فالمعلومات التي لدينا في هذا السياق أقل بكثير من تلك التي بين أيدينا فيما يخص مقاتل بن حيان، غير أن الأمر يبدو مختلفاً تماماً عند استبدال لقبه «ابن حيان» بلقب «*ابن دوالدوس*»، وهذه الفرضية لها ذكر في موضع من مواضع كتاب *فضائل بلخ* (٩١، ٨ - ٩)؛

---

(١٥) أما القصة التي تُذكر أنها حدثت في بيروت، فيُروى في كتاب «تاريخ بغداد» أنها وقعت في مكة (١٣؛ ١٦٦، ١٠ - ١٢). انظر أيضاً المرجع السابق ١٦٧، ١٦ - ١٨، والذي يُروى فيه أنه تحاور مع عمرو بن عبيد وغيره، وأنه روى تفسير الضَحَّاك بن مُزَاحِم.

(١٦) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ١٦٧، ٩ - ١٠؛ *تهذيب التهذيب* ١٠؛ ٢٨٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له (طبقاً لرواية أحد الصيادين الذين يستعينون في صيدهم بالصقور). راجع أيضاً القصة عند ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٥؛ ٢٥٥، ١٣ - ١٥.

(١٧) وكيع (أخبار القضاة) ٣؛ ٢٤٨، ٩.

(١٨) الصيمري (أخبار أبي حنيفة) ٨٨، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. راجع أيضاً ما قاله سفيان الثوري ضمن كتاب (حلية الأولياء) ٧؛ ٣٧، - ٨ - ٩.

(١٩) هكذا في (فضائل بلخ) ٨٩، ٦ - ٧؛ في مصادر أخرى لا ذكر إلا لمدينة البصرة (تاريخ بغداد، ١٣؛ ١٦٨، السطر الأخير والسطر السابق له).

(٢٠) (تاريخ بغداد) ١٦٩، ١٥ - ١٦.

(٢١) (المجروحين) ٣؛ ١٤، المقطع قبل قبل الأخير.

(٢٢) *فضائل*، الموضع السابق.

كذلك عند الذهبي (*الميزان* ٤؛ ١٧٤، ٤ - ٦)، ومتأخراً أيضاً عند الداودي (طبقات المفسريين) ٢؛ ٣٣٠ - ٣٣١ رقم ٦٤٢). غير أن الموضع المذكور أخيراً ربما يكون مدرجاً على نحو خاطئ، فالذهبي يقول بعكس ذلك في السياق نفسه قبل هذا الموضع بقليل (راجع ١٧٤، ٤ - ٦، و١٧٢، السطر الأخير والسطران السابقان له)، أما ما هو موجود عند الداودي فليس بأصل. ولَقَب «*الخَرَّاز*» الذي يتناسب مع لفظ «*دوالدوس*» فلا يرتبط إلا بمقاتل بن حيان (راجع ٣-١-٢-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب). - هناك ذكر لابن شقيق مقاتل بن سليمان يُدعى فضل البلخي (*الميزان* رقم ٦٧٦٣).

أصبح من السهل اليوم عن ذي قبل وضع تقييم للعمل التفسيري الذي قام به مقاتل بن سليمان، فقد تم تحقيق كل الكتب التي عُثر على مخطوطات لها، مثل *التفسير الكبير*،[٢٣] *وتفسير خُمسمائة آية*،[٢٤] و«*كتاب وجوه القرآن*».[٢٥] وقد عمل المرء في الآونة الأخيرة على تتمة ما بدأه جولدتسيهر Goldziher من مقالات رائدة في هذا المجال.[٢٦] نذكر من ذلك ما كتبه كل من أبوت N. Abbott[٢٧] ونويا P. Nwyia[٢٨]وإسماعيل كيراهوجلو Ismail Cerrahoglu[٢٩] وفانسبرو J. Wansbrough[٣٠] وجولدفيلد I. Goldfeld[٣١] وفرستي K. Versteegh.[a٣١] غير

(٢٣) حققه عبد الله محمود شحاتة، الجزء الأول، القاهرة ١٩٦٩ (أما باقي الأجزاء فموجودة في القاهرة ١٩٨٠-١٩٨٧، غير أنه من الصعب الحصول عليها)، وهناك تحقيق قام به الصواف، بيروت ١٩٧٧ (غير أنني لم أحصل عليه حتى الآن).

(٢٤) تم تحقيقه مرتين، إحداهما من الصواف في أطروحة الدكتوراه الخاصة به تحت عنوان : *مقاتل بن سليمان، مرحلة مبكرة من عقيدة الزيدية مع مراجعة خاصة لتفسيره Muqatil b. Sulayman, an early Zaydi Theologian, with special reference to his tafsir* (phD أكسفورد ١٩٦٩) وآخر من جولدفيلد Goldfeld، جامعة بار إيلان ١٩٨٠ (دون الرجوع إلى دكتوراه الصواف).

(٢٥) تحقيق عبد الله محمود شحاته تحت عنوان *كتاب الأشباه والنظائر في القرآن الكريم* (القاهرة ١٩٧٥).

(٢٦) *اتجاهات التفاسير القرآنية Richtungen der Koranauslegung* ٥٨ - ٦٠.

(٢٧) ضمن *Arabic Papyri* ٢؛ ٩٥ - ٩٧.

(٢٨) ضمن *Exégése coranique et langage mystique* (بيروت ١٩٧٠) ٢٥ - ٢٧.

(٢٩) ضمن جامعة أنقرة، كلية اللاهوت، Dergisi ٢١/١٩٧٦/١ - ٣؛ حديثا تفسير تريهي tefsir tarihi ١؛ ١٩٥ - ١٩٦.

(٣٠) ضمن *Quranic Studies* (أكسفورد ١٩٧٧) خاصة ١٢٢ - ١٢٤؛ أيضاً الفهرست.

(٣١) ضمن Arabic and Islamic Studies، جامعة بار إيلان ٢/١٩٧٨/ ١٣- ١٥.

(a٣١) ضمن Der Islam ٦٧/ ١٩٩٠/٢٠٦ - ٢٠٨.

أن هذه الكتابات في بعض المسائل لم تتعدَ كونها أكثر من تقوية للفرضيات التي قال بها جولدتسيهر، الذي يَفضُل عنهم فيما قام به من إبراز السمة المنهجية في *تفسير* مقاتل بن سليمان، التي تكمن في عناصره الخيالية والأسطورية. تعد هذه السمة من أصح ما يُقال عن هذا التفسير؛ إذ إن مقاتل بن سليمان - مثله في ذلك مثل مقاتل بن حيان - ينضم ضمن التراث *القصصي* في خُراسان. غير أن هذا التراث يعكس أيضاً الوجهة التعقلية للمصادر الثانوية التي اعتمد عليها جولدتسيهر. سبق النَّظَّام في إدراجه لمقاتل ضمن المفسرين الذين يؤمنون بالمعجزات.(٣٢) ويروي عنه الجاحظ تفسيره لأثر قدمي إبراهيم الموجود في *مقام إبراهيم* في الحرم المكي،(٣٣) ويُروي عنه كذلك الحوار الذي دار بين موسى والخضر.(٣٤) وعلى خلاف رأي مقاتل بن حيان فإن الطبري يعتبر مقاتل بن سليمان من المشبوهين.(٣٥) غير أن هذا لا يعدو كونه إلا زاوية ضمن زوايا شخصية مقاتل بن سليمان، الذي لم يهدف لحكاية القصص فحسب، بل أراد أن يفسر القرآن (و إن لم يكن بأكمله). كانت هناك أسباب في سخرية بعض الناس من عجبه بنفسه وقوله بأنه يستطيع الرد على كل سؤال.(٣٦) إن «النفور من أي مجهول» (٣٧) جعله يقوم بتفاسير اعتبرتها الأجيال اللاحقة غير مقبولة. في الوقت نفسه نلاحظ أن مقاتل بن سليمان يتخطى الأسلوب المنهجي عند إجابته على الأسئلة بمنهجه الذي يطبقه.(٣٨) بهذا يكون مقاتل بن سليمان قد زاد على مقاتل بن حيان في حقيقة أنه قد أتاح للأجيال السابقة إمكانية البناء على النتائج التي توصل

---

(٣٢) الجاحظ (الحيوان) ١؛ ٣٤٣، ٥ - ٧؛ راجع أيضاً ملاحظة ابن حزم (أصول) ١؛ ٢١٨، ١ - ٣.

(٣٣) المرجع السابق ٤؛ ٢٠٦، ٢ - ٤.

(٣٤) المرجع السابق ٧؛ ٢٠٤، ٢ - ٤.

(٣٥) ياقوت (إرشاد) ٦؛ ٤٤١، ٤ و٦ - ٧؛ راجع أيضاً جليوت Gilliot، ***Exégesé, langue et théologie*** ٢٣٣.

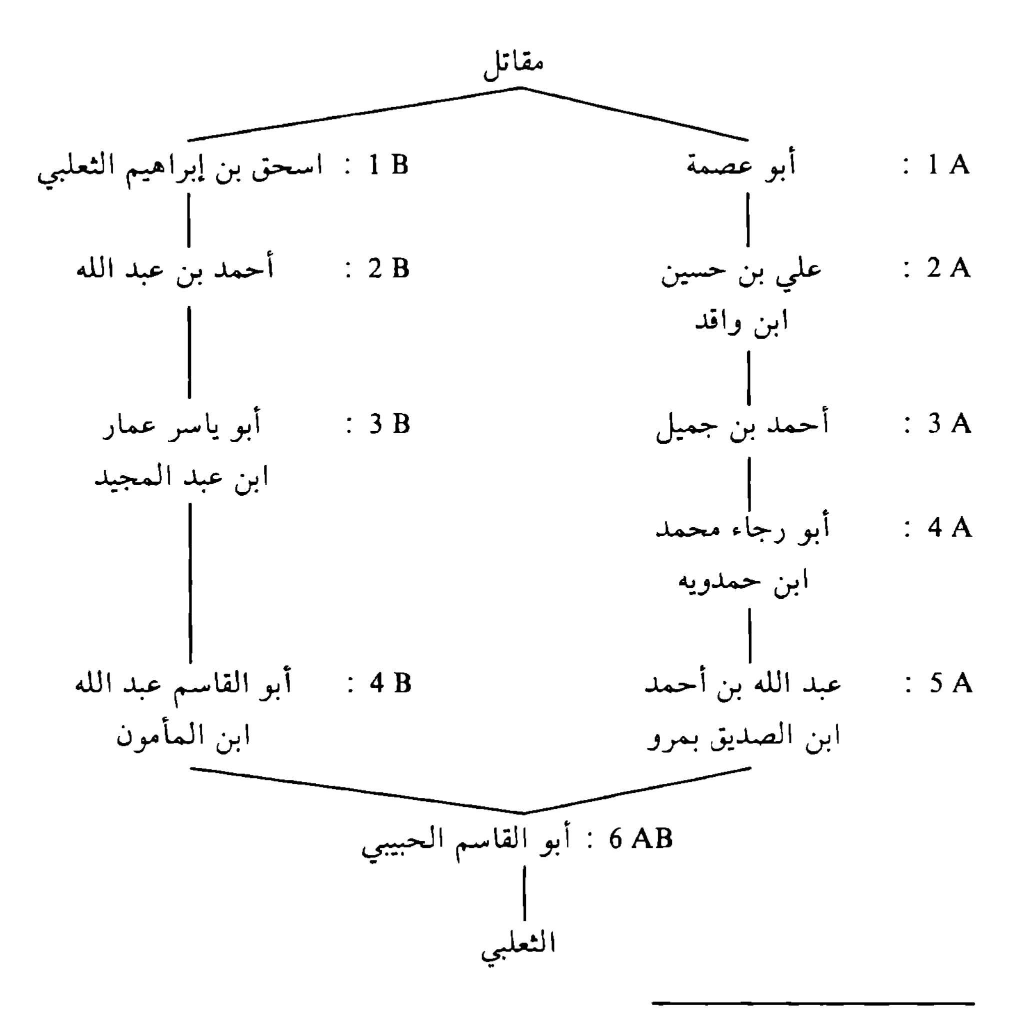
(٣٦) هذا هو لب القصة التي أوردناها ضمن هامش ١٣ في الصفحات السابقة، وهو السبب الذي جعل مقاتل يؤكد على أن المسيخ الدجال سوف ينزل عام ١٥٠ هـ، ثم لم يتحقق ذلك (*تاريخ بغداد* ١٣؛ ١٦٨، ٤ - ٥؛ والذي ورد فيه تاريخ ١٠٥ على سبيل الخطأ بدلاً من ١٥٠؛ راجع *تهذيب التهذيب* ١٠؛ ٢٨٣، ٣ - ٤، والذهبي (تاريخ) ٦؛ ٣٠٣، ١٥ - ١٦).

(٣٧) هكذا قال بالايشير Blachére عند نويا Nwyia، *تفسير* ***Exéxése*** ٦٣. فيما يلي أمثلة كثيرة على ذلك.

(٣٨) لقد عالج جولدفيلد حديث المبادئ الاثنين والثلاثين التي وضعها لتفسير القرآن، ضمن **SI** ٦٧/ ١٩٨٨/٢٣ - ٢٥.

إليها. وهذا هو السبب الذي جعل أعماله لا تذهب أدراج الرياح، غير أن بقاءها لم يسلم من بعض الإضافات والتكميلات، التي طرأت عليه في خضم التدوينات التي حصلت فيما بعد. وأرى أنه من الجدير معالجة ذلك تفصيلياً.

أ) «*التفسير الكبير*»، وهو التفسير الذي حُفظ عن طريق عدة مخطوطات،(٣٩) والذي تم تداوله في خُراسان وكذلك في بغداد. وهذا ما يتجلى من الروايات التي أوردها الثعلبي في تصديره لكتابه «*الكشف والبيان*».(٤٠) وقد ظلت روايتان منها في موطن مقاتل القديم:



(٣٩) راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٣٧.

(٤٠) تحقيق جولدفيلد ٣٩، ٢ - ٤؛ في ذلك جولدفيلد، *تفسير خمسمائة آية* *Tafsir hamsmi'ataya*، المقدمة ٧، هامش ٩.

ظلَّت سلسلة الإسناد الأولى قائمة في مدينة مرو لما يربو على خمسة أجيال. تبدأ هذه السلسلة بربيب مقاتل، واسمه أبو عصمت نوح بن مريم الذي كان *قاضياً* على مدينة بلخ (رقمه في الرسم السابق 1A).[٤١] كذلك فإن صاحب الرقم (2A) كان ابناً لأحد القضاة، وقد تُوفي سنة ٢١١هـ/ ٨٢٦م أو ٢١٢هـ/ ٨٢٧م.[٤٢] أما أبو يوسف أحمد بن جميل المروزي (رقم 3A) فقد درس في شبابه على يد ابن المبارك، ويُعد ابن أبي دنيا من ضمن تلاميذه. وقد عاش في ذلك الوقت في بغداد، حيث كان يبيع أقمشة في مركز حي راقٍ كانت تسكنه أسر خُراسانية من المواطنين الأصليين في المدينة،[٤٣] وقد تُوفي بها سنة ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م.[٤٤] صاحب الرقم (4A)، والذي يحمل نسب السنجي والخورقاني، هو صاحب كتاب «تاريخ مرو»، وقد تُوفي سنة ٣٠٦هـ/ ٩١٨م،[٤٥] غير أنه من غير المحتمل أن يكون قد درس على يد صاحب الرقم (3A) نظراً للفترة الزمنية الطويلة التي تفصل بينهما، وربما أن ما فعله هو فقط أنه جلب النص من بغداد ثم أعاده إلى مرو. أما صاحب رقم (5A) فهو على كل حال من سكان مدينة مرو، واسمه بالكامل هو أبو محمد عبد الله بن أحمد بن الصادق بن محمد بن داود المروزي، وقد تُوفي ، على نحو ما قال به البغدادي ، سنة ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م تقريباً.[٤٦]

يكاد يكون من المستحيل التحقق من أسماء المجموعة الثانية من *الرواة*؛ غير أنه من الملاحظ أن أسماءهم منتشرة جداً في المصادر. قام صاحب الرقم (3B) أيضاً بنقل تراث التفسير للكلبي،[٤٧] وقد يكون المراد بصاحب الرقم (2B) أحمد بن عبد

---

(٤١) عنه راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٢) عنه راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٣) في «*قطيعة الربيع*»، راجع في ذلك صالح العلي (بغداد) ١ ؛ ١؛ الفهرست.

(٤٤) (تاريخ بغداد) ٤؛ ٧٦ - ٧٧ رقم ١٧٠٤؛ ابن حجر (لسان الميزان) ١؛ ١٤٧ رقم ٤٦٧.

(٤٥) سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٣٥١.

(٤٦) (تاريخ بغداد) ٩؛ ٣٩٠ رقم ٤٩٨٤. يسترجع جولدفيلد Goldfeld الاسم من خلال العديد من المخطوطات ويقول بأن المراد من هو أحمد بن عبد الله بن الصِدِّيق، لذلك فلا يستطيع التحقق من شخصية صاحب الاسم (٤٠، ٣ - ٤)، راجع الموضع المشابه ٥٤، ٣ - ٤.

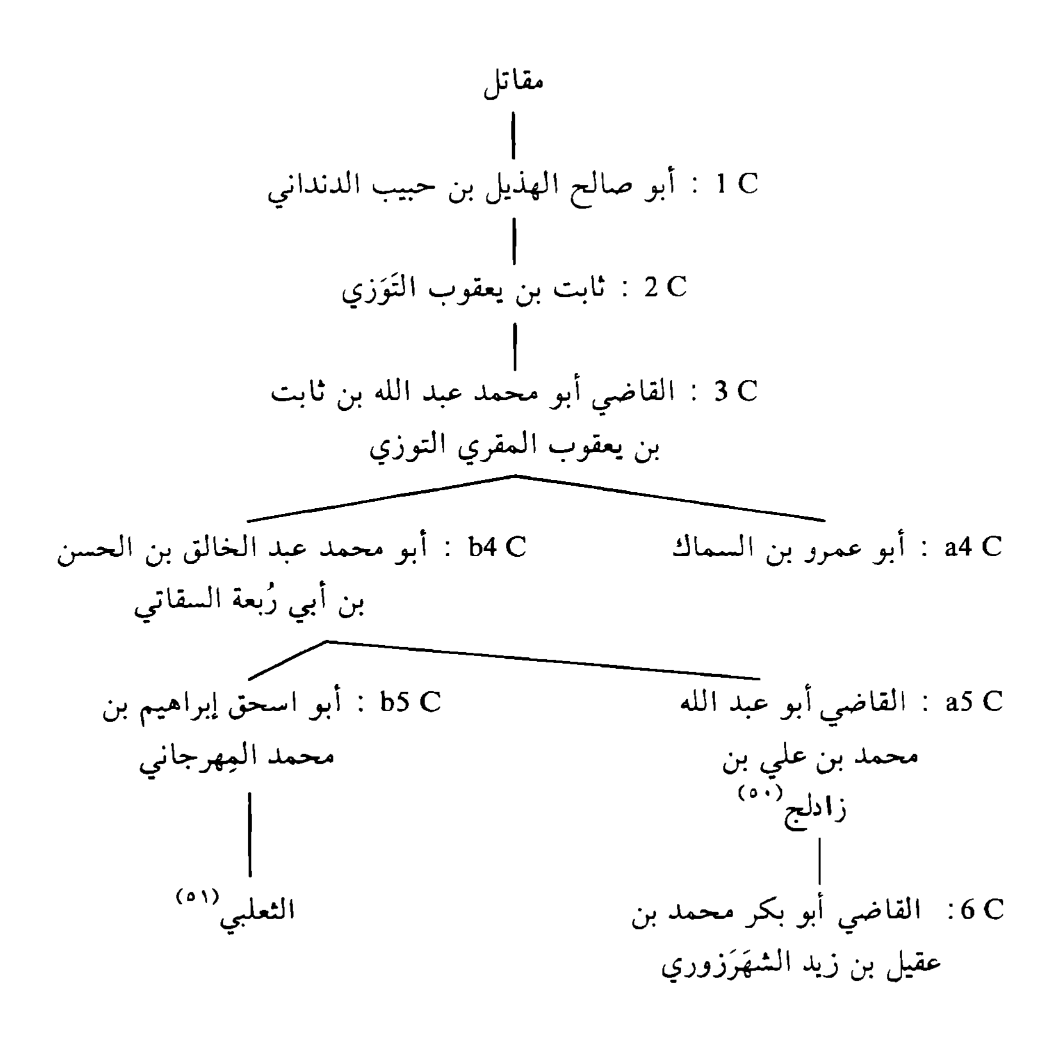
(٤٧) راجع عملي *النصوص التي لم يُطلع عليها في موضوع الكرامية* ٥١ رقم ١٧ في Stammbaum ٤٤. وينبغي الفصل بينه وبين عمار بن عبد الغفار الوارد عند الثعلبي ٢٥، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له ؛ تُوفي عمار نهاية ٢١١هـ أو بداية ٢١٢هـ/ مارس ٨٢٧م (*تاريخ بغداد* ١٢؛ ٢٥٤ - ٢٥٥ رقم ٦٧٠٢).

الله التميمي الجوباري من بلدة هراة، والذي نقل عنه ابن كَرام حديثاً في مدح أبي حنيفة.[٤٨] والسلسلتان يتحدان عند صاحب الرقم (6AB)، وهو أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري (تُوفي ٤٠٦هـ/١٠١٦م)، وهو أستاذ الثعلبي (تُوفي ٤٢٧هـ/ ١٠٣٦م)، وكان الثعلبي ، الذي له أيضاً قدر في مجال التفسير ، قد أرجع تفسير الكلبي إلى الحسن النيسابوري.[٤٩] وهذا العمل الذي ألفه الثعلبي، والذي لم يقم أحد حتى الآن بتحقيقه باستثناء المقدمة، قد نتمكن من خلال القيام بتحليل دقيق من التعرف على ملامح هذا التراث الشرقي. وليس هناك إلا تحقيق واحد مستقل وُضع في بغداد، وهو يتأسس على طبعة تحتوي على سلسلة الرواية نفسها التي تتطابق في بداياتها مع سلسلة الثعلبي:

---

(٤٨) المرجع السابق ٤٩. ولا يخلو التأريخ هذا من بعض الإشكاليات.

(٤٩) راجع جولدفيلد Goldfeld ضمن Der Islam ٥٨/ ١٩٨١/ ١٣١، هامش ٤٠ و١٣٣. عنه راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٤٧، والذي به معلومات أخرى؛ كذلك الداودي (طبقات) ١؛ ١٤٠ - ١٤١ رقم ١٤٠. ينسب له الثعلبي ٢٤ كتاباً (راجع كشف، مقدمة، فهرست ٨٦ دون ذكر الاسم. عنه راجع أيضاً ٣-١-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب).



كان الهذيل بن حبيب (1C) تلميذاً للمقرئ الكوفي حمزة بن حبيب، وقد قام سنة ١٩٠هـ/ ٨٠٦م في درب السدرة في بغداد بنقل الكتاب من أوله إلى آخره لصاحب الرقم (2C)، وقد قال الخطيب البغدادي إن هذا وقع سماعاً.(٥٢) ويبدو أنه أضاف

---

(٥٠) تفسير، تحقيق شحاته، ٣، ٤ - ٦؛ جولدفيلد Goldfeld (*تفسير خمسمائة آية* *Tafsir hamsmi'atya*)، المقدمة ٦، طبقاً للناشر Ahmet ٣؛ ٧٤/ ١ -٢. ويرد اسم «*داريج*» بدلاً من «*زادلج*».

(٥١) راجع جولدفيلد Goldfeld ٧، هامش ١٩.

(٥٢) (تاريخ بغداد) ١٤؛ ٧٨، السطر الأخير والسطران السابقان له، وقد أورد اسناداً الذي يتطابق مع المذكور سالفاً وصولاً إلى رقم ٤. أما رقم ٥ فقد أُستبدل بالخطيب نفسه. يعود الأمر إلى أن تسجيل *السماع* شأنه شأن *التفسير*، تحقيق شحاته ١؛ ٧٩، ٦ - ٨. راجع أيضاً روزنتال Rosenthal، *Cambling* ٢٩.

إلى ذلك بعض أقاويله الخاصة وبعض التفاسير.[٥٣] كذلك فقد عاش ثابت بن يعقوب بن قيس بن إبراهيم بن عبد الله التوزي (2C) في بغداد، وتُوفي عن عمر ناهز ٨٥ عاماً. تلقى عنه ابنه عبد الله بن ثابت (3C) *التفسير* سنة ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م،[٥٤] وعبد الله بن ثابت هذا الذي كان مقرئاً للقرآن ونحوياً وُلد نهاية ٢٢٣هـ/ خريف ٨٣٨م وتُوفي ٣٠٨هـ/ ٩٢٠م،[٥٥] أضاف إلى التفسير مادة علمية جديدة، منها الحديث المروي عن مقاتل وعن مصادر أخرى. أضاف إليه أيضاً بعض الشروح المعجمية وبعض *الآراء* الفقهية،[٥٦] وربما أن هذا حدث في شكل ملاحظات أثناء حلقة العلم. ويبدو أن النص شاهد إبان الجيل التالي نوعاً من توحيد الأسلوب والمعايير، وهنا تتفرق أيضاً الأسانيد عن بعضها. فهناك ملاحظة بوقوع « *سَمَاع* » ترد في وسط النص، ويبدو أنها ترد في موضع بين جزئين متتاليين من أجزاء القرآن، ونقصد بها الملاحظة التي تقول بأن رجلاً اسمه أبو عمر (a4C) قد سمع النص عن صاحب الرقم (3C) سنة ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م.[٥٧] ويذكر الناشر كوبريولو **Köprülü** ١٤٣ أن المقصود بهذا الشخص هو أبو عمرو عثمان بن أحمد بن عبد الله الدقاق، الملقب بالسماك، والذي لم يُتوف قبل سنة ٣٤٤هـ/ ٩٥٥م،[٥٨] ولهذا يُفترض أنه في ذلك الزمان كان ما يزال صغيراً جداً في السن. أما الراوي الثاني، وهو ابن أبي رُبعة (b4C)،الذي كان يعمل موثقاً أو ربما شاهداً ، فقد كان أصغر منه سناً؛ إذ إنه تُوفي يوم ١٤ رجب ٣٥٦هـ/ ٢٥ يونيو ٩٦٧م).[٥٩] وقد أخذ عنه رجلان آخران، ثانيهما هو صاحب الرقم (b5C)؛ غير أنه كان في سن حديثة جداً، ونقصد به الفقيه الأشعري أبو اسحق الإسفرائيني (تُوفي

---

(٥٣) هذه المواضع مميزة غالباً خارج النص نفسه، حيث ترد في المقدمة (راجع التفسير ١؛ ٤، ٧ - ٩ و٦، ٣ - ٥) أو في ختام تفسير إحدى السور (٢١٤، ١١ - ١٣) ونادراً ما تأتي ضمن النص نفسه (٢١٣، ١١ - ١٣)، راجع في ذلك البحث المستفيض الذي قام به فيرستي **Versteegh** ضمن **Der Islam** ٦٧/ ١٩٩٠/ ٢٠٧ - ٢٠٩.

(٥٤) (تاريخ بغداد) ٧؛ ١٤٣ رقم ٣٥٩١، والذي يتطابق مع التفسير ١؛ ٧٩، ٨ - ٩.

(٥٥) المرجع السابق ٩؛ ٤٢٦ - ٤٢٧ رقم ٥٠٣٩؛ ابن الجزري (طبقات) ١؛ ٤١١ - ٤١٢ رقم ١٧٥٠؛ ابن عساكر، *تهذيب تاريخ دمشق* = (TTD) ٧؛ ٣١٢، ١٢ - ١٤.

(٥٦) هكذا طبقاً للإسناد في طبعة **Ahmet** ٣؛ ٧٤/١ - ٢ (راجع جولدفيلد **Goldfeld** ٦).

(٥٧) (التفسير) ٧٩، ٩ - ١٠.

(٥٨) المرجع السابق، تحت الترتيب الحرفي «يَ» ، هامش ١، عنه راجع (تاريخ بغداد) ١١؛ ٣٠٢ - ٣٠٣ رقم ٦٠٩٢؛ *الميزان* رقم ٥٤٨٦.

(٥٩) (تاريخ بغداد) ١١؛ ١٢٤ رقم ٥٨١٩؛ ابن العماد (شذرات الذهب) ٣؛ ١٩، ٥ - ٧.

٤١٨هـ/١٠٢٧م)، والذي يظهر نسبه هنا بالمِهرجاني. أما صاحب الرقم (6C) فيتعثر إثباته مؤقتاً، وربما يكون المقصود به والد العالم الشافعي إبراهيم بن محمد بن عَقيل الشَهرَزوري المتوفى في دمشق سنة ٤٨٤هـ/١٠٩١م.[٦٠]

في بعض المواضع، لا سيما في تفسير سورة الفرقان، نلاحظ تشعب الإسناد بعد صاحب الرقم (1C)، حيث إن الهذيل بن حبيب ينقل إلى أبي القاسم الحسين بن عون إلى أبي جعفر محمد بن هانئ (راجع فرستي **Versteegh** ضمن **Der Islam** ٦٧/١٩٩٠/٢٠٨). غير أنه من غير المعروف هل أن هناك إسناد آخر يعتمد على هذا *التفسير*، ونقصد به الإسناد الذي ينقل ابن بابوية من خلاله قصصاً للأنبياء عن مقاتل (مقاتل > باريح بن أحمد > سليمان بن الربيع . . . ؛ بحار ١٣ ؛ ٤٠٤ رقم ١ و٤٧؛ ٢٩٠ رقم ١٣). والشيء نفسه ينطبق على سلسلة الإسناد الواردة عند ابن القاص (دلائل القِبلة) ٧٦، ٤ - ٦ (ضمن **ZGAIW** ٤/١٩٨٧/١٩٨٨): مقاتل > أحمد بن صالح > العباس بن سهل. . . يعتمد الجاحظ على *أحد الرواة* الذين يرون عن مقاتل يُدعى أبو عقيل السواق (*الحيوان* ٤؛ ٢٠٦، ٢ - ٣، و٧، ٢٠٤، ٢). غير أن كل هذه الأسماء يصعب مؤقتاً تحديد المُسَمِّين بها.

ما تزال هناك نقاط جديرة بالبحث، فطالما أننا نعجز عن مقارنة التحقيقات في الشرق، فسيصعب مع ذلك الوصول إلى النواة الرئيسية.[٦١] كذلك فإننا ينبغي أن نتشكك في تلك المعلومات التي تشير إلى العديد من المصادر عن مقاتل بن سليمان، والتي نصادفها تكراراً ومراراً على نحو ما هو كائن عند الحاجي.[٦٢] فعلى الرغم من أنها تُسند إلى صاحب الرقم (3C) ، وتوجد على خلفية صفحة نسخته قائمة بأسماء ثلاثين شخصاً من ثقات البصرة والكوفة والمدينة، منهم ١٢ من *التابعين* ،[٦٣] إلا أنه يكاد ألا يكون هناك فرق بين الوضع القديم وبين التكميلات أو التحديدات التي وقعت بعد ذلك، ويبدو أن الأسانيد قد جُملت فيما بعد.[٦٤] قد يتسنى للمرء افتراض أن مقاتل بن سليمان قام بتفنيد تفسير مقاتل بن حيان، وقد يؤيد هذا حقيقة أن حاجي

---

(٦٠) الأسنوي (طبقات الشافعية) ٢؛ ٩٤ رقم ٦٨٤.

(٦١) وأنا لست متفائلاً للغاية مثل فرستي Versteegh ضمن Der Islam ٦٧/١٩٩٠/٢٠٩.

(٦٢) (كشف الظنون) ٤٥٩، ٣ - ٥.

(٦٣) (التفسير)، تحقيق شحاتة ١؛ ٣، ٧ - ٩.

(٦٤) مما يلفت النظر هذه المعضلة التي كان على المرء أن يجابهها بسبب ذكر اسم سفيان الثوري، على الرغم من أنه لم يُتوف قبل ١٦١هـ/٧٧٨م، أي بعد وفاة مقاتل (*تفسير* ٤، ٢ - ٣).

خليفة قام بتلخيص عمليهما في موضع واحد؛ غير أن هذا بالذات يوضح أنه لا سبيل للتفريق بين الاثنين. فمثلاً القول بأن الأكبر منهما في السن (مقاتل ين حيان) كان معجباً بعلم هذا الذي يصغره سناً (مقاتل بن سليمان)،[٦٥] أو القول ، الذي لا يبدو صحيحاً على الإطلاق ، بأن الأول كان يمسك بالرِكاب للثاني،[٦٦] إن مثل هذه الأقوال لتوحي بأن ما جاء به مقاتل بن سليمان أزاح ما قام به ابن حيان وغطى عليه. كذلك فإنه يُفترض أن مقاتل بن سليمان كان على معرفة بتراث الضَحَّاك بن مُزاحم التفسيري، فعلى الرغم من أنه لم يدرس على يديه، إلا أنه يُفترض أنه استعان بكتاباته.[٦٧]

من الشيق هنا معرفة أن النص الذي بين أيدينا يستخدم الاصطلاحات النحوية الكوفية، والتي لم تكن في ذلك الزمان قد تطورت تطوراً كبيراً. وقد افترض فيرستي Versteegh أن تفسير ابن عباس ، بالأحرى أحد تحقيقاته الكوفية ، قد اتخذ مكانة الوسيط في هذا التفسير.[٦٨] تظل هذه الفرضية رهينة البحث والاختبار؛ غير أنه مما يمكن أن يؤيدها هو ما يبدو من أن تراث الكلبي الذي يعتمد على ابن عباس[٦٩] سرعان ما امتزج بكتابات مقاتل المتبقية، فنلاحظ امتزاج سلسلتي الإسناد منذ زمن أبو عصمة ربيب مقاتل (1A).[٧٠] وسيكون من قبيل الإفراط في التفاؤل افتراض أن أبا عصمت هذا قد استمر في الحفاظ على استقلال السلسلتين استقلالاً تاماً. الشيء نفسه نجده عند صاحب الرقم (3B)، وهو الأمر الذي وقع أيضاً في مصادر أخرى، فمثلاً هناك شخص يُدعى موسى بن عبد الرحمن الثقفي الصنعائي أُتهم بكتابة تفسير للقرآن جمع فيه بين مقاتل والكلبي، ثم نسبه بعد ذلك إلى ابن عباس عن طريق ابن جريج وعطاء بن أبي رباح.[٧١] يُفترض أن هذا وقع في أواخر القرن الثاني الهجري، أي في الزمن نفسه الذي أعد فيه كل من أبي عصمت وهذيل بن حبيب معالجتهما

---

(٦٥) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ١٦٢، ١٦ - ١٨.

(٦٦) (فضائل بلخ) ٩٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له .

(٦٧) المقدسي (بدء) ٤؛ ١٠٢، ٨ - ١٠ = ابن القاص ، *دلائل القبلة* (ضمن ZGAIW /٤/ ١٩٨٧/ ١٩٨٨/ ٧٦، ٤ - ٦). في ذلك أيضاً ابن حبان (مجروحين) ٣؛ ١٥، ١ - ٣، وفيما سبق هامش ١٥؛ هناك مادة مكتوبة أخرى موجودة عند أبوت Abbott، *Papyri* ٢؛ ٩٧ - ٩٨.

(٦٨) Der Islam ٦٧/ ١٩٩٠/ ٢٣٥ - ٢٣٧.

(٦٩) راجع ٢-١-٣-٣-٣-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٧٠) راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧١) ابن حبان (مجروحين) ٢؛ ٢٤٢، ٩ -١١ > الميزان رقم ٨٨٩١.

لتفسير مقاتل. ثم حدث بعد ذلك أن جُمع بين مقاتل والكلبي في مسألة أن ما قاما به لا يعدو مجرد تجميع دون أن يتلقوا المادة العلمية مباشرة في درس العلم.[٧٢]

ب) يشترك «*تفسير خمسمائة آية*» في المخطوطة الوحيدة المحفوظة له (في المتحف البريطاني Or ٦٣٣٣) مع *التفسير الكبير* في سلسلة *الرواة* البغدادية وصولاً إلى صاحب الرقم (4C). أما ما يخص الجيل التالي لذلك، فهناك اتفاق في صاحب الرقم (a5C)،[٧٣] في حين نلاحظ عدم ظهور صاحب الرقم (b5C). ونظراً لأن النص يتوازى في تفصيلات منهج الكتابة على أدنى تقدير مع إحدى مخطوطات *التفسير الكبير*،[٧٤] فإن هذا يوحي بفرضية أن هذا النص مستخلص من كتاب مقاتل الرئيسي. أراد جولدفيلد Goldfeld أن يجعل عبد الله بن ثابت (3C) هو المسؤول عن ذلك، حيث يرى جولدفيلد أنه كان محرراً لهذا التفسير. غير أن هذا يتعارض مع فرضية وجود رواية أخرى على أدنى تقدير لم تصلنا على نحو ما وقع مع التحقيق الشرقي *للتفسير الكبير*. وهي الرواية التي انتقلت عبر أبي نصر منصور بن عبد الحميد البازردي (أو أبيوردي)، والذي درس على يد مقاتل مدة ١٣ عاماً.[٧٥] وقد نقل عنه، أو ربما عن مقاتل مباشرةً، بُكير بن جعفر السالمي، الذي كان *قاضياً* من قضاة جرجان.[٧٦] على هذا يبدو وكأن الأمر ينحو منحى إمكانية نسبة الأمر إلى مقاتل نفسه، وهذا لا يستبعد وجود تأثيرات على الشكل والمحتوى أتت بها التحقيقات التي تمت فيما يخص *التفسير الكبير*.

من الأمور الجوهرية في سياقنا هنا هو البرنامج المتبع في «*تفسير خمسمائة آية*». إن تلك الآيات المختارة في هذا التفسير تتضمن عرضاً قرآنياً لقضايا شرعية وشعائرية. يرتب الكتاب هذه الآيات طبقاً لاعتبارات تخصصية متجاهلاً ترتيبها في القرآن. علاقة العملين ببعضهما البعض تبدو على نحو علاقة المُسْنَد بالمُصَنَّف. هكذا يبدو الكتاب

---

(٧٢) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ١٦٣، ٧ - ٩؛ أبوت Abbott ١٠٤.

(٧٣) راجع أيضاً وانسبرو Wansbrough، *دراسات قرآنية Quranic Studies* ١٧٢.

(٧٤) Ahmet ٣؛ ٧٤/ ١-٢، والتي نُسخت عن مخطوطة قديمة جداً، والتي لا يوجد فيها تفسير لبعض الآيات (جولدفيلد Goldfeld ٧).

(٧٥) راجع (الميزان) ٤؛ ١٧٥، ٥ و(تاريخ بغداد) ١٣؛ ١٦٢، ١٩. عنه راجع أيضاً (الميزان) رقم ٨٧٨٥؛ (لسان الميزان) ٦؛ ٩٧، رقم ٣٣٨. عند الذهبي يرد اسم *أبو نصر* خطأً *أبو نصير*، وربما أنه خطأ مطبعي.

(٧٦) السهمي (تاريخ جُرجان) ١٢٧، ١٤ - ١٦، و١٢٨، ٤ - ٥؛ عنه راجع أيضاً هالم Halm، *Ausbreitung* ١٢٥.

على نحو كتاب جيب للفقهاء، لهذا فليس من قبيل الصدفة أن صاحب رقم (3C) وكذلك صاحب رقم (a5C) في هذه الرواية يُعدا من القضاة، والشيء نفسه ينطبق على بكير السالمي، وكما رأينا فإن صاحب الرقم (4C) كان من الشهود. كذلك فإنه ليس من قبيل الصدفة أيضاً أن يقع مقاتل على هذا الانتقاء من بين آيات القرآن، أو أن الناس من بعده قد وقعوا على مثل هذا الانتقاء من بين كتاباته. إن *تفسير* مقاتل لم يكن أبداً ذا طبيعة «منهجية» خالصة.

يختلف *المجتهد* [في القرآن] عن *الحافظ* [للقرآن] في أنه غير مطالب بأن يكون على دراية بالقرآن كله، بل حسبه معرفة الأجزاء الهامة والمتعلقة بالأمور الفقهية. لكن منذ متى تم الوصول في هذا الصدد إلى رقم ٥٠٠ (نحو ذلك لدى الغزالي، المستصفى [من علم الأصول]، الجزء الثاني [الأدلَّة] ١٠١، - ٩) مازال رهين البحث. ربما يتسنى من خلال الوصول إلى إجابة عن هذا السؤال التحقق من هل أن تصنيف كتاب التفسير من صنع مقاتل نفسه أم من صنع تلاميذه. وعلينا في ذلك السياق ألا نتجاهل أن الثعلبي لم يكن على معرفة بالجزء الثاني من التفسير. عن محتوى هذا الكتاب راجع كراهوجلو Cerrahoglu، *تفسير تريهي* [تركي] Tefsir tarihi ٢١٧ - ٢١٩، ووانسبرو Wansbrough ١٧٣؛ أورد وانسبرو نموذجاً لتطبيق هذا المنهج (١٧٠ - ١٧٢).

ج) أما كتاب «*وجوه القرآن (الشريف)*»(٧٧) أو «*وجوه حَرف القرآن*»(٧٨) فهو عبارة عن استهلال آخر وجديد يوحي للمستقبل. يرجع هذا الكتاب أيضاً إلى أبي نصر الباوردي، الذي له ذكر أيضاً في سياق «*تفسير خمسمائة آية*»، فيُروى أنه هو الذي جمعها؛ أي أن دوره لم يقتصر على نقلها فحسب على نحو ما قيل في المُقدِّمة.(٧٩) غير أن هذا لم يكن الرواية الوحيدة الموجودة، فها هو الثعلبي يورد رواية أخرى ترجع لصاحب الرقم (1C).(٨٠) يبدو أن هذه الرواية عراقية،(٨١) وفيما عدا ذلك فلا

---

(٧٧) هكذا يرد العنوان الأساسي في طبعة العمومي ٥٦١ (راجع أبوت Abbott ٢؛ ٩٥).

(٧٨) هكذا طبقاً لطبعة إمانية Emanet ٢٠٥٠ (راجع وانسبرو Wansbrough ٢٠٨).

(٧٩) أبوت Abbott ٩٦ - ٩٧؛ وانسبرو Wansbrough ٢٠٨.

(٨٠) (كشف) مقدمة، ٥٣، ٦ - ٨.

(٨١) راجع الهوامش عند جولدفيلد Goldfeld (رقم ٤ في الرواية لم يُتحقق منه على نحو صحيح، فلم يكن المقصود منه ابن راهويه، وإنما البغدادي أبو يعقوب اسحق بن إبراهيم بن خليل، المتوفى غرة شهر شعبان ٣١٤هـ/منتصف أكتوبر ٩٢٦م؛ راجع تاريخ بغداد ٦؛ ٣٩٢ رقم ٣٤٢٥). أما السابق له، وهو محمد بن هانئ، فقد كان والد أبي بطر الأثرم، الذي كان قريباً لأحمد بن حنبل =

مشتركات بينها وبين رواية التفسير الكبير. يعلمنا الثعلبي كذلك بوجود «*كتاب الوجوه*» المنسوب إلى عِكْرِمَة،[٨٢] ويربط بين العملين برباط وثيق. وبهذا يبدو أن هناك تقارب خاص بينهما، ذلك لما يُعرف عن الحسين بن واقد (تَوَفّى ٧٧٦/ ١٥٩)، الذي كان *قاضياً* على مرو وهو والد صاحب الرقم (2A)،[٨٣] قام بعد نحو جيل من جيل مقاتل بتأليف كتاب يحمل عنوان «*كتاب الوجوه*» وكذلك بتأليف *تفسير* للقرآن.[٨٤] وقد نقل هذا الرجل مادة عكرمة،[٨٥] أما ابنه فقام بنقل *تفسير* مقاتل.[٨٦] علاوة على ذلك فقد ألَّف «*كتاب النظائر*»، الذي يبدو أن محتواه يتشابه مع محتوى «*كتاب الوجوه*».[٨٧] على ذلك يجب أن نفترض أن تراث عكرمة قد امتزج مع تراث مقاتل إبان النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وكان الاثنان يرجعان إلى ابن عباس تماشياً مع روح ذلك الزمان.[٨٨]

من ناحية أخرى فإن جذور كتب *الوجوه* نشأت في هذه المنطقة، فنلاحظ أن كتاب مقاتل سرعان ما وجد طريقه إلى مصر، حيث بقي أقدم أثر له هناك.[٨٩] وقد استحق الخطيب البغدادي أحقية الرواية في ذلك.[٩٠] في الوقت نفسه تقريباً قام قاضي قضاة الحنفية محمد بن علي الدامغاني (تُوفي ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) بنقله في عمله

= (عنه راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٥٠٩ - ٥١٠، و٤-١-٢-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٨٢) (كشف) ٥٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٨٣) عنه راجع وكيع (أخبار القضاة) ٣؛ ٣٠٦، - ٨ - ١٠؛ (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٠٤، ١ - ٢؛ *تهذيب التهذيب* ٢؛ ٣٧٣ - ٣٧٤ رقم ٦٤٢؛ جونبيل Juynboll، *تراث المسلمين* *Muslim Tradition* ٢٣٠.

(٨٤) ابن النديم (فهرست) ٢٨٤، - ٥ - ٦ (يرد فيه اسم «حسن» على سبيل الخطأ بدل اسم «حسين»؛ راجع الداودي، *طبقات* ١؛ ١٦٠ رقم ١٥٦).

(٨٥) راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨٦) كذلك تفسير عكرمة (في مرجعه السابق).

(٨٧) المرجع السابق؛ كذلك ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨٨) يبدو أن اعتقاد الثعلبي كان على هذا النحو.

(٨٩) أبوت Abbott، *Papyri* ٢؛ ١٠١. وتريد الناشرة أن تؤرخ لهذه البردية في عصر مقاتل نفسه، وهذا ما شكك فيه عن حق وانسبرو Wansbrough ٢٠٨. وعن التكهنات حول الطريقة التي وصلت بها إلى مصر (الذي ربما يكون قد حصل عن طريق الإمام الشافعي) راجع أبوت Abbott ١٠٢ - ١٠٤.

(٩٠) سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٣٧، طبقاً لشهادة *المشيخة*.

[«*قاموس القرآن*» أو] «*كتاب إصلاح الوجوه والنظائر [في القرآن، الكريم]*» نقلاً شبه كامل.[٩١] ثم قام بترجمته إلى الفارسية أبو الفضل حُبيش بن إبراهيم بن محمد التفليسي (تُوفي بالأناضول ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م) والذي يُعرف بأنه كان طبيباً ماهراً، وحدثت هذه الترجمة إبان النصف الثاني من القرن السادس الهجري.[٩٢] وقد استعان هذا الرجل بمادة علمية أخرى من «*كتاب مُشكل القرآن*» لابن قتيبة، وأضاف إلى ذلك من أقوال مفسري القرآن من أمثال الثعلبي والسورابادي وغيرهما.[٩٣]

يُقصد بمصطلح «*الوجوه*» تلك الوجوه التي تحت ظلالها ترد الكلمة نفسها في القرآن في سياقات مختلفة. حيث يتم جمع هذه الكلمات في كتب الوجوه داخل فهرس. يتسنى من خلال مثل هذا الجمع تناول لغوي للنص، الذي لم يعد ، كما في حالة سرد *القصص* ، يقتصر على مواضع منفردة من القرآن؛ وإنما يضع القرآن بأكمله تحت المجهر على نمط المعاجم المفهرسة البدائية. أهم ما يميز هذه الطريقة هو أن هذا المنهج يشرح النص بالنص، فيتم مقارنة ألفاظ القرآن مع بعضها بعضاً، وليس من خلال مقارنة هذه الألفاظ بالشعر العربي القديم على نحو ما فعل النحويون فيما بعد؛ إذ إن *المقارنة اللغوية* أُعتبرت في هذا الزمان بمثابة منهج للتواصل كان نتيجة للتطبيع.[٩٤] ومما يميز هذه الطريقة أيضاً هو أن المعالجة لا تمس المعاني المدركة معجمياً، وإنما تمس المعنى المقصود في موضع ما، فمثلاً كلمة «اليوم الآخر» ترد بمعنى ١) القيامة، ٢) الجنة، ٣) النار، ٤) القبر. كذلك كلمة «*أَحَد*» فلها معانٍ متعددة في مواضع مختلفة، فهي بمعنى «الله» و«النبي» و«بلال».[٩٥] يتضح أن هذا المنهج ليس له علاقة بالمترادفات اللفظية، وإنما يمثل منهجاً لم يُتوصل إليه إلا بعد

---

(٩١) الناشر بيروت، ١٩٧٠. وعن المؤلف راجع بروكلمان Brockelmann، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte der arabischen Literatur* ٢؛ ١/٤١٦، S ١/ ٦٣٧، وحديثاً ربين Rippin ضمن *Approaches to the History of the Interpretation of the QurÇan* ١٦٩؛ في التحقيق راجع جيلوت Gilliot ضمن MIDEO ١٩/ ١٩٨٩/ ٣٠٥.

(٩٢) راجع أولمان Ullmann، *الطب في الإسلام* *Medizin im Islam* ١٦٩ - ١٧٠.

(٩٣) تحقيق محمد محقق، طهران ١٣٤٠ش. / ١٩٦١م. [«ش.» تعني التقويم الشمسي الفارسي، الذي اصطلح الإيرانيون أن تكون السنة الأولى له هي سنة الهجرة النبوية؛ لذلك أطلقوا عليه اسم: التقويم الهجري الشمسي. (مراجعة الترجمة)]

(٩٤) راجع وانسبرو Wansbrough ١٤٢ و٢١٥.

(٩٥) (الأشباه والنظائر)، تحقيق شحاته، ٣٠٢ رقم ١٥٧، و٢٦٠ - ٢٦١ رقم ١٢٣. وهناك أمثلة أخرى أوردها وانسبرو ٢٠٩، ونويا Nwyia، *تفسير* *Exégése* ٣٥ - ٣٧؛ راجع أيضاً نصر أبو زيد (الاتجاه العقلي) ٩٧ - ٩٩.

وقوع تماس مع المنهج الأرسطي. كذلك فإن هناك معنى مجازي ومعنى حقيقي يردان على المستوى نفسه؛ غير أن هذه الكتابات لم تمس قضية التشبيه على نحو جاد.(٩٦) لم يشمل التحليل كل ألفاظ القرآن، فاقتصر الأمر على تناول المفاهيم الدينية المركزية، وكان ضمن ذلك بعض حروف المعاني مثل (*اللاَّم*، *وسِوى*، *وهَل* وغيرها).(٩٧) كل هذا يولد الانطباع أن هذا المنهج كان في ذلك الوقت ما يزال في بداياته.

بهذا يقول أيضاً وانسبرو Wansbrough ٢١٢، والذي فعل كما فعل جولدتسيهر من قبله، بأن قارن بين هذا المنهج وبين منهج بعض المفسرين الربانيين (١٥٥). ويفترض دوب D. Daube أن المسلمين قد استفادوا في مرحلة مبكرة، قبل هليل Hillel، من تفاسير أسفار اليهود [مشنا] مثل âπaξ λεγóμεαv، وбíς λγεóμεαv إلخ (ضمن HUCA ٢٢/١٩٤٩/٢٤١، هامش ٧). ونرى أن نسبة النص الموجود بين أيدينا إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي على نحو ما فعل وانسبرو (٢٠٩) يحيله إلى تاريخ متأخر جداً، وقد يجدي في هذه المسألة القيام بمقارنة بين هذا النص وبين التفاسير اللغوية التي ظهرت بعد مقاتل بزمن طويل. فيبدو لي مثلاً أن «*لا العاقبة*»، التي أصبحت فيما بعد بمثابة لعبة من أجل التكهن التفسيري، لم يكن مقاتل على علم بها (راجع *أشباه* ٢٧٧ رقم ١٣٧). وبوجه عام عن هذا النوع من النصوص راجع Abdus Sattar ضمن Islamic Studies ١٧/١٩٧٨/١٣٧ - ١٣٩.

حاول المرء علاوة على ذلك ترتيب ألفاظ القرآن تحت اعتبار التضاد، وذلك بحثاً عن قياس بعض الألفاظ أو عن مرادفات لألفاظ معينة، وهذا هو المراد من لفظ «*نظائر*». على ذلك فقد ظهر كتاب مقاتل فيما بعد تحت عنوان «*كتاب الوجوه والنظائر*»، وعلى هذا النحو دونه ابن النديم.(٩٨) هذا لا يمنع أن لفظ «*نظير*» قد ورد فعلاً داخل الكتاب؛(٩٩) غير أن تناول هذه الظواهر لم يكن قد تم بعد على نحو منهجي، فالذي

---

(٩٦) راجع (أشباه) ٣٢٥ رقم ١٨٠ (فيما يخص لفظ «*بطش*» الله)؛ ٢٢٩، ٤ - ٦ (فيما يخص لفظ «*حَي*»)؛ ٣٠٣ - ٣٠٥ رقم ١٥٨ (فيما يخص لفظ «نور» = دين الإسلام، أو الإيمان أو الهداية الخ). راجع أيضاً نويا Nwyia (تفسير Exégése) ٦٧.

(٩٧) راجع وانسبرو Wansbrough ٢١٠.

(٩٨) راجع قائمة المراجع ١٤ b رقم ٣. غير أن هناك العديد من العناوين الأخرى (راجع وانسبرو Wansbrough ٢٠٨).

(٩٩) راجع أبوت Abbott ٩٦.

بين أيدينا لا يعدو كونه مقارنة بين الألفاظ أو إشارة إلى تعبيرات مناظرة.[١٠٠]

يختلف هذا عما هو عليه أحد الشذور المنسوبة إلى مقاتل والمشتملة على عشر صفحات تقريباً، وهي الشذور التي أوردها الملطي،[١٠١] والتي ألقى ماسنينيون Massignon الضوء عليها.[١٠٢] وليس في هذا المرجع أكثر من جمع لمثل هذا المقارنات بين الكلمات؛ غير أن الأمر لم يعد مقارنة الكلمات داخل النص القرآني، بل هناك شرح معجمي *مُبَسَّط*، يسري على كل المواضع التي ترد فيها الكلمة في القرآن. على هذا يكون قد تم وضع ثوابت وأدوات تفسير صالحة دوماً، حيث يُنوه إلى هذه الصلاحية بصيغة واحدة، وهي «*كل شيء في القرآن بلفظ كذا فله معنى كذا*» أو بصيغة «*كل شيء قوله كذا فيعني كذا*». ثم ترد في نهاية مناقشة كل كلمة قائمة من الحالات التي تُعد استثناءات من القاعدة، وهذا الاستثناء يرد بصيغة «*كل شيء في القرآن بلفظ كذا يعني كذا إلا واحداً في* . . . أو غير *واحداً في* . . .».[١٠٣] نتعرف على المدى الذي كان فيه مقاتل بعيداً عن غاية الشرح المعجمي للكلمات المعالجة من خلال أنه لا يُرجع صيغ الكلمات الواردة في القرآن إلى أصولها، ومن خلال أنه أحياناً يعالج بعض الصيغ القريبة من بعضها في مواضع متفرقة.[١٠٤] لا يرجع النص الموجود عند الملطي إلى كتاب «*وجوه القرآن*»، حيث لا صلة بين الاثنين في المحتوى. ونظراً لأن الملطي يورد هذه الشذرات تحت موضوع «*المتشابه*»،[١٠٥] فقد يوحي ذلك إلى أنها ربما تكون مقتبسة من أحد كتابي مقاتل التالين:

د) «*كتاب متشابه القرآن*» أو «*كتاب الآيات والمتشابهات*».[١٠٦] يُعتبر المنهج المستخدم في هذين الكتابين من سمات مناهج هذا العصر، فنلاحظ أن الكلبي يستخدم مثل هذه «الوحدات التفسيرية الصغيرة».[١٠٧] غير أنه ليست *المتشابهات* هي

---

(١٠٠) راجع وانسبرو Wansbrough ٢١١ - ٢١٢. كذلك فإن الحديث النبوي غير المرفوع، والذي يورده مقاتل في مقدمة كتابه ليبرر به منهجه، يذكر كلمة «وجوه» فحسب (راجع الزركشي، *برهان* ١؛ ١٠٣، ١ - ٣).

(١٠١) (تنبيه) ٥٦، ٣ - ٥/ ٧١، ٨ - ١٠.

(١٠٢) Reuceil ١٩٥ - ١٩٧؛ راجع أيضاً كيراهوجلو tefsir tarihi) Cerrahoglu) ١؛ ٢٠٤ - ٢٠٦.

(١٠٣) أظهر هذه الفقرة ماسينيون Massignon (Reuceil ٢٠٦ - ٢٠٨). لا وجود لها في التحقيقات.

(١٠٤) مثلاً كلمتي «*فَالِق*» و« *فَلَق*» في ٦١، ١٢/ ٧٧، ٢ - ٣.

(١٠٥) ٤٣، ١٦/ ٥٤، ١٠، وفي النهاية ٦٣، السطر الأخير/ ٨٠، ٨.

(١٠٦) راجع قائمة المراجع ١٤ b، رقم ٤ - ٥. هكذا قال ماسينيون Massignon، المرجع السابق، وأبوت Abbott ٩٦؛ دون حسم للمسألة عند وانسبرو Wansbrough ٢١١.

(١٠٧) وانسبرو Wansbrough ١٢٩ - ١٣١.

التي تُعالج هنا، وإنما عكسها؛ أي *المُحْكَمَات*، نظراً لأنها تسمح بالقول بوجود المعايير الموصوفة. يوحي الملطي بالانطباع بأن هناك كتاب آخر ينضم إلى ذلك الكتاب الذي اقتبس منه، وهو الكتاب الذي يقوم فيه مقاتل بمقارنة المتناقضات النصية والدلالية في القرآن، التي اعتاد *الزنادقة* التنويه إليها.(١٠٨) وربما أن الآيات المعالجة هناك هي الآيات التي كان يرى بأنها من *المتشابهات*.(١٠٩) على كلٍ فإن هذه الشذرة تحتاج إلى بعض النظر، وأول ما يستحق النظر هنا هو ذكر كلمة «*زنادقة*»، والتي يمكن تفسيرها على نحو أن مقاتل كان يقيم على مقربة من مقر الخليفة المهدي (وكان ذلك قبل أن يشرع هذا الخليفة في تتبع الزنادقة). ومما يستدعي النظر أيضاً هو أن الكلمات المعالجة هي تلك الكلمات التي تؤيد أو تعارض وقوع *الرؤيا المباركة*.(١١٠) ولا نستبعد معالجة مثل هذه القضية، ذلك لأن مسألة *الرؤيا* قد نوقشت أيضاً قبل ظهور المعتزلة، فقد تم إثارتها أيضاً بين الجهمية والمشبهة. ومما يستدعي الاهتمام أيضاً أن المخطوطة اللندنية *لتفسير الخمسمائة آية* تحتوي على تذييل يشتمل على نص مشابه، وهذا النص يورد أمثلة أقل من النص المناظر، وليس فيه أي ذكر للزنادقة.(١١١) حقاً إن هناك حاجة لمواصلة البحث في هذه الأمور.(١١٢)

كذلك فإن مقاتل أدلى بدلوه في قضية الناسخ والمنسوخ، وذلك من خلال كتاب مستقل، وربما أن شخصاً ما قام بتجميعها فيما بعد انطلاقاً من *تفسيره*.(١١٣) في *تفسير الخمسمائة آية* يعالج مقاتل هذه المسألة في سياق حديثه عن تحويل القِبْلَة.(١١٤) وجدير بالملاحظة هنا أنه كان يقرأ «*نَنسَها*» بدلاً من «*نُنسِها*»، وهي الكلمة الواردة ضمن الآية ١٠٦ من سورة البقرة، والتي انطلاقاً منها استوحى المرء قضية *النسخ*. على كلٍ فقد قلل مقاتل من معنى «النسخ» حتى أصبح عنده بمعنى أنه يعبر عن نقص في الألوهية: «ما ننسخ من آية».(١١٥) فعلى الرغم من أن مقاتل كان يدرك هذه المشكلة؛ إلا أنه من أجل ذلك لم يرغب في تغير تشكيل الكلمة.

---

(١٠٨) (تنبيه) ٤٤، ٤ - ٦/٥٥، ٣ - ٥.

(١٠٩) ويعتبر هذا التفسير أن مقدمات السور الواردة بالحروف من قبيل المتشابهات (١٦٠، ٢ - ٣).

(١١٠) الملطي ٤٨، ١ - ٣/ ٦٠، ٦ - ٨.

(١١١) وانسبرو Wansbrough ١٦٣ - ١٦٤.

(١١٢) راجع أيضاً ج-٨-٢-٢-٣-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(١١٣) راجع قائمة المراجع ١٤ b، رقم ٦.

(١١٤) تحقيق جولدفيلد Goldfeld ٣٦ - ٣٨.

(١١٥) الملطي ٥٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له/ ٦٦، المقطع قبل قبل الأخير.

تتجلى حقيقة أن قراءة «*تَنسَها*» هي القراءة الأصيلة من خلال أن أبا عمرو بن العلاء جعل منها «*ننسأها*» (نولدكه Nöldeke، *تاريخ القرآن Geschichte des Quran* ٣؛ ١١٣)؛ كان من الأولى أن يقتصد فيقرؤها «*نُنسِها*». وأحياناً أيضاً ما يُكتب لفظ «*تَنسَها*» وكذلك لفظ «*تَنسَأها*» بالألف، ويبدو أن هذا كان في المخطوطة القديمة (Ahmet ٣؛ ٧٤، لتفسير مقاتل)، والمعنى نفسه يقول به أيضاً مجاهد في تفسيره (١؛ ٨٥، ٧). راجع في ذلك نصر أبو زيد (*الإتجاه العقلي [في التفسير]*) ١٥٢؛ يوجه عام برتون Burton، *تجميع القرآن Collection of the QurÇan* ٦٣ - ٦٤.

٣-١-٢-١-١-٢-١ رؤى مُقاتل الكلاميَّة

هذا الوضع المعقد الذي عليه الرواية يجعل من الصعب استنتاج رؤى مقاتل الكلاميَّة، فعلينا أن نفترض أن الذين قاموا بتحرير النصوص في الأزمان اللاحقة، قد قاموا بصقلها، لا سيما في بغداد، التي يُفترض أن المحريرين قاموا فيها بإزالة بعض الخروقات الخُراسانية. من ناحية أخرى فأمامنا فرصة فريدة فيما يتعلق بالعصر المبكر لهذا الفكر، تمنحنا الحكم على أقوال مؤرخي الفرق انطلاقاً من مادة ملموسة. ولنا أن نتصور وجود هنات صغيرة لم يكن يولي المرء لها أهمية في إيران؛ إلا أنها في العراق تُعتبر من قبيل الزندقة. نود فيما يلي معالجة المسألة معالجة تدريجية، وسنبدأ بما كان يقتبسه الناس تكراراً ومراراً عن مذهب مقاتل في التشبيه.

يتفق أصحاب كتب الفرق في هذه المسألة؛ إذ إنهم يقولوا بأن مقاتل كان يتصوَّر الله تماماً كما يتصوَّر الإنسان، فهو من لحم ودم، تجمله جدائل شعر مسترسلة رائعة. يُذكر عن مقاتل أيضاً أنه كان حاسماً، ليس بالعنيف ولا باللين.[1] وعلى الرغم من أنه يُذكر بأنه قال بأن الله يختلف عن كل ما هو أرضي؛ إلا أننا لا نعرف ما المقصود من قوله هذا، وربما أن المقصود من هذا الاختلاف هو الاختلاف في الحجم فقط. هذه الأقوال حول آراء مقاتل في التشبيه هي عبارة عن آراء مُقولبة،[2] فهذه الاتهامات

---

(١) نص ١٤؛ ٢١؛ كذلك ٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب. ويرد مقاتل على اعتباره من المشبهة عند الخياط (انتصار) ٥٤، ٦؛ ابن حبان (مجروحين) ٣؛ ١٤، المقطع قبل الأخير؛ (الميزان) رقم ٨٧٤١. يستند على ذلك البخاري (تاريخ) ٤؛ ٢؛ ١٤ رقم ١٩٧٦، غير أنه لم يورد أية علل في ذلك.

(٢) راجع التعليق على نص ١٤؛ ٢١ - ٢٣ [في الجزء السادس من هذا الكتاب] و ٢-٢-٧-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

الموجهة ضده توحي بأنه قد استخدمها أصحاب كتب الفرق من المعتزلة على نحو أنها حاشية لمناقشة المسائل. غير أنه يبدو أن النقد قد وقع قبل ذلك بكثير، ويبدو أنه كان قادماً من اتجاه آخر؛ لا سيما من اتجاه أتباع هشام بن الحكم، الذين كانوا يقولون أيضاً بالتشبيه؛ إلا أنه عندهم نوع من التشبيه السامي.[٣] وربما أن النقد كان قادماً أيضاً من اتجاه الأحناف، الذين لم يكونوا حتماً يقولون *بالتنزيه* المطلق، فيُروى عنهم أنهم قالوا بأن أبا حنيفة قد اعتبر كلاً من مقاتل وجهم ضمن المتطرفين فحسب.[٤]

نحن هنا بصدد موضوع أكثر تعقيداً من ذلك، فقد رأينا كيف أن مقاتل قد أول صفة «*بطش*» الله في عمله «*كتاب الوجوه*» تأويلاً استعارياً.[٥] كذلك فإن «يد الله» تعني بالنسبة له «فعل الله» أو «كرمه»،[٦] أما «وجه الله» فيقول بأن المراد به «ذات الله».[٧] على كلٍ فمن المؤكد أن ربيبه أبو عصمت، الذي روى عنه *التفسير* في مدينة مرو، كان بالفعل مُشَبِهاً،[٨] ومن المؤكد أيضاً في أحد مواضع التفسير وجود تأويلين لمعنى «اليد»، أحدهما استعاري والآخر تشبيهي، وهو الموضع الذي يرد في سياق تفسير الآية ٦٤ من سورة المائدة، فيُفهم من القول القرآني «بل يداه مبسوطتان» بأن المقصود هنا يداه على وجه الحقيقة. كذلك فإن الله خلق آدم باليد نفسها التي يمسك بها السماء والأرض.[٩] وعلى الرغم من أن التبليسي قد أغفل إيراد هذا الموضع، وعلى الرغم من أن *التفسير الكبير* لمقاتل لا يقول بهذا الكلام،[١٠] إلا أنه يتعارض معارضة تامة مع ما قلناه سالفاً. يكمن في هذا التعارض الأمر الذي يحسم القضية،

(٣) هكذا عند المقريزي (خطط) ٢؛ ٣٤٨، - ٥ - ٧.

(٤) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ١٦٤، ٧ - ٩، و١٦٦، ١٨ - ٢٠؛ ابن حبان ٣؛ ١٥، ٥ - ٧؛ (تهذيب تهذيب) ١٠؛ ٢٧٩ - ٢٨١ رقم ٥٠١.

(٥) انظر ٣-١-٢-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦) (الأشباه والنظائر) تحقيق شحاتة، ٣٢٢، ٣ - ٥؛ أيضاً التفليسي ٣١٢، ٣ - ٥، وفي هذا الموضع تُضاف صفة «القدرة».

(٧) (التفسير) ١؛ ٦٣، ٩؛ التِفليسي ٣٠٤، ٨ - ١٠. [راجع في ذلك أيضاً جيليوت Gilliot ضمن JA ١٧٩/١٩٩١/٥٧ - ٥٩]

(٨) راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩) (الأشباه والنظائر) ٣٢١، ١٠ - ١٢. القول الأخير هو تنويه إلى ما جاء في الآية ٦٧ من سورة الزمر [... والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه ...]، وهو الموضع القرآني الذي استعان به المشبهة في مصادر أخرى (راجع ٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٠) (التفسير) ١؛ ٣٢٨، السطر الأخير والسطر السابق له، وهو في سياق الآية القرآنية نفسها.

وهو أن المنهج المتبع في سرد «*الوجوه*» يسمح بالمعنيين، فيصبح لله شكل إنسان، لا سيما عندما ينظر المرء إليه في الدار الآخرة؛ غير أن هذا لا يمنع افتراض أن الله يتكلَّم عن نفسه على نحو استعاري. وهذه العبارة ترد بوجه خاص في النسخة المحققة في بلاد فارس فحسب.

أمامنا الآن مثال آخر أكثر وضوحاً من المثال الأول. فالتبليسي يفسر القول القرآني «*إستوى على العرش*» تفسيراً استعارياً خاصاً بمعنى «*إستولى*»، واعتمد في ذلك على بيت من أبيات الشعر، كان المعتزلة يستعينون به أيضاً.[١١] لا يتناسب هذا مع ما قاله مقاتل من ناحية المنهج، فلم يكن يكترث أبداً بأبيات الشعر، على الأقل لم يحدث ذلك في عمله «*كتاب الوجوه*». لذلك فقد قاموا بعد ذلك بالتعامل مع القائمة المحتوية على التفاسير الثابتة، التي نقلها المَلَطي، والتي لم ينلها تحريف كبير. وجاء التعامل مع هذه القائمة على نحو أن استوعبوا فيها الكلمات نفسها ولكن بسياقات مختلفة اختلافاً تاماً. فقيل بأن أي موضع في القرآن يرد فيه «*و إستوى*»، فيكون المعنى أنه بلغ عمر الثانية والثلاثين، وأنه *إسْتَقَرَّ*.[١٢] بهذا يكون هناك نوع من التشبيه ببني البشر *إستوى* = *إسْتَقَرَّ*، علماً بأن هذا القول جُعل بمثابة الأمر المميز *لمقاتل*.[١٣] أكثر شيء مدهش في هذا التعبير هو القول بأن الله عمره ٣٢ سنة، والمقصود من هذا القول هو أن الله يظهر في أسمى بنية الرجال في هذا العمر المثالي، أي في بنية الرجل الشاب الفتي الذي دخل في مرحلة النضج.[١٤] ومما يؤكد على أن مقاتل كان يرى أنه هذا السن يمثل الفترة العمرية النموذجية - أي المرحلة ما بعد الشباب وقبل الكهولة - ، هو قوله بأن سن حور العين *الأتراب* المذكورين في الآية ٣٧ سورة الواقعة هو ٣٣ سنة.[١٥] استنتج مقاتل هذا العدد من التراث الشعبي الذي ترسخ فيما بعد في الحديث القائل : أهل الجنة في عمر

---

(١١) (وجوه) ٢٠، ١ - ٣. [يُنسب إلى الأخطل النصراني بيت الشعر القائل: *قد استوى بشر على العراق / من غير سيف أو دم مهراق*. انظر *معارج القبول*، الحكمي ١/٣٥٩ (مراجعة الترجمة)]

(١٢) (تنبيه) ٦٠، ١٢/٧٥، السطر الأخير. وهو مدرج على نحو خاطئ عند ماسينيون ٢٠٣ رقم ١٣٢.

(١٣) الزركشي (برهان) ٢؛ ٨٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له.

(١٤) معنى كلمة «*كَهْل*» في المعاجم، وهو ذلك الشخص الذي تخطى الثلاثين (راجع *لسان العرب* ٩، ٦٠٠ تحت هذه الكلمة). فيما يخص هشام الجواليقي راجع ٢-١-٣-٣-٧-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. .

(١٥) (تنبيه) ٦٠، ٧ - ٨/٧٥، - ٥ - ٦.

عيسى.[١٦] يتعلق القول بأن لله جسد إنسان بالتصورات المادية التي كانت عن الجنة، والتي كانت حية دائماً في عقول المقاتلين من أجل العقيدة.[١٧] فقد كان مقاتل يؤمن برؤية الله؛[١٨] بل إنه كان يؤمن بأكثر من ذلك، حيث يُروى عنه الحديث الذي يقول بأن «حَبيب الله[١٩] يتخطى يوم القيامة صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش، حتى يجلسه معه على العرش، حتى يمس ركبته»[٢٠] .

أيسر من ذلك كثيراً إثبات فكر مقاتل *الإرجائي*، فأصحاب كتب الفرق يفترضون هذا، كذلك فالنصوص التي كتبها مقاتل نفسه لا تجتهد في نفي ذلك. فمثلاً في سياق حديثه عن وجوه كلمة *إيمان* يعدد الأمور: لنطق المجرد بالشفتين، *والتصديق* في الباطن، والإقرار بالوحدانية، والإيمان في حالة الشرك،[٢١] غير أن مقاتل لا يتحدث عن الأعمال الصالحة. فهو يحدد محتوى الإيمان انطلاقاً من الآية ١٧٧ من سورة البقرة، فهو يشمل عنده الإيمان «بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب [القرآن] والنبيين».[٢٢] على كلٍ فلا ظهور لكلمة «*إرجاء*» في أيٍ من كتبه، علاوة على ذلك فإن أصحاب كتب الفرق، كل على حسب منهجه، أبرزوا سمة حصرية تسمح بالنظر إلى

---

(١٦) صبحي الصالح، *La vie future selon le Coran* ٣٨ - ٣٩. [الحديث الوارد عاليه يقول: «أهل الجنَّة يدخلونها جرداً مرداً مكلحين أبناء ثلاث وثلاثين». انظر البداية والنهاية لابن كثير، الجزء الأول. (مراجع الترجمة)]

(١٧) يُنوه هنا إلى الموضع الوحيد التي ترد فيها كلمة «*إستوى*» غير متعلقة بالله وإنما بأحد البشر، لا سيما موسى، وتعني في هذا الموضع أنه قد أصبح كهلاً (الآية ١٤ من سورة القصص؛ راجع أيضاً ترجمة باريت Paret لهذا الموضع). افتراض أن مقاتل انطلق من هذه الآية يتجلى من خلال أنه قبل تفسيره هذا مباشرة يورد عبارة من هذه الآية.

(١٨) السواف (مقاتل) ٢٤٤ وما بعدها؛ أبو زيد (الاتجاه العقلي) ١٥١.

(١٩) حَبيب الله؛ راجع لفظ «*مُتحابون*» الذي يُنعت به عساكر الحدود في بلاد الشام (١-٢-٢ و ١-٢-٥-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٢٠) (الميزان) ٤؛ ١٧٤، ١٠ - ١٢. [بعد أن تيسر لي الوصول إلى الأجزاء المتبقية من التحقيق، يمكني الآن أن أشير إلى مثال آخر. فمقاتل يفسر الموضع القرآني «*يُكشف عن ساقٍ*» استناداً لعبد بن مسعود أن المقصود به أن نور ساق الله اليمنى (!) سيملأ الأرض. علاوة على ذلك فإن هناك تفسير آخر استعاري يُرجع لابن عباس (٤، ٤٠٩، ٣ - ٥؛ راجع أيضاً شحاتة، المرجع السابق ٥؛ ١٠٩ وفرستي Versteegh ضمن Der Islam ٦٧/ ١٩٩٠/ ٢١٥).]

(٢١) (أشباه) ١٣٧ - ١٣٨ رقم ٣٢.

(٢٢) (*تفسير الخمسمائة آية*) ١٢، ١٠ - ١٢؛ راجع أيضاً (التفسير) ١؛ ٨٤، ٦ - ٨، في ذلك أيضاً الاستشهاد الوارد عند نويا Nwyia، *تفسير القرآن Exéxése coranique* ٤٧. في ذلك أيضاً د-مُقدمة في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

مقاتل على اعتباره مؤسساً لفرقة، وهي السمة التي لا تبوح بها النصوص مباشرة؛ فيُذكر عنه أن كان يمثل الرأي القائل بأن من يؤمن فلن تمسه النار حتى لو ارتكب الكبيرة، فالإيمان سيثقل من موازينه.[٢٣] هذا لا ينفي أن هذا الشخص سوف يصلح يوم القيامة الظلم الذي ارتكبه، وربما أن هذا سيقع من خلال مواجهته مباشرة مع ذلك الذي وقع عليه الظلم، بعدها يُساق به إلى الجنة.[٢٤] غير أن هذا لا يعدو كونه مصالحة بين المؤمنين؛ ذلك لأن *المشرك* لن تنفعه أعماله الصالحة.[٢٥] هكذا يعود الانطباع لدى القارئ وكأنه في صدد التعامل مع أيدلوجية من أيدلوجيات عساكر الحدود.

تتجلى عقيدة خلود أصحاب الجنة في الجنة وأصحاب النار في النار من خلال كتاب (*أشباه*) ٢٤٤، ١٢ - ١٤. وهناك شبيه بهذا القول عند عبيد المُكتب في الكوفة وأبي عمرو بن العلاء في البصرة (راجع ٢-٢-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب، و ٢-١-١-٧-٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب). مع ملاحظة أن هذا التصور منتشر في ثوب حديث نبوي (السيوطي، *لآلئ* ١؛ ٤٣، - ٤ - ٦). وربما أن هذا لا يعدو عنده كونه وليد مشاعر الاصطفاء عن المسلمين الأوائل.
يصف النص ٢٤ الذنب الذي يرفعه الإيمان تحت مفهوم «*الفسق*»، وربما أن أصحاب كتاب الفرق قد انتقوا هذا المصطلح، غير أن مقاتل نفسه قد تناول وجوه معاني هذا المصطلح (*أشباه* ٣٢٨ - ٣٣٠ رقم ١٨٥).

يُذكر عن مقاتل أنه كتب في معارضة القدرية،[٢٦] وفَهمُنا هنا لاسم هذه الفرقة بمعناه التراثي نابع عن أن الخطيب البغدادي هو الذي استحق نقل هذا الكتاب عن مقاتل،[٢٧] حيث يُبرهن على مواقف مقاتل في ذلك من خلال النصوص التي كتبها، فمثلاً «الختم على القلب» يُفسر بمعنى «*الطبع*».[٢٨] غير أن الآراء الجبرية لم يُعمم القول فيها تعميماً عقائدياً؛ وإنما كانت ترتبط دائماً بمواقف بعينها.[٢٩] فلم يكن

---

(٢٣) نص ٢٤ في الجزء السادس من هذا الكتاب. هناك تفنيد لذلك في كتاب «*فقه أبسط*» ٤٦، السطر الأخير والسطران السابقان له.
(٢٤) نص ٢٥ في الجزء السادس من هذا الكتاب.
(٢٥) نص ٢٦ في المرجع السابق.
(٢٦) راجع قائمة المصادر ١٤ b، رقم ١٢.
(٢٧) راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٣٧.
(٢٨) (التفسير) ١؛ ٢٢، ٥.
(٢٩) على سبيل المثال قارن المرجع السابق ١٤٤، ٢ - ٤ فيما يتعلق بتفسير الآية ٢٧١ من سورة البقرة.

مقاتل مثل جهم في الاعتقاد بنشأة علم الله في الزمن.[٣٠]

ينظر ابن النديم إلى مقاتل على اعتباره من الزيدية.[٣١] وربما يرجع مصدر هذه الرؤية إلى الروايات التي أوردها مقاتل وتحكي أن «صالح المؤمنين» المذكورين في الآية ٤ من سورة التحريم، والذين تُذكر أسماؤهم مباشرة بعد «الله» و«جبريل» على اعتبارهم موالي للنبي ومناصروه؛ إذ إن مقاتل يقول بأن المقصود من هؤلاء هم أبو بكر وعمر وعلي.[٣٢] كذلك فإن الشيعة أنفسهم قد لاحظوا هذا الأمر، فنجد الكشّي يعده ضمن البُترية،[٣٣] أيضاً نجد السيد الحميري يستشهد في إحدى قصائده بتفسير مقاتل الموالي للعلويين،[٣٤] وقد استمر الاستشهاد بتفسير مقاتل عند الكُتاب الشيعة المتأخرين.[٣٥] يُذكر أيضاً أن مقاتل روى بعض رواياته مباشرة عن جعفر الصادق،[٣٦] غير أنه من المؤكد عدم وجود علاقة بينه وبين الإمامية. وعلى العكس من مقاتل بن حيان فقد كان مقاتل بن سليمان يقبل *بالمسح على الخُفَّين*.[٣٧]

٣-١-٢-١-٢ عُمر بن صُبْحْ ورفع *اليدين*

طبقاً لقول مشهور لابن راهويه المروزي (تُوفي ٢٣٨هـ/٨٥٣م)[١] فإن هناك بجانب مقاتل بن سليمان وجهم بن صفوان مجدد خُراساني ثالث، وهو:

أبو نُعيم عمر بن صُبح بن عِمران العدوي البلخي الخُراساني[٢]

لا يُعرف عن هذا الرجل أكثر من أنه كان يروي التراث المستنكر الذي أتى به مقاتل

---

(٣٠) أبو زيد (*الاتجاه العقلي*) ١٥٢.

(٣١) (*الفهرست*) ٢٢٧، ١٣.

(٣٢) أي باستبعاد عثمان بن عفان؛ راجع (تاريخ بغداد) ١٣؛ ١٦٠، ١٥ - ١٦.

(٣٣) حيث يخطئ في قراءة «*بلخ*» فيقرأها «بجلي»، وهذا ما يوضح أنه لم يكن على معرفة بصاحب الاسم (راجع ٣٩٠، ٨؛ أيضاً الأردبيلي ٢؛ ٢٦١ b).

(٣٤) (الديوان) ٤٤٧ رقم ١٩٠، انظر ٣.

(٣٥) هكذا في (مناقب ابن شهراشوب) (تُوفي ٥٨٨هـ/١١٩٢م)؛ راجع أيضاً (بحار) ٨؛ ٦٧ رقم ٨ و٣٠١ رقم ٥٦، أيضاً ٣-١-٢-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٦) هكذا تقريباً في (بحار) ١١؛ ١٢٦ - ١٢٧ رقم ٥٧ و٢٢٥ رقم ٣، و٢٣؛ ٥٧ - ٥٨، رقم ١.

(٣٧) (*تفسير الخمسمائة آية*) ٢٢، ٦ -٨، بالاستناد إلى عَلي، وهذا الأمر به أيضاً صبغة «الزيدية».

(١) راجع على سبيل المثال (تاريخ بغداد) ١٣؛ ١٦٤، ٤ - ٦ (في هذا الموضع يظهر ابن راهويه باسمه وهو اسحق بن إبراهيم الحنظلي)؛ (تهذيب التهذيب) ٧؛ ٤٦٣، - ٧ - ٩. عنه راجع ٣-١-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢) عن كنيته راجع الطبري ١؛ ٦١، ٩ - ١٠. في هذا الموضع وأحياناً في مواضع أخرى يُكتب اسم =

بن حيان. كان ابن صبح محدثاً أكثر من كونه مفسراً، وربما أنه كان أول مُحَدِّثٍ في هذه المنطقة. غير أن المادة العلمية الزهيدة التي تبقت عنه لا تشكل أهمية تُذكر فيما يتعلق بالنواحي الكلامية. علاوة على الشذرات التفسيرية المروية عنه،[٣] فإن هناك حديثان يُرويان عن طريقه، أحدهما ذلك الحديث الذي يخبر عن الاستمناء أثناء *الغزو*، الذي ربما كان بمثابة سلوك خاص بمقاتلي العقيدة. أما الحديث الآخر فهو الذي يورد وصفه من خلالها يستطيع المسلم أن يقوي ذاكرته في حفظ القرآن، فمن «أراد أن يرعاه الله حفظ القرآن وليكتب هذا الدعاء في إناء نظيف بعسل مادي ثم ليغسله بماء المطر قبل أن يمس الأرض فيشربه على الريق ثلاثة أيام.»[٤] وهناك من الأحاديث التي يرويها التي تتسم بسمة الوعظ، مثل الحديث الذي يقلل من شأن من يطلب العلم لغرض الدنيا،[٥] أو الفقير الذي يطمح لأن يكون غنياً،[٦] أو أن «مُهور الحور قبضات التمر وفلق الخبز.»[٧]

ربما يستند اتهام عمر بن صبح *بالبدعة* إلى نقطة واحدة، حيث يُذكر عنه أنه روى عن مقاتل بن حيان أنه أجاز انطلاقاً من الآية القرآنية «فصلِّ لربك وانحر» (آية ٢، سورة الكوثر) *رفع اليدين* عند التكبير، ويبدو أنه كان لعمر بن صبح في رواية هذا الأثر في مدينة مرو.[٨] ويبدو أيضاً أن هذا الأمر لم يكن مختلفاً عليه كثيراً في بلاد ما وراء النهر إبان القرن الأول الهجري، فربما أن المقاتلة قد أخذوا هذه العادة عن أهل الشام،[٩] أو عن أهل البصرة. غير أن أهل الكوفة كانوا يرون الأمر على نحو

= صُبح على سبيل الخطأ «صَبيح» أو «صُبيح» (هكذا (تاريخ بغداد) في الموضع السابق؛ أيضاً الطبري ١؛ ٩٧٣، ١٣ ؟).

(٣) راجع ٣-١-٢-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب، هامشي ٥١ و٥٣. ومما يلفت النظر هنا هو أن الروايات المشابهة تُنسب لصحابة آخرين من صحابة النبي.

(٤) السيوطي (لآلئ) ٢؛ ٣٥٦، ٥ - ٧.

(٥) المرجع السابق ١؛ ٢٠٧، ٩ - ١١.

(٦) المرجع السابق ٢؛ ٣٢٣ ، ٧ - ٩.

(٧) (الميزان) رقم ٦١٤٧ وتهذيب *التهذيب* ٧؛ ٤٦٣، رقم ٧٧١؛ أيضاً ابن حبان (مجروحين) ٢؛ ٨٨، ٦ - ٨.

(٨) ابن حبان ١؛ ١٧٧، ٦ - ٨ < (الميزان) رقم ٨١٧ دون ذكر الاسم. إسرائيل بن حاتم المروزي والسيوطي (لآلئ) ٢؛ ٢٠، ١ - ٣. كذلك فإن الطبري في تفسيره لهذا الموضع القرآني ينقل هذا التأويل عن طريق وكيع بن الجراح عن هذا المحدث؛ غير أن عمر بن صبح لا يظهر ضمن الإسناد (تفسير ٢؛ ٣٠؛ ٣٢٦، ٦ - ٨).

(٩) فمثلاً يُروى ذلك عن الأوزاعي (ابن منظور، مختصر *تاريخ دمشق* ٨؛ ٣٢٥، - ٦ - ٧).

مختلف، فها هو إبراهيم النَخَعي يكرس نفسه لهذه المسألة، فيقول بأنه لا يجوز رفع اليدين إلا عند الشروع في الصلاة، لا سيما عند *تكبيرة الإحرام*؛[١٠] حيث استدل على ذلك بقول لابن مسعود.[١١] وأي فعل آخر يُبتدع في ذلك كان يُعتبر من قبيل العادات اليهودية، لا سيما إذا تعلق الأمر بشعائر *الصلاة*،[١٢] أما إذا تعلق الأمر بالصلاة الخاصة، أي *بالدعاء* أو بالقنوت مثلاً فقد قُوبل بنوع من التسامح.[١٣] في هذا السياق يُنسب إلى أبي حنيفة قوله ببطلان الصلاة التي يرفع فيها صاحبها يديه عند *الركوع* أو عند *السجود*.[١٤] وكان الأحناف المنتشرين في بلاد ما وراء النهر يتبنون هذه الرؤية، ويحاربون العادة المخالفة بقدر ما استطاعوا. لم يكن الأمر سهلاً بالنسبة للأحناف، خاصة إذا علمنا أن بُكير السَّالمي، الذي نقل *تفسير الخمسمائة آية* كان يطبق هذه العادة.[١٥] بعد مرور الزمان قام الشافعية بمساندة التقليد المحلي، فقد كان بالنسبة لهم بمثابة فرصة للتميز على مدرسة أبي حنيفة. وهكذا تطور الأمر ليصبح مسألة أثارت جدلاً دام حتى القرن الثامن الهجري في منطقة شرق إيران ، وربما أيضاً خارج نطاق هذه المنطقة.

راجع مادلونج (المرجع السابق)؛ أيضاً كتابي «*نصوص مهملة*» ٥٧ . عن رأي الأقلّيات الفقهية راجع ابن رشد (بداية المجتهد) ١؛ ١٣٣، ١٢ - ١٤؛ عن تأصيل الحديث راجع ابن شيبة (*مُصنَّف*) ١؛ ٢٣٤ - ٢٣٦ و٢٧١؛ حاكم

---

(١٠) السيوطي (لآلئ) ٢؛ ١٨، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له .

(١١) ابن الفريد (تاريخ العلماء بالأندلس) ١؛ ٩٣، ٦ - ٨؛ ابن رشد (بداية المجتهد) ١؛ ١٣٤، ١ - ٣؛ فيرو Fierro ضمن SI ٦٥/١٩٨٧/ ٧٦ - ٧٧.

(١٢) جولدتسيهر Goldziher، Gesammelte Schriften ٢؛ ٨٦ - ٨٨، وفاجدا Fajda ضمن JA ٢٢٩/ ١٩٣٧/ ٨٤ = ميلانج Mélanges ١٧٨؛ كذلك ابن أبي شيبة (*مصنف*) ٢؛ ٣٠٧، ١١ - ١٣ و٤٨٦، ٧- ٩. ربما لا يعدو هذا كونه قذفاً. أما جولدتسيهر فيريد أن يرى خلف ذلك نوعاً من الإشارات السحرية الوثنية (ضمن العدد التذكاري Nöldeke ١؛ ٣٢١ - ٣٢٣ = Gesammelte Schriften ٥، ٥٠ - ٥٢)؛ غير أنه يبقى من غير المؤكد تماماً هل أن جولدتسيهر كان يتصور المقصود من رفع اليدين في هذا السياق أم لا. هناك نقد قدَّمه في ذلك كستر Kister ضمن JSAI ١٢/١٩٨٩/ ٣٧١، هامش ٥١.

(١٣) هكذا أيضاً في خطبة أحد القصاصين (راجع ابن حجر [العسقلاني]، *رفع الإصر [عن قضاة مصر]* ٢٥٣، السطر الأخير). راجع أيضاً جمع المواضع الذي قام به كستر Kister، المرجع السابق ٣٣٢، هامش ٤١، والرواية المذكورة ٢-١-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٤) عن رأي أبي حنيفة راجع فيرو Fierro، المرجع السابق ٧٧، هامش ٤٤.

(١٥) مادلونج Madelung ضمن Actas ٤، Congresso UEAI (Coimbra) ١٢٥ - ١٢٦، هامش ٣٩، وفيه مادة علمية أخرى.

النيسابوري (*شِعار أصحاب الحديث*) ٨٧ - ٨٩؛ وينسينك Wensinck (Handbook) ٩٢ b؛ بوجه عام وينسينك Wensinck ضمن الموسوعة الإسلامية Enzyklpädie des Islam ٤، ١٠٦ a = HW ٦٣٩ a. وقد كتب البخاري رسالة في هذا الموضوع (سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ١٣٣)، ومن بعده السبكي الذي يعتمد على البخاري والذي نظر إلى هذه السنة نظرة إيجابية (ضمن *مجموعات الرسائل المنيرية* ١؛ ٢٥٣ - ٢٥٥) وابن تيمية (*المجموعة الكبرى* ٢، القاهرة ١٣٢٢، ٣٤٦ - ٣٤٨ = بروكلمان Brockelmann ، *تاريخ الأدب العربي Geschichte der arabischen Literatur* ٢/ ١٢٥ رقم ١٢٧). من الشيق أيضاً معرفة أن أحد تلاميذ عمرو بن عبيد الكوفيين دافع عن هذه العادة من خلال روايته لحديث نبوي، وبذلك يكون قد خرج على الإجماع الكوفي (راجع ٢-٢-٦-٣-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب). أما في [مدينة] تاهرت فكانت الإباضية تحقر من هذه العادة؛ غير أن بقية المسلمين كانوا يطبقونها (ابن الصغير، *Chronik* ٤٢، ١ - ٣/ ترجمة ١٠٥). وعن تطور هذا الموضوع في الأندلس راجع المقال الذي رجع إليه فيرو Fierro ضمن SI ٦٥/ ١٩٨٧/ ٦٩ - ٧١، التلخيص الوارد ضمن Der Islam ٦٦/ ١٩٨٩/ ٨٣ - ٨٤.

٣-١-٢-١-٣ المرجئيون والأحناف

تمتع المرجئيون في مدينة بلخ بدرجة قوة الازدهار ذاتها التي كان يتمتع بها الأحناف، لدرجة أن الناس في الكوفة كانوا يطلقون على مدينة بلخ سخريةً اسم «مرجي آباد [= مَقَرّ مرجي]».[١] غير أن أخبار المرجئة هناك لم تصلنا إلا في وقت متأخر، ويبدو أن أول مرجئي هناك كان اسمه:

أبو إسحاق إبراهيم بن سُليمان الزَيَّات

وهو من أصل كوفي، روى عن سفيان الثوري، أي أنه عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري.[٢] غير أن هناك رجل آخر، عُين سنة ١٤٢هـ/ ٧٥٩م *قاضياً* على

---

(١) (فضائل بلخ) ٢٨، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ في ذلك راجع مادلونج Madelung ضمن Der Islam ٥٩/ ١٩٨٢/ ٣٦. وعن انتشار الأحناف في بلاد ما وراء النهر راجع قائمة الأسماء عند الكردري (مناقب أبي حنيفة) ٢؛ ٢١٩ - ٢٢١، لا سيما ٢٣٧ - ٢٣٩.

(٢) إنه مرجئي طبقاً لما ورد في طبقات ابن سعد ٧؛ ٢؛ ١٠٩، ٢. راجع أيضاً السمعاني (أنساب) ٦؛ ٣٥٥، السطر الأخير والسطر السابق له؛ (الميزان) رقم ١٠٥. وعن أصله الكوفي راجع ابن =

المدينة، وظل في هذا المنصب ما يربو على العشرين عاماً. كان هذا الرجل قريباً من أبي حنيفة ومن التراث الكوفي، إنه:

أبو علي عمر بن مَيمون بن بَحر بن سَعد بن الرَمَّاح

تُوفي في رمضان ١٧١هـ/ فبراير أو مارس ٧٨٨م.(٣) يبدو أن أصله من مدينة كابل،(٤) غير أننا لم نجد له ذكر في زمن التمرّد العباسي، فقد كان ضمن الوجهاء الذي اضطروا للاختفاء عن الأعين لبعض الوقت بسبب التمرّد في بلخ ضد أبي مسلم الخُراساني.(٥) يُروى عن عمر بن ميمون أنه تجادل قبل ذلك مع جهم بن صفوان في مسألة رؤية الله، حيث استند في معارضته لجهم بالقول إنه طالما أن الله قد وعد الناس بالجنة، فقد وعدهم أيضاً بالنظر إليه.(٦) ربما يكون رواية هذا الكلام عن عمر بن ميمون نوع من الإسقاط؛ على الرغم من ذلك فيوضح لنا كيف كان الناس يصنفونه. يُفترض أن ابن عمر بن ميمون لم يكن قد وصل بعد إلى التفرقة بين رؤية الله وبين تجسيده. إلا أنه يبدو من المبالغ فيه حقاً القول بأنه كان من تلاميذ أبي حنيفة،(٧) لكن من الأشياء التي تميزه هو ذلك التقدير البالغ الذي أولاه له أبو مطيع البلخي.(٨)

لم تكن الحال قد استقرت بعد بالأحناف في مدينة بلخ، فقد كان الرجل الذي

= حبان (مجروحين) ١؛ ١٩٦، ٥ - ٦. مما يتعجب له المرء عدم وجود ذكر له في كتاب (فضائل بلخ). ولا نعلم هل أن لذلك علاقة بما يُروى عنه أنه رحل من الكوفة إلى البصرة ثم جلب معه من هناك كتاب الصلاة المُحَرَّف. على الرغم من ذلك فيُروى عنه سماعه على بكير الدمغاني في نيسابور (راجع ٣-١-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٣) (تاريخ بغداد) ١١؛ ١٨٣، ٢٠ - ٢١.

(٤) (فضائل بلخ) ١٢٥، - ٤.

(٥) المرجع السابق ٨٦، ٥. يُذكر عنه أنه كان أيضاً في نيسابور (راجع خليفة النيسابوري، *تلخيص* ١٦، ١١ - ١٣).

(٦) المرجع السابق ١٢٥، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. يرد هنا لفظ «نَظَر» بدلاً من لفظ «رؤية»، وربما يكون سبب ذلك راجع إلى ما ورد في الآية ٢٣ من سورة القيامة [«إلى ربها ناظرة»].

(٧) هكذا عند أبي الوفاء ١؛ ٣٩٩، ١٤ - ١٦؛ أيضاً مادلونج Madelung ضمن Der Islam ٥٩/ ١٩٨٢/ ٣٦. أما معلومة أن أبا حنيفة كان يوليه قدراً، فترد في كتاب (فضائل بلخ) ١٢٦، ٨ - ١٠.

(٨) راجع ١٢٥، ٦ - ٨؛ هناك العديد من الروايات التي ينقلها عنه ابنه محمد بن أبي مطيع (المرجع السابق ١٢٦، - ٥ - ٧، و١٢٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له).

خلف عمر بن ميمون ، بالأحرى أبو محمد الأعمش ، ينتمي إلى دوائر أخرى،[٩] حيث اتهمه أبو معاذ خالد بن سليمان البلخي ، الذي كان من أيضاً من تلاميذ أبي حنيفة ،[١٠] بإنكاره أن يكون *الركوع والسجود* ضمن أركان الصلاة. إلا أن هذه التهمة مصاغة على نحو جدلي هزيل بحيث يصعب استيعابه، على الرغم من ذلك يبدو أن الخلاف في مسألة *رفع اليدين* قد احتل جانباً من الحوار. هكذا استطاع الأعمش أن ينتقم لنفسه، فُيروى أنه ذهب إلى علي بن عيسى بن ماهان، الذي كان والياً على خُراسان منذ سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٦م،[١١] حيث استطاع أن يُلحق بأبي معاذ عقوبة كبيرة (ربما بسبب أنه كان قد اغتابه) وقد تم تنفيذ هذه العقوبة في المسجد الجامع عياناً وجهاراً. هكذا نُفي أبو معاذ من مدينة بلخ، وعندما وجد ملاذاً في بلدة ترمذ عند عبد العزيز بن خالد أحد أصدقائه في الدراسة،[١٢] والذي كان يشغل منصب القاضي هناك، فإن الأعمش استغل نفوذه عند الوالي واستطاع خلع عبد العزيز من منصبه، وتسبب في إرسال الاثنين إلى مراعي فرجانا. غير أن الأعمش لم يهنأ طويلاً بنشوة النصر، فيُذكر أنه مع بداية الثمانينيات من القرن الثاني الهجري اضطر إلى الرحيل إلى مدينة مرو.[١٣] وقد شغل منصب القضاء من بعده رجل يُعتبر بمثابة الشخص الذي أكسب الفكر الإرجائي الحنفي في بلخ أوضح صوره، إنه:

أبو مُطيع الحكم بن عبد الله مَسلَمة الرَقاشي (؟)[١٤] البَلخي

تولى منصب القضاء لمدة ١٦ عاماً، وتخلى عنه قبيل موته (في ١٢ جُمادى الأولى ١٩٩هـ/ ٣٠ ديسمبر ٨١٤م) بسبب ضعف أصاب بصره، وكان قد ناهز سن الرابعة

---

(٩) (فضائل) ١٤٥، ١ - ٣، و٢٠٨، السطر الأخير. وهو غير المحدث الكوفي صاحب الاسم نفسه، هذا على عكس ما افترضه الناشر، فقد مات هذا سنة ١٤٧هـ/ ٧٦٤م أو ١٤٨هـ/ ٧٦٥م (راجع ٢-١-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(١٠) عنه راجع ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٢٢٩ رقم ٥٧٧؛ (فضائل بلخ) ١٤٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له (حيث اسم «*حارث*» على سبيل الخطأ بدل اسم «*خالد*») رادتكه Radtke ضمن ZDMG ١٣٦/ ١٩٨٦/ ٥٤٠ - ٥٤١.

(١١) عنه راجع بيلاّ Pellat ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ٨٥٢ a.

(١٢) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١، ٣١٨ رقم ٨٤٨.

(١٣) (فضائل) ١٤٦، ٢ - ٣.

(١٤) هذه النسبة لا يقول بها إلا القاضي عبد الجبار (فضل) ١٠٤، - ٤ > المنصور بالله (شافي) ١؛ ١٤٩، ١٦؛ هذه القراءة ليست أكيدة تماماً.

والثمانين.[١٥] كان للحكم بن عبد الله نفوذ كبير بالمدينة، حيث كانت بناته متزوجات برجال من العائلات الأولى فيها.[١٦] ظل قبر أبو المطيع معروف المكان لفترة طويلة؛ حيث كان يقع عند بوابة ناوبهار مباشرة في ساحة مقابر، يبدو أنها كانت تحتل جزءاً من ساحة معبد بوذي قديم.[١٧] كانت لأبي مطيع ذات مرة القدرة على التصريح برأيه علانية ومن على المنبر ضد مكتوب أرسل به الخليفة، فقد رأى أبو المطيع أنه يقتبس من القرآن على نحو غير منضبط.[١٨] كذلك يُروى عنه انتقاده لكتاب من كتب أبي يوسف الذي كان في ذلك الوقت كبير القضاة في بغداد.[١٩] وقد تسنى للكعبي، الذي كان أيضاً من أهل مدينة بلخ ،الاستناد إليه في إحدى الروايات.[٢٠]

يتجلى من هذه الرواية أن أبا المطيع زار مكة إبان شبابه، وربما أنه كان يبحث عن أبي حنيفة هناك، إذ إنه روى عنه العديد من الأقوال التي سرعان ما لُخصت في كتاب تحت عنوان «*الفقه الأكبر*». ربما يمكن النظر إلى هذا الكتاب على اعتباره أول نص ديني في بلخ ذي ميول إرجائية. لم تكن رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي قد

---

(١٥) (تاريخ بغداد) ٨؛ ٢٢٣، ١٣ - ١٥؛ (فضائل) ١٩٢، ٦ - ٨. أما في (فضائل) ١٤٦، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له ، فيُذكر أن عمره كان ٧٤ سنة فقط، كذلك فإنه يورد تاريخاً مختلفاً للوفاة، غير أن الكتابة متهالكة، حيث ينقص العدد العشري فيها (١٤٦، المقطع قبل قبل الأخير). وربما أن هذا يتطابق مع ما نقله الناشر من كتاب (مزارات بلخ) لمحمد بن صالح البدخشي، حيث أورد تاريخ ١٧٤هـ/ ٧٩٠ / ٧٩١م (راجع ١٤٦، هامش ٥). غير أن هذا القول يلغي القول بأن أبي المطيع ظل ١٦ عاماً في منصب القضاء. كذلك فإنه من قبيل الأسطورة القول بأن المرء استشار الزاهد المعروف يعقوب القاري في تعيين أبي المطيع في منصب القضاء، فهذا يتنافى مع التأريخ للاثنين، فقد كان يعقوب القاري قد تُوفي سنة ١٦٣هـ/ ٧٨٠م (المرجع السابق ١١٩، ١). ويمكن تدعيم القول بسنة ١٩٩هـ من خلال المرجع السابق ص ١٤٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له. أما سنة ١٩٧هـ والوارد القول بها عند أبي الوفاء ١؛ ٢٦٦، ٤ وابن قُطلوبُغا (تاج التراجم) رقم ٢٦٩ (وأخذه عنهما هالم Halm، *Ausbreitung* ٧٤، كذلك مادلونج Madelung ضمن Der Islam ٥٩/ ١٩٨٢/ ٣٧) فهي من قبيل الخطأ في النقل.

(١٦) (فضائل) ١٥٢، ٧ - ٩؛ في ذلك راجع رادكي Radtke ضمن ZDMG ١٣٦/ ١٩٨٦/ ٥٤١. وعن أحد أزواج بناته راجع ١٧٧، - ٥ - ٧.

(١٧) راجع (فضائل) ١٤٦، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له مع ٣٣٦، ٢. ربما يكون ذلك في منطقة تُربة؛ غير أن ورود هذه الكلمة في النص ليس واضحاً تماماً. عن بوابة ناوبهار ، وهي إحدى بوابات مدينة بلخ، راجع لي سترنج Le Strange، *بلدان الخلافة الشرقية* *Eastern Caliphate* ٤٢١.

(١٨) (فضائل) ١٤٩، ٧ - ٩؛ (تاريخ بغداد) ٨؛ ٢٢٤، ٣ - ٢؛ (الميزان) رقم ٢١٨١.

(١٩) (فضائل) ١٧٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٢٠) (مقالات) ٩٣، ٢ - ٣.

عُرفت بعد، فأول من جلب بهذه الرسالة من الكوفة كان نصير بن يحيى (تُوفي ٢٦٨هـ/ ٨٨١ -٨٨٢م)، وهو من تلاميذ أبي مطيع.[٢١] أما «كتاب العَالِم والمُتَعَلِّم» فينتمي إلى سمرقند، إذ يبدو أن الطبعات التي يظهر فيها أبو مطيع محاوراً لأبي حنيفة هي طبعات ثانوية.[٢٢] غير أن «*كتاب الفِقه الأكبر*» قد أُضيف إليه تكراراً ومراراً بمرور الزمن، لدرجة أنه اكتسب عنواناً آخر، فهو الآن يُعرف بعنوان «*الفِقه الأبسط*».[٢٣] يوحي لنا أحد الأسانيد الموجودة داخل النص[٢٤] بأن الطبعة الأخيرة ترجع لرجل يُدعى أبو الحسن علي بن أحمد الفارسي، وهو الرجل نفسه الذي يظهر اسمه في الإسناد في رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي مباشرة بعد اسم نُصير بن يحيى، ويُذكر أنه تُوفي في ذي الحجة سنة ٣٣٥هـ/ يوليو ٩٤٧م. يحتاج النص إلى تحليل دقيق، فما سنفعله هنا لا يعدو كونه عرض مختصر للمحتوى.[٢٥]

ص ٤١، ٧ - ١٣: أبو حنيفة، «فقه أكبر ١»، مقالات من ١- ٥؛ ٤١، ١٤ - ١٧ : «مقال ٦».[٢٦] ٤١، ١٨-٤٣، ٤: عن تعريف الإيمان ومحتواه انطلاقاً من حديث *الإيمان* (ضمن ذلك - في ٤٢، ٩ - ٤٣، ٤ - مناقشة مدى تأثير التفسير الخاطئ لبعض مواضع القرآن في *مسألة القَدَر* على الإيمان سلباً).

٤٣، ٥- ٤٤، ٨: في *مسألة القَدَر*. (٤٣، ٥-٧، إمكانية أن تتحول قدرة الإنسان على الفعل إلى خير أو شر؛ ٤٣، ٧ - السطر الأخير: تمهيداً لحوار مع أحد أتباع القدرية؛ ٤٤، ٢- ٨: الحديث النبوي المشهور عن تحديد القضاء والقدر في رحم الأم، مروي عن ابن مسعود[٢٧]).

٤٤، ٨-١: عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ٤٤، ١٧-٤٥، ١٦: عن الموقف الصائب تجاه الخوارج، فلا يجوز للمرء أن يرميهم بالكفر؛ على الرغم من ذلك يجب محاربتهم على نحو ما فعل علي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز. وفي حالة عقد صلح معهم، فلا يجوز محاسبتهم على ما أسلفوا، ذلك

---

(٢١) راجع *الرواية* الواردة في نص ٢، ٥ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٢) راجع ٣-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٣) أكثر تفصيلاً في هذا الصدد ٢-١-١-٧-٣-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٤) ص ٤٤، ٢.

(٢٥) طبقاً لما جاء في طبعة الكوثري، القاهرة ١٣٦٨هـ. ولا ألتفت هنا إلى عناوين الفصول التي أتت أحياناً غير عفوية.

(٢٦) راجع التحليل التفصيلي ضمن ما كتبته في REI ٥٤/ ١٩٨٦/ ٣٢٧ - ٣٢٩.

(٢٧) راجع كتابي (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ١ - ٣.

لأن أفعالهم السابقة انطلقت من *تأويل* خاطئ لآيات القرآن.[28]

٤٥، ١٦-١٨: مسائل أخرى تتعلق بمقتضيات الإيمان الأولية. ٤٥، ١٨-٤٦، ١١: في الريبة في الإيمان (*استثناء*). ٤٦، ١١- السطر الأخير: القول بخطأ من يزعم بأنه وأحد غيره من أهل الجنة أو من أهل النار، والأصوب أن يقول «*أنا مؤمن حقاً*». ٤٦، السطر الأخير - ٤٧، ٧: تفنيد فرضية أن المؤمن لن يدخل النار، وأن المؤمن الذي يرتكب ذنباً، فهو مؤمن *فاسق*. ٤٧، ٧-٤٨، ١: مسائل أخرى في مقتضيات الإيمان الأولية.

٤٨، ٢- السطر الأخير: ملاحظات أخرى في مسألة الشعار الذي ينبغي محاربة الخارجين تحته (راجع ٤٤، ٨ - ١٠؛ غير أن الأمر حُدد هنا بالمواقف المتطرفة، التي تكون الجماعة التي يعيش بينها المسلم تحيا في ظلم، ففي مثل هذه الحالات يجب على المسلم أن يهاجر).

٤٩، ١-٥٢، ٥: مسائل أخرى في مقتضيات الإيمان الأولية. الكافر هو الذي لا يعرف هل أن الله في الأرض أم في السماء، أو الذي لا يؤمن بعذاب القبر، حيث يُنعت الآخر بأنه من *الجهمية الهالكة*. والكافر هو أيضاً من يؤمن بآية من آيات القرآن؛ غير أنه لا يؤمن بتأويلها الصحيح (٥٢، ٥ - ٧، وهي على النقيض مما ذُكر في ٤١، السطر الأخير والسطر السابق له، و٤٢، ١٣ - ١٤).

٥٢، ٥-١٤ جدل جديد ضد استخدام مفهوم *أهل الجنة* (راجع ٢-٢-٢، ٢-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

٥٢، ١٤- ١٦: يجوز للمسلم أن يصلي خلف أي مسلم دون النظر إلى ذنوبه، حتى ولو كان قاتلاً.

٥٢، ١٦- ٥٣، ٥: قُطّاع الطُرُق، وغير المسلمين (المقصود بهم هنا اليهود طبقاً للحديث المروي في هذا الموضع)، وكذلك الزنادقة سيدخلون النار.

٥٣، ٧-٥٤، السطر الأخير: في العلاقة بين *الأمر والمشيئة ورضا* الله. ٥٥، ١-٧ في العلاقة بين إرادة الله وقدرته. ٥٥، ٧- ١٣: في العلاقة بين قَدَر الله في الذنب وبين الحق في عقاب الناس على ارتكابه.

٥٥، ١٥-٥٦، ٢: في حالة المذنب (فهو ليس بكافر ولا مُنافق؛ بل مؤمن *ظالم*). ٥٦، ٢-١٤: في الظن في الإيمان (*استثناء*).

٥٦، ١٥-١٩: نقض مسألة أن الجنة والنار لم يُخلقا بعد.

٥٦، ١٩-٥٧، ٦: في عقيدة «*بِلا كيف*» فيما يتعلق بصفات الله، فهذه الصفات لها وجود مستقل.

---

(٢٨) حول هذه الصياغة راجع ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

٥٧، ٨- ١٠ : في مقر الإيمان.
٥٧، ١٠- ١٤: في حق *الله* تجاه العباد. ٥٧، ١٤-٥٨، السطر قبل الأخير: في قضاء الله وقدره.
مخطوطة هندية تناقش زيادة على ذلك مسألة عدم جواز فعل الشر في حق الله (٥٨، هامش ٢).

لا يمكن النظر إلى هذا النص على اعتباره متسلسل الأفكار، فهو مليء بالمداخلات والازدواجيات. كذلك فإن حصة أبي حنيفة في هذا النص فلا يمكن إثباتها على نحو مؤكد نوعاً ما إلا في صدر الكلام، أما التفنيدات لآراء الجهمية في مسألة عذاب القبر فمصدرها مدينة بلخ،(٢٩) كذلك ما يتعلق بفرضية أن الجنة والنار لم يخلقا بعد،(٣٠) ونظرية أن الله «لا يحده مكان».(٣١) في حين أن هناك مخاطبة لمقاتل بن سليمان فيما يتعلق بتفنيد الرأي القائل بأن المؤمن لا يدخل النار،(٣٢) ففي هذا الموضع يتم تصحيح هذا الرأي من خلال القول بأنه حتى المؤمن يُعاقب على ذنبه في النار، ثم يذهب بعد ذلك إلى الجنة بسبب إيمانه. كذلك فإن عبدة الأوثان أنفسهم سوف يعدلون عن كفرهم يوم القيامة، غير أن هذا التصرف منهم يأتي بعد فوات الأوان.(٣٣) من المفاجئ هنا هو وجود بعض التماس مع الفكر الإرجائي في البصرة، فمثلاً مفهوم «*المؤمن الفاسق*» الذي يرد في موضع ما في النص،(٣٤) يذكرنا بأبي شَمِر،(٣٥) كذلك فإن تعريف «*الاستطاعة*» في الرد على القدرية(٣٦) هو نفس التعريف

---

(٢٩) ص ٥٢، ٢ - ٤.
(٣٠) ٥٦، ١٥ - ١٧. وإسناد ابن حنبل هذه التعاليم إلى أبي مطيع (*تاريخ بغداد* ٨؛ ٢٢٥، ٦ - ٨؛ العقيلي، *ضعفاء* ١؛ ٢٥٦، - ٤ - ٦ > الميزان، رقم ٢١٨١ الذي يورد قراءة صحيحة فيقول «*فستفنيان*» بدلاً من «*مقسمتان*») وكذلك اسناده من قِبل أبي داود إلى أبي مطيع في ردوده على الآجوري (*تاريخ بغداد* ٢٢٥، ١٦ - ١٨)، إن هذا ليدل على المعرفة الزهيدة التي كان عليها أهل العراق فيما يخص بلاد ما وراء النهر.
(٣١) ٤٩، ١ - ٢؛ ترد كلمة «الجهمية» صراحةً في ٥٢، ٢. ويُذكر أن أبا مطيع سمع عن أبي حنيفة قوله بأن الله يجلس على العرش (الذهبي، *علو* ١٦٩، ٤ - ٦).
(٣٢) ٤٦، السطر الأخير والسطران السابقان له.
(٣٣) طبقاً للآيات ٨٤ وما بعدها من سورة غافر.
(٣٤) ٤٧، ٦؛ النقيض من ذلك يرد في ٥٥، المقطع قبل الأخير، بلفظ «*ظَالِم*» فحسب. وهناك اعتراض أيضاً على مفهوم «*مُنَافِق*».
(٣٥) راجع ٢-٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.
(٣٦) ٤٣، ٥ - ٧.

الذي جاء به النجار.[٣٧] في الحقيقة فإن المعتزلة يقولون في حق أبي مطيع ما يقولونه في حق النجار؛ إذ يقولون بأن الاثنين توصلا إلى استنتاج أنه بالرغم من أن القدرة على الفعل تحتوي على البديلين «الفعل» و«الترك»، إلا أنه يُنظر إلى *الاستطاعة والفعل* على أنهما متزامنان.[٣٨] يبدو أن هذا النص الذي أمامنا هو عبارة عن صياغة لاحقة أُعدت للهجوم على المعتزلة، وهذا ما يؤيده الفصل الذي يتحدث عن صفات الله،[٣٩] كذلك التمهيد المصدر به الحوار الذي يدور مع أحد أتباع القدرية.[٤٠] وربما أن هذا هو الذي جعل المعتزلة يقولون بقول ليست له أية قوامة تاريخية؛ إذ يقولون بأن أبا مطيع درس على يد عمرو بن عبيد.[٤١]

لا يمكن طبقاً لما ذكرنا التعرف على رؤى أبي مطيع الخاصة به؛ إلا أن تلميذه نُصير بن يحيى يُلَخِّص تعاليمه في نقطة واحدة، وهي الكامنة في عقيدته بأن الله يحمي الناس بمناهج مختلفة من أجل ألا يرتكبوا الذنوب.[٤٢] وهذه النقطة أيضاً تذكر بأقوال النجار؛[٤٣] غير أن لفظ «*العِصْمَة*» يرد أيضاً في الرسالة الثانية لأبي حنيفة التي كتبها لابن البتي، وهي الرسالة غير المؤكد نسبتها لأبي حنيفة.[٤٤] يُذكر عن نضر بن شُميل ، من أهل مدينة مرو،[٤٥] أنه سمع أبا مطيع يقول بأنه بالرغم أن القرآن يفرق بين الإيمان والإسلام؛ إلا أنه - أبا المطيع - لا يرى فرقاً بين الاثنين، وتباهى ابن شُميل أنه رد عليه في ذلك رداً قاسياً.[٤٦] يتعلق هذا بحقيقة أن أبا مطيع يساوي بين الإيمان والإقرار، وقد أورد الحكيم عنه حديث [مقطوع] ينفي فيه النبي نفياً صريحاً إمكانية أن الإيمان يزيد وينقص.

---

(٣٧) راجع ج-٥-٢-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٣٨) الكعبي (مقالات) ١٠٥، ٩ - ١١.

(٣٩) ٥٦، ١٩ - ٢١.

(٤٠) ٤٣، ٧ - ٩.

(٤١) الكعبي (مقالات) ٦٩، ٦ و٩١، ١.

(٤٢) بلفظ «*يتفاضلون في العصمة*» راجع الكعبي ١٠٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٤٣) عن «*العِصْمَة*» عند النجار راجع ج-٥-٢-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٤٤) نص ٢؛ ٨، f في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ في ذلك ٢-١-١-٧-٣-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٥) القفطي (إنباه) ٣؛ ٣٤٨، ٩؛ عنه راجع ج-٢-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٤٦) ابن حبان (مجروحين)١؛ ٢٥٠، ٥ - ٧.

ابن حَبَّان (مجروحين) ١؛ ٢٥٠، ٣ - ٤؛ السيوطي (لآلئ) ١؛ ٣٨، ١١ - ١٣؛ (الميزان) ١؛ ٥٧٥، ١٣ - ١٥؛ في ذلك أيضاً كرن Kern ضمن ZA ٢٦/ ١٩١٢/ ١٧٠. وهناك قول مشابه نقله عثمان بن عبد الله الأموي، وهو من أهل الشام، وقد زار بلاد خُراسان، ويُذكر أنه «سرق» الحديث من أبي مطيع (لآلئ، الموضع السابق؛ مجروحين ٢؛ ١٠٣، ١ - ٣؛ راجع كذلك ٢-٤-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب). ولم يعد النجار يبني هذه المذهب. وقد ظهر أبو مطيع بوصفه مرجئ طبقاً لما جاء في (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٠٥، ٢١؛ أيضاً (مجروحين) ١؛ ٢٥٠، ٢؛ (تاريخ بغداد) ٨؛ ٢٢٥، ٥؛ (الميزان) رقم ٢١٨١؛ (لسان الميزان) ٢؛ ٣٣٤ - ٣٣٦ رقم ١٣٦٩.

كان ظهور المرجئة في ثوب الفقهاء نوع من تنحية الاتجاه الناقد للطبقة العليا، فقد استطاع النظام الجديد بالقضاء على جذور الاتهامات. غير أن هذا لم يدم كثيراً، فقد انقلبت الأمور على أعقابها في زمان أبي مطيع أيضاً عندما انتهج علي بن عيسى بن ماهان الذي قام هارون الرشيد بتعيينه والياً على البلاد، سياسة خراج قاسية.

أما الشخص الذي تجلَّى فيه هذا التمرّد فكان:

أبو محمد(٤٧) سَلم بن سَالم البلخي

مما يميز سلم بن سالم هو كونه من الزهاد، فيُروى عنه أنه كان ينام قليلاً، يصوم دائماً، يخفض رأسه من أجل ألا يضطر إلى النظر في وجه أحد.(٤٨) يُذكر عنه أيضاً اعتبار النظر في وجه علية القوم من قبيل تعدي حدود أوامر الله؛ بل يُروى عنه أنه أعمل فكره في مسألة هل يجوز التحدث إليهم أم لا يجوز؟(٤٩) غير أنه لم يستطع السكوت عن أفعالهم، فيروى أنه لم يكن يتوانى أبداً في *الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*. ويبدو أنه لم يكن وحيداً على هذه الجبهة، فيروي ابن سعد في هذا السياق أن سلم بن سالم كان *له رياسة* في خُراسان، يعني أنه له أتباع كُثر.(٥٠)

---

(٤٧) هكذا خليفة (طبقات) ٨٣٨ رقم ٣١٤٧؛ (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٠٦، ٥؛ (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٤١، ٢٠. علاوة على ذلك فتُذكر له كنية أخرى وهي «أبو عبد الرحمن» (*تاريخ بغداد* ٩؛ ١٤٠، ١٠).

(٤٨) (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٤١، ١ - ٣.

(٤٩) (فضائل بلخ) ١٥٧، - ٥ - ٦.

(٥٠) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٠٦، ٥ - ٦؛ يُروى أنه ساند أبي مطيع البلخي عندما قام هذا بنقد رسالة الخليفة (*تاريخ بغداد* ٨؛ ٢٢٤، ١٢ - ١٣، وفي الصفحات السابقة [٣-١-٢-١-٣] في هذا الجزء من الكتاب). راجع أيضاً مادلونج Madelung، ***Religious Trend*** ٢١.

كذلك فقد أوعز علي بن عيسى للخليفة بأن سلم بن سالم لا يبدي الولاء، وادعى أن سلم لا يقر بشهادة *عُماله* ولا بالتوقيع على الوثائق المعتبرة رسمياً.[٥١] يبدو أن السبب في ذلك كَمن في أن سلم كان قد سلك الطريق إلى بغداد، ويبدو أنه أصبح لأول مرة يستطيع التحرك هناك بحرية، فقد كان صديقاً للمرجئ أبي معاوية، الذي كانت تربطه علاقة طيبة بهارون الرشيد.[٥٢] يبدو أيضاً أنه كان يروي هناك الأحاديث النبوية، فكان يروي عن مرجئة خُراسان من أمثال بُكير الدامغاني وإبراهيم بن طهمان ونوح بن أبي مريم، كذلك كان يروي عن ثقات الحجاز.[٥٣] ولكن عندما وجد نفسه يتصرف بحرية في المدينة، فبالغ الحد في القول إلى درجة أنه قال بأن الخليفة يستحق العقوبة؛[٥٤] حينئذ أُلقي به في الحبس. يُقدر لهذا أن يكون قد حدث في عام ١٩٠هـ/٨٠٦م، بعدها قضى سلم ثلاثة أعوام في السجن، غير أن سجنه لم يكن في بغداد، وإنما في الرقة.[٥٥] ويُروى أن أبا معاوية قد تشفع له، ولو صح خبر هذه الشفاعة، فإن معاوية لم يتمكن إلا من تخفيف الحبس عنه.[٥٦] غير أن هذه القصة، كغيرها من القصص المشابهة ، يحوم حولها الكثير من الأساطير. فمن الواضح أن سلم لم يخرج من السجن إلا بعد وفاة الخليفة، ولا يهم هنا معرفة إذا ما كان هذا قد حدث بمبادرة من الزبيدية أو من الأمين. يروي ابن سعد أن سلم ذهب بعد ذلك إلى بغداد، ثم عاد إلى خُراسان، حيث مات فيها.[٥٧] وهناك من الروايات الوعظية التي تذكر أنه ذهب إلى مكة ومات بها.[٥٨] ويرتبط بذكر مكة هنا البيانات الوحيدة عن تاريخ وفاته، غير أن هذه البيانات لا تتوافق مع بعضها، فهناك روايتان، إحداهما تذكر تاريخ ذي القعدة ١٩٤هـ/أغسطس ٨١٠م،[٥٩] وأخرى تذكر ٧ من ذي

---

(٥١) (فضائل) ١٥٦، - ٦ - ٨.

(٥٢) (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٤٣، ١ - ٢؛ عن أبي معاوية راجع ٢-١-١-٨ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥٣) المرجع السابق ١٤٠، ١١ - ١٢؛ أيضاً (تاريخ دمشق) ١٠؛ ٢٥٩، ١٠. وعن الأشخاص المذكورين هنا راجع ٣-١-٤-٢ و ٣-١-٢-٥ و ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٤) (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٤٢، ١٦ - ١٧.

(٥٥) (فضائل) ١٥٧، المقطع قبل الأخير .

(٥٦) (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٤٢، ١١ - ١٣، في رواية كتبها أبو معاوية نفسه يذكر بأنه كان سبباً في إطلاق سراحه.

(٥٧) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٠٦، ٨ - ٩ > (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٤١، ١٩ - ٢١.

(٥٨) (فضائل) ١٥٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٤١، ١٤ - ١٦.

(٥٩) (تاريخ بغداد) ١٤٥، ٢ - ٣.

الحجة ١٩٤هـ/ ١١ سبتمبر ٨١٠م،[٦٠] ويبدو أن هذين التاريخين لهما علاقة بتاريخ الروايتين ذاتيهما.

يتشابه أصحاب كتب *الجرح والتعديل* مع المرجئة في التحفز تجاه الحكم على هذا الرجل الناشط. فيُروى عنه أنه كان يدعو إلى عقيدة الإرجاء،[٦١] أما الأحاديث التي يرويها فتُرفض رفضاً عاماً، وغالباً ما يُستند في هذا الرفض إلى أبي زُرعة الرازي (تُوفي ٢٦٤هـ/ ٨٧٨م).[٦٢] غير أنه للأسف ليس لدينا أمثلة على هذه الأحاديث، ولا نعرف أيضاً هل أن سلم بن سالم كان يدعم نظرته التزهدية من خلال الأحاديث أم لا؟ وربما أنه قد عبر عن ذلك من خلال امتعاضه من نظام الدولة، ولم يعبر عنه من خلال سلوكه الخارجي؛ إذ يروى أنه قبيل موته ظهر في مكة في ثياب ناعمة راكباً حماره.[٦٣] - أما صاحب الاسم التالي فيُروى عنه على العكس من ذلك أنه كان يرتدي ملابس الزهاد، إنه:

أبو سعيد خَلف بن أيوب العامِري

يُذكر عنه أنه عاش فترة مع إبراهيم بن أدهم.[٦٤] يُروى عنه أيضاً أن حاجب الخليفة لم يسمح له بالدخول إلى قصر الخلافة بسبب فروته الممزقة وحذائه البالي، ذلك عندما استدعاه المأمون مع بعض وجهاء الزهاد للقدوم من بلخ إلى مرو.[٦٥] تحمل هذه القصة ملامح أسطورية، مثلها في ذلك مثل كثير من القصص التي تُحكى عنه. يُقارنُ بينه وبين الحسن البصري،[٦٦] الذي يُذكر عنه أيضاً أنه ما رفع رأسه إلى السماء

---

(٦٠) (فضائل) ١٥٦، هامش ٧ طبقاً لكتاب (مزارات بلخ) للبدخشي. رقم ١؛ ٤٧ في (فضائل) ١؛ ٥٦، السطر الأخير هو من قبيل الخطأ في الرواية؛ إذ أخطأ في قراءة رقم ١؛ ٩٤.

(٦١) ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٣٤٤، ٦ - ٨؛ (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٤٢، ٤ - ٥، و١٤٣، ٧ - ٨.

(٦٢) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١؛ ٢٦٦ - ٢٦٧ رقم ١١٤٩؛ (الميزان) رقم ٣٣٧١. هناك وثائق أخرى راجع (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٠٦، ٥ ؛ الكعبي (قبول) ٢١٦، ٩؛ ابن المديني في (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٤٤، ١٠ - ١١؛ أبو داود إلى الآجوري ، المرجع السابق ١٤٤، ١٥ - ١٦؛ أيضاً المرجع السابق ١٤١، ١ - ٢؛ (لسان الميزان) ٣؛ ٦٣ - ٦٤ رقم ٢٣٥. في ذلك أيضاً برينتجس Brentjes (تعاليم الإمامية) Imamatslehren ٤٨، ورادتكي Radtke ضمن ZDMG ١٣٦/١٩٨٦/٥٤١.

(٦٣) (تاريخ بغداد) ١٤٥، ١ - ٢.

(٦٤) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٢٣٢، ٧ -٨.

(٦٥) (فضائل) ١٦٢، ٧ - ٩. حدث هذا بعد وفاة أبي مطيع، أي سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م تقريباً.

(٦٦) المرجع السابق ١٨٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

قط تذللاً.[٦٧] علاوة على ذلك فقد كان خلف بن أيوب فقيهاً، فيُذكر أنه درس على يد أبي يوسف والشيباني وزُفَر بن الهذيل.[٦٨] كان أبو مطيع يرغب في أن يجعله خليفة له؛ إلا أن خلف أبى إلا الذهاب إلى بغداد.[٦٩] وذهب سنة ٢٠٣هـ/ ٨١٨م / ٨١٩م أيضاً إلى نيسابور.[٧٠] طبقاً لأحد المصادر الموثوقة فإن خلف تُوفي في غرة رمضان ٢٠٥هـ/منتصف فبراير ٨٢١م عن عمر يناهز ٦٩ عاماً.[٧١] وقبره موجود بجوار قبر ابنه يمين بوابة ناوبهار، وبالقرب منه أيضاً قبر أبي مطيع.[٧٢] وابن حبان هو المسؤول عن القول بأنه من المرجئة، فابن حبان يورد لنا صورة مختلفة تماماً عنه، حيث يروي لنا عن تعصبه وعن كرهه لكل ما هو سُنِّي؛ أي لكل ما هو ليس بإرجائي.[٧٣] ربما يكون ابن حبان قد استنتج ذلك من خلال الأحاديث التي يرويها خلف، حيث يُذكر عنه أنه كان يحفظ ٤٢٠٠٠ حديث.[٧٤]

كان صاحب الاسم التالي هو الذي تولى الخلافة أبي مطيع بدلاً من خلف بن أيوب، كان هذا الرجل من تلاميذ زُفَر،[٧٥] ويبدو أنه كان يختلف عن أبي مطيع بعض الشيء،[٧٦] إنه:

---

(٦٧) المرجع السابق ١٧٩، ٤ - ٦.

(٦٨) المرجع السابق ١٧٩، السطر الأخير والسطران السابقان له، و١٨٠، ٦ - ٨؛ ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٢٣١ - ٢٣٢ رقم ٥٨٨.

(٦٩) (فضائل) ١٩٢، ٦ - ٨. لا تدوين له في كتاب (تاريخ بغداد).

(٧٠) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٢٣٢، ١٠.

(٧١) (فضائل) ١٧٩، ١ - ٢. تاريخ وفاته هو ٢١٥هـ طبقاً لكتاب (تاريخ نيسابور)؛ وسنة ٢٢٠هـ طبقاً لكتاب منتَظم ابن الجوزي (راجع ابن أبي الوفاء، *الجواهر المضيئة* ١؛ ٢٣٢، ٥ - ٦؛ أيضاً (تهذيب التهذيب) ٣، ١٤٧ - ١٤٨ رقم ٢٨٣.

(٧٢) (فضائل) ١٧٩، ٣ وهامش ٣. وقد أصبح ابنه قاضياً على بخارى (المرجع السابق) ١٨٥، ٢؛ هالم Halm (Ausbreitung) ١٠٥.

(٧٣) (الميزان) رقم ٢٥٣٤ و(تهذيب التهذيب) الموضع السابق؛ قارن أيضاً العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٢٤، ١٣.

(٧٤) (فضائل) ١٨٠، - ٤.

(٧٥) (فضائل) ١٩٠، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ و١٩٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ أيضاً ١٨٦، هامش ٣. ويُذكر عنه أنه كان يحتفظ بنسخ لزُفَر (حاكم النيسابوري، معرفة ١٦٤، ٧؛ عزمي، *Studies* ١٨٢).

(٧٦) (فضائل) ١٤٤، ٢ - ٣.

أبو عثمان شَدَّاد بن حَكيم[٧٧]

تُوفي نهاية عام ٢١٣هـ أو بداية عام ٢١٤هـ/ بداية عام ٨٢٩م عن عمر يناهز ٨٩.[٧٨] هذا يعني أنه لم يكن أحدث الموجودين سناً عندما أُسند إليه هذا المنصب. لم يستمر شداد في المنصب طويلاً؛ إذ إنه هرب من المدينة بعد ستة أشهر.[٧٩] غير أننا نجهل السبب الذي أدى به إلى ذلك، الشيء الوحيد الواضح في هذه المسألة هو أنه لم يكن قادراً بكفاءة على التعامل مع الوقائع. إذ يُروى أنه كان يهاب المهمة الموكلة إليه، لدرجة أنه كان يتلعثم بكلمات غير مفهومة، ولدرجة أنه كان لا ينام بالليل.[٨٠] لم يقبل شداد بالمنصب إلا بعد أن تم تهديده، وظل بعد ذلك طيلة ٦ أشهر لم ينطق بحُكم واحد.[٨١] غير أن هناك من المصادر ما تعرضه على نحو أكثر بطولة، فيُروى عنه أنه استطاع أخذ حق رجل ضعيف من الوالي.[٨٢] ما يمكن أن يُعتبر بمثابة العامل المشترك بين كل هذه القصص هي تلك العلاقة المفقودة بينه وبين أولي الأمر، فقد كان شداد يعاني دوماً من عذابات الضمير،[٨٣] ويبدو أنه كان يرى في السُلطة وَكر الظُلم.[٨٤] كان شداد مثل خلف يكرس نفسه لبعض الممارسات التزهدية، فيُذكر عنه أنه كان صاحب جسم نحيف، وكان يقوم الليل تهجداً.[٨٥] ويبدو أنه لم يظهر في ثياب راكبي الحمير، فيُروى عنه قوله بأن الزهد ينبغي ألا يظهر للعيان.[٨٦] من المهم هنا أيضاً معرفة أنه دعا عبدة الأوثان إلى المُبَاهَلة؛[٨٧] فيبدو أنه كان مجاهداً كبيراً في

---

(٧٧) أما مادلونج فيورد اسم «حُكيم» (ضمن Der Islam ٥٣/ ١٩٨٢/ ٣٧، هامش ٢٢). غير أن اسم «حَكيم» هو الشكل المعهود (راجع الذهبي، مُشتبه ٢٤٣، ٤ - ٦، أتمها ابن حجر، تبصير *المنتبه* ٤٤٦، - ٤ - ٦؛ حيث تم ذكر كل الذين يحملون اسم «حُكيم»).

(٧٨) هكذا في (فضائل) ١٨٥، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ أما ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٢٥٦، ٨ فيذكر أن الوفاة وقعت نهاية ٢١٠هـ.

(٧٩) (فضائل)١٨٥، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٨٠) المرجع السابق ١٨٨، ٣ - ٥.

(٨١) المرجع السابق ١٩١، ٥ - ٧.

(٨٢) المرجع السابق ١٨٩، ٣ - ٥؛ أيضاً ١٩٠، - ٦ - ٨.

(٨٣) المرجع السابق ١٩٠، ٧ - ٨.

(٨٤) أما شقيقه عمر فيروي حديثاً عن النبي يصف رجال الشرطة بأنهم «كلاب أهل النار» (السيوطي، لآلئ ٢؛ ١٨٥، - ٧).

(٨٥) (فضائل) ١٨٧، ٧ - ٩، و١٢ - ١٤.

(٨٦) المرجع السابق ١٨٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٨٧) المرجع السابق ١٨٥، المقطع قبل الأخير.

مجال الدعوة. وربما أن لهذا فإن ابن حبان قال بأنه كان من متعصبة المرجئة.[٨٨]

مسألة أنه كان من المرجئة، يمكن القول بها انطلاقاً من كونه من الأحناف، خاصة في الزمان الذي كان فيه الأحناف في أيديهم مقاليد الأمور في مدينة بلخ، حيث نشأ عنها نوع من الإجماع العام.[٨٩] فلم يكن خليفة شداد بن حكيم ، بالأحرى عبد الله نجل عمر بن ميمون الرماح الذي ذكرناه سالفاً، هو الحنفي الوحيد، فقد كان هناك بجانب قضاة بلخ العديد من الفقهاء الذين تأهلوا في مدرسة أبي حنيفة.[٩٠] من هؤلاء صاحب الاسم التالي، الذي يُعتبر بالصدفة بمثابة الوحيد في الترجمات الذي يُوصف بصفة «الإرجاء»، إنه:

أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن مَيمون بن رَزين الباهِلي الماكياني

ينتمي إبراهيم بن يوسف إلى أسرة متشعبة، فكان أخواه عصام ومحمد من أصحاب الأسماء الشهيرة،[٩١] كما أصبح ابن أخيه عبيد بن عصام حاكماً على بلخ.[٩٢] تُوفي إبراهيم بن يوسف في جُمادى الأولى سنة ٢٣٩هـ/ منتصف أكتوبر ٨٥٣م، ويبدو أنه طعن في السن، فيُقال عنه بلوغة المائة.[٩٣] كان ثرياً جداً، وكان ينفق الأموال

---

(٨٨) (لسان الميزان) ٣؛ ١٤٠ رقم ٤٩١. والصياغة هنا شبيهة بتلك التي ترد عند خلف بن أيوب. ولا عجب من ذلك، غير أنه ربما كان هناك خلط بين الاثنين، ومثل هذا الخلط موجود بالفعل (راجع ابن أبي الوفاء، *الجواهر المضيئة* ١؛ ٢٥٦، ١ - ٣ . - مما يدعو للتفكر أن ابن حبان يعتمد على بعض هذه الأحاديث النوبية التي يرويها شداد، فقد كان الأخير يحفظ العديد من الأحاديث. غير أن النماذج الموجودة لهذه الأحاديث تبين فقط أن شداد كان صاحب شخصية وعظية، ولم يكن يعتمد على إسناد صحيح (*فضائل* ١٩٣، ١١ - ١٢). أما ابن أبي حاتم فيعتبره من *أصحاب الرأي* فحسب (٢؛ ١؛ ٣٣١ - ٣٣٢ رقم ١٤٥٥).

(٨٩) لا أريد هنا إنكار وجود بعض الفروق فيما يخص التفصيلات الفقهية بين أتباع ميراث أبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني من ناحية وبين زُفَر بن الهذيل من ناحية أخرى.

(٩٠) راجع مادلونج Madelung ضمن Der Islam ٥٩/ ١٩٨٢/ ٣٧.

(٩١) ابن أبي الوفاء (*الجواهر المضيئة*) ١؛ ٣٤٧ - ٣٤٨ رقم ٩٦١ و٢؛ ١٤٨ رقم ٤٥٤؛ (فضائل) ١٩٦، ٢ - ٤.

(٩٢) (فضائل) ١٩٦، ٤ - ٥؛ أيضاً رادكي Radtke ضمن ZDMG ١٣٦/ ١٩٨٦/ ٥٤٣. وعن أبنائه راجع ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٥١، - ٥ - ٧.

(٩٣) على هذا النحو استدل المرء على أن تاريخ ميلاده ١٣٩هـ (*فضائل*، ٢١٤، ٦ - ٨). غير أن الأمر لا يمكن أن يكون على غاية من السوء على هذا النحو، ذلك لأن ابنه نصر بن إبراهيم تُوفي سنة ٣٠٣هـ، أي أنه عاش بعده بأكثر من ٦٠ عاماً (المرجع السابق ٢١٧، ٦ - ٧). أما البيان بالشهر فوارد عند ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٥٢، - ٥. وهناك مصادر أخرى تذكر سنة =

الكثيرة على إطعام الفقراء وعلى المرابطين في مناطق الحدود.[٩٤] كان يحثه على هذا الإنفاق حديث نبوي يبين قيمة الكرم، وهو الحديث الذي يقول فيما معناه تكفف المرء خير له من أن يسبح في المال.[٩٥] يُروى عن إبراهيم بن يوسف أنه كان كثير الارتحال، فقد أقام في البصرة من أجل الدراسة،[٩٦] وقد تعرف أيضاً على أبي يوسف؛ غير أنه ربما أن حدث هذا في الكوفة وليس في بغداد.[٩٧] يُذكر أنه عندما كان إبراهيم يبحث عن مالك بن أنس في المدينة، فإن شاباً من أهل بلده اتهمه بالإرجاء، لذلك سارع مالك بن أنس بالأمر بطرده، لذلك فإن إبراهيم بن يوسف لم يروِ عنه إلا حديثاً واحداً.[٩٨] غير أن الأمر ليس على هذه الدرجة من الحدة، فها هو ابن حبان الذي يُعرف بنقده الحاد للمرجئة يقول بأن إبراهيم كان سنياً في باطنه.[٩٩] وربما أن الأمر يتعلق هنا بأن إبراهيم إبان «*المِحْنَة*» كان دائماً يعارض مسألة *خَلْق القرآن*،[١٠٠] ولم يكن هذا معهوداً عليه في الدوائر التي كانت حول إبراهيم بن يوسف.[١٠١] يبدو كذلك أن إبراهيم لم يكن يعارض العقيدة القدرية القائلة بأن الإيمان يكمن في الاعتقاد والعمل معاً.[١٠٢]

= ٢٤١هـ (ابن حبان > السمعاني، *أنساب* ١٢؛ ٤٤، ٤ - ٥، وابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٥٢، - ٦).

(٩٤) (فضائل) ٢١٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له، و٢١٥، ٦ - ٨؛ أيضاً رادكي Radtke ٥٤٤.

(٩٥) المرجع السابق ٢١٦، ٨ - ١٠.

(٩٦) المرجع السابق ٢٣٥، ٢ - ٤.

(٩٧) المرجع السابق ٢١٥، ٣ - ٥؛ لا وجود له في كتاب (تاريخ بغداد).

(٩٨) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٥٢، ٢ - ٤؛ والذهبي، *تَذْكِرة الحُفَّاظ* = TH ٤٥٤، ٥ - ٧. أما المتهم، وهو قتيبة بن سعيد أحد *موالي* ثقيف، فسرعان ما شعر بقرب الثأر منه، مما جعله يضطر إلى مغادرة بلخ والرحيل إلى بغداد، حيث أُشتهر هناك. ويذكر التاريخ أنه وصل إلى هناك سنة ١٧٢هـ/ ٧٨٨ - ٧٨٩م، وكان عمره حينئذ ٢٣ عاماً (*تاريخ بغداد* ١٢؛ ٤٦٧، ١٠ - ١١).

(٩٩) (الميزان) رقم ٢٥٩؛ الصفدي (الوافي) ٦؛ ١٧٢ رقم ٢٦٢٨؛ (تهذيب التهذيب) ١؛ ١٨٤ - ١٥٠ رقم ٣٣٥. راجع أيضاً ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ١٤٨، رقم ٤٨٨.

(١٠٠) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٥٢، ٩ - ١١.

(١٠١) راجع ٣-١-٢-٢ و ٣-١-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب. غير أن الصياغة المقابلة والواردة في (فضائل) ٢١٥، ١ - ٢، فلها رنين مختلف بعض الشيء، فهذا الموضع يذكر أنه كان يعارض عقيدة «*الوقف*» عند الجهمية، ولا يذكر الموضع موقف إبراهيم نفسه في هذا الموضوع. عن هذا الموقف راجع ج-٦-٣-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(١٠٢) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٥٢، ١١ - ١٣.

حقيقة أن الجهمية كانوا في ذلك الوقت ما يزالون منتشرين في مدينة بلخ، يمكن استنتاجها من أن أحد الجهمية البلخيين كان ينقل الأحاديث النبوية في مدينة كابل (راجع السمعاني، *أنساب* ١١؛ ١، ٦ - ٨ تحت *أبو الحسين محمد بن الحسين الكابُلي*؛ غير أن التأريخ المذكور في هذا الموضع يظل تكهنياً).

٣-١-٢-١-٤ بدايات التصوّف في شرق إيران

شبيهاً بما كان عليه الحال في بلاد الشام فإنه شرق إيران أصبحت أيضاً بمثابة الخلية التي نجمت عنها التيارات الصوفية. كانت نشأة هذه التيارات بمثابة اشتعال داخلي للزهد الذي كان موجوداً في تراث البلاد القديم، والذي لم يعد يجد متنفساً للتعبير عن نفسه؛ غير أنه اقترب من أحاسيس الطمع في الجنة التي تصاعدت حدتها، وهي نفسها الأحاسيس التي ارتبطت بحروب العقيدة. وقد استطاع [الآب بولس ع.] نويا Nwyia [اليسوعي] أن يبرهن على أن الألفاظ التي كان يستخدمها مقاتل بن سليمان تحمل في ذاتها نواة الفكر الصوفي الذي لاح في الأفق فيما بعد.[١] على كلّ يبدو أن التمرّد العباسي قد غير الظروف على نحو جعل هؤلاء الذين يتبعون هذا النموذج من الزهد يبحثون عن تحقيقه في أماكن أبعد، حيث بحثوا عنه في بلاد الشام. ربما يكون هذا قد حدث مع مقاتل بن سليمان نفسه، ومن المؤكد أن ذلك حدث مع أحد معاصريه ممن يصغرونه سناً، ونقصد به إبراهيم بن أدهم الذي تُوفي على الحدود مع الدولة البيزنطية.[٢] ينتمي إبراهيم بن أدهم إلى أسرة عربية أصيلة؛[٣] بل إن حكايات أسطورية تجعل منه ابناً لأحد الملوك. وتروي هذه الحكايات أنه في إحدى رحلات الصيد التي كانت ضمن هوايات الطبقة الإقطاعية، أصابت هذا الابن نوبة من التيقظ، لزم بعدها لبس الصوف.[٤] من الأدعية التي تُروى عن إبراهيم بن أدهم دعاء مستفيض، يمكن من خلاله ، إذا افترضنا صحة نسبه له ، التعرف على استحالة

---

(١) (تفسير القرآن) Exégése coranique ٣٥ - ٣٧.

(٢) راجع ١-٥ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣) رادكه Radtke ضمن ZDMG ١٣٦/١٩٨٦/٥٣٩.

(٤) المادة في هذا الموضوع لدى هلاور Hallauer (سيرة إبراهيم بن أدهم) Die Vita des Ibrahim b. Edhem ١٧ - ١٩، وجراملش Gramlich (معجزات أولياء الله) Wunder der Freunde Gottes ٤٠٤ - ٤٠٥. وعن صياغة هذه الحكاية في الأدب المغولي راجع روسل جونس Russell Jones (حكاية السلطان إبراهيم بن أدهم) Hikayat Sultan Ibrahim ibn Adham (نيويورك/لندن ١٩٨٥).

اعتبار هذا الرجل ضمن الجهمية، فنجد أن هذا الدعاء يؤكد على وجود عذاب القبر وعلى شفاعة النبي وعلى الحوض الذي سوف يلتقي عليه النبي مع المؤمنين وعلى حقيقة الجنة والنار.[٥] على الرغم من ذلك فليس هناك تحول كامل عند إبراهيم بن أدهم للاتجاه *الصوفي*، على الأقل فيما يتعلق بالناحية الروحية في هذا الاتجاه.[٦] فمثل هذه الخطوة لم يُقدم عليها إلا بعد مرور جيل من الزمان على يد رجل يُقال له إنه من تلاميذ إبراهيم بن أدهم؛ غير أن هذا الرجل لا نجد تعريفاً له إلا من خلال التراث المحلي، إننا نقصد به:

أبو علي شَقيق بن إبراهيم الأزدي البَلخي

لقي أبو علي مصرعه في إحدى الغزوات سنة ١٩٤هـ/ ٨١٠م في بلدة كولان [من بلاد التُرك] عند نهر أوكسوس [= جيحون].[٧] تذكر رواية منسوبة إلى عمه أن شقيق ينحدر من أسر التجار الأغنياء، ممن كانوا يتاجرون مع الأتراك؛ حيث يروى أنه كانت تخضع له ٣٠٠ قرية. غير أنه يُذكر اعتزاله لعالم التجارة فيما بعد، ويُذكر أن سبب ذلك يرجع إلى حوار دار بينه وبين أحد الكهنة في معبد من معابد الأوثان كان سبباً في أن شقيق «تيقَّظ» لمعنى الحياة الحقيقي. يُروى عن هذا الكاهن أنه كان حليق لشعر الرأس وشعر اللحية وأنه كان يرتدي حلة حمراء؛ أي أنه ربما كان راهباً بوذياً.[٨] وكما كان الحال بالنسبة للطبقة البرجوازية فإن شقيق أيضاً كان يهتم

---

(٥) الغزالي (إحياء) ١؛ ٣٢٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ ترجمة نكامورا Nakamura (الغزالي في الصلاة) Ghazali on Prayer ٩٧ - ٨٠.

(٦) راجع في ذلك المقال الذي كتبه جونز R. Jones ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٩٨٥ - ٩٨٦ دون ذكر الاسم؛ وحديثاً أيضاً مجتبائي ضمن موسوعة إيران= GIE ٢؛ ٤٠٣ - ٤٠٥.

(٧) (فضائل) ١٢٩، السطر الأخير والسطر السابق له. يبدو أن ذكر التاريخ بسنة ١٧٤ هـ من قبيل الخطأ في القراءة. عن ذكر أن ذلك كان سنة ١٩٤هـ قارن الكُتبي (فوات الوفيات) ٢؛ ١٠٥، - ٤؛ (الميزان) رقم ٣٧٤١؛ ابن أبي الوفا (الجواهر المضيئة) ١؛ ٢٥٨، ٨ - ٩. ومن المؤكد خطأ القول بسنة ١٥٣هـ التي يوردها ابن خلكان مستنداً لكتاب (شذور العقود) لابن الجوزي (٢؛ ٤٧٦، ٧ - ٨)؛ الأصم وهو تلميذ شقيق لم يُتوف قبل ٢٣٧هـ/ ٨٥١م. راجع أيضاً رادكه، المصدر السابق ٥٤٠.

(٨) أبو نعيم (حلية) ٨؛ ٥٩، ٤ - ٦ > ابن الجوزي (صفة) ٤؛ ١٣٣، ٥ - ٧؛ القشيري (رسالة) ١٣، ١٣- ١٥؛ (فضائل) ١٣٢، - ٥ - ٧ . هناك في المصادر نفسها الحكاية عن رؤى وعظية أخرى.

بالمسائل الفقهية، فيُروى عنه القيام بمهام المعاونة في حلقة أبي حنيفة.[(٩)] أما ما يمكن أن يكون أكثر صحة من بين هذه المعلومات هو أن شقيق درس مع أبي مطيع البلخي على يد أبي يوسف، فقد قرأ عليه عمله «*كتاب الصلاة*».[(١٠)] غير أن هذه الاهتمامات ذهبت أدراج الرياح بعد اعتناقه للتوجه الصوفي؛ حيث يُذكر أنه التزم لباس الصوف أزرق اللون،[(١١)] ثم جعل يتفكر في مسألة صعود الروح إلى الله.

غير أن هذه الأفكار وردت لنا في مصادر التصوّف المبكر على نحو متفرق وعلى نحو نص مختصر جاء تحت عنوان «*آداب العبادات*»، ولهذا النص نسختان.[(١٢)] يتكلم شقيق في هذا الكتاب عن «*المنازل*» وعن «*أهل الصدق*»، ويقصد بذلك المنازل التي يمكن للمؤمنين أن يتقربوا من خلالها لله. يرد الزهد في سياق هذا الكلام في آخر الأمور، حيث يتكون من خلال أدوات التجويع المنتظم، ويرتبط أيضاً بالخوف من الله ومن النار.[(١٣)] وأكمل من ذلك كله هو *الشوق* إلى الجنة؛ أي التعطش للسعادة في الآخرة على نحو ما يرد وصفها في القرآن، فهي بالنسبة لشقيق ذات قيمة روحية عالية.[(١٤)] وفي النهاية يبلغ المؤمن مرحلة نشوة القلب التي تنشأ عن سلام الله ورحمته. والمؤمن الذي يبلغ هذه المرحلة سيبتسم دائماً وسيضيء وجهه بشرف الحب، ذلك لأنه انخرط في حب الله. يُعد هذا التصميم الأول لمراتب *المقامات* المعروفة عند أهل التصوف، حيث يتم الارتفاع بزهد المؤمنين من الطبقة البرجوازية وبالشوق إلى الجنة الذي ينتاب محاربي العقيدة عن طريق النشوة في الله.[(١٥)]

---

(٩) (فضائل) ١٣١، ٤؛ الأنصاري (شرح الرسالة القشيرية) ١؛ ١٠١، ٢ - ٣.

(١٠) (فضائل) ١٣٨، ٧ - ٨، و١٣١، ٥ - ٧؛ ابن أبي الوفا (الجواهر المضيئة) ١؛ ٢٥٨، ٣ - ٥.

(١١) (فضائل) ١٣٠ السطر الأخير و١٣١، ٧. يُروى أن المرجئي عبد العزيز بن أبي رواد (عنه ٤-١-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب) قد أوضح له عدم أهمية هذا الملبس (حِلية ٨؛ ٥٩، - ٨ - ١٠).

(١٢) تحقيق نويا P. Nwyia ضمن *Trois oeuveres inedites de mystique* ١٥ - ١٧. هناك تحقيق آخر من نويا ضمن se coraique et langage mystiqueèExég ٢١٣ - ٢١٥. راجع أيضاً ماير F. Meier (أبو سعيد) ١٤٦ - ١٤٧.

(١٣) من المؤكد أن شقيق كان على معرفة بتراث الزهد، فقد نقل لنا «*كتاب الزُهد*» لعباد بن كثير (راجع ٤-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٤) راجع نويا Nwyia (تفسير) Exégèse ٢٢٤ - ٢٢٥.

(١٥) لم أتمكن حتى ذلك الوقت من الاطلاع على المسائل الثمانية التي نقلها حاتم الأصم عن أستاذه (راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٦٣٩). [المسائل الثمانية التي تعلّمها الأصم من أستاذه البلخي واردة في *إحياء علوم الدين* للإمام الغزالي. (مراجعة الترجمة)]

كذلك كان لشقيق تأثيرات إبداعية في ناحية أخرى، على نحو ما يذكر راينرت B. Reinert ، حيث كان على يديه مجيء «حقبة *التوكل*». وهذا أيضاً يُعتبر بمثابة خطوة نتجت عن الزهد في العصور القديمة، فقد تطور مصطلح «التوكل» تحت تأثير شقيق ليصبح من المصطلحات المركزية، الذي تولدت عنه معطيات كثيرة من معطيات *الزُهد*.(١٦) والجديد في الأمر عند شقيق هو أنه جعل من التوكل فرضاً لازماً على كل مؤمن؛ فيُذكر أنه استنتج من الآية ١٥٩ سورة آل عمران «... إن الله يحب المتوكلين» أن من لا يتوكل على الله فهو خارج من حظيرة الإيمان.(١٧) استنبط شقيق هذا القول من فهمه الجديد *للتوحيد*؛ حيث أصبح عنده معنى قول «لا إله إلا الله» أنه لا ضار ولا نافع إلا الله.(١٨) ثم كان *الرِزق* هو أول أمر تُطبق عليه هذه النتيجة، فالرزق مقدر، والله متكفل به.(١٩) لم يتحدث أحد قبل ذلك عن مثل هذا الترابط الوثيق بين *التوكُّل والرِزق*،(٢٠) ثم كُتب لهذا الفهم الجديد التوغل في سلوك المؤمنين اليومي. لذلك يُحكى عن شقيق أنه كان ينام حتى في أحلك أوقات المعارك،(٢١) ذلك لأن من يتوكل على الله فلا يبالي بالأخطار. وعلى الرغم من أن هذه الحكاية ربما لا يعدو كونها أسطورة؛ إلا أنها تربنا الحركية التي انطلقت من هذا المفهوم الجديد.

أهم ما نتج عن مفهوم التوكُّل عند شقيق هو أنه انطلاقاً من تمرده على ماضيه بدأ ينبذ كل أنماط الأعمال الدنيوية. ولم يكن شقيق هو الأول الذي فعل ذلك؛ حيث أن معاصر له يكبره سناً، ونقصد به عبد الله بن المبارك (تُوفي ١٨١هـ/٧٩٧م)، وهو من مدينة مرو قد نأى بنفسه من القول بمثل هذا التطرف.(٢٢) وعلى الرغم من أن مثل هذه التوجهات نجد لها شبيهاً أيضاً في الكوفة في ذلك الزمان؛(٢٣) غير أن شقيق قد

---

(١٦) رينرت Reinert (مذهب *التوكُّل* Die Lehre vom *tawakkul*) ٨٥.

(١٧) المرجع السابق ١٤. من المهم هنا معرفة أن بعض اتجاهات الإرجاء قد استوعبت مفهوم *التوكُّل* ضمن تعريفها لمفهوم الإيمان (راجع ٢-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٨) المرجع السابق ٢٣ - ٢٤.

(١٩) المرجع السابق ٣٥ و٧١. في هذا الصدد نص ١٤؛ ٢٧ b في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٠) المرجع السابق ٤٠.

(٢١) المرجع السابق ١٦٣ f.

(٢٢) المرجع السابق ٢٢٠ و١٧٠ - ٧١؛ راجع أيضاً ١٧٨. وهناك نقد لهذا السلوك عند الخلال (الحث على التجارة) ٢٤، ٥ - ٧، و٢٨، ٢ - ٤؛ راجع أيضاً ج-١-٤-٣-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٣) راجع ٢-١-٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وضع لها أطراً نظرية جديدة، حيث قال بأن امتهان التجارة والحرف اليدوية من الأمور المفسدة، وقال بأن الأخلاقيات العامة في زمانه قد ساءت. والمرء عند شقيق لا يسلم من الخداع، وهو واقع دائماً في *الشُبهة*، وهذا ينسحب أيضاً على طهارة الأشياء التي يمسها بيديه، لذا فلا يحل له الاقتراب منها إلا عند الضرورة.[٢٤] ذهب شقيق في آرائه إلى ما هو أشد تطرفاً من ذلك، حيث اعتبر كل عمل دنيوي بمثابة الذنب، فالقيام بمثل هذه الأعمال يدل على عدم اليقين في كفالة الله للرزق.[٢٥] وليس على المرء إلا الشكر عند العطية والصبر عند المنع؛ إنها *الفُتُوَّة* الحقيقية، لدى النبلاء = Noblesse.[٢٦] يُروى عن شقيق أنه كان يعيش مع أولئك «*الفِتيان [= المتصوفيين]*».[٢٧] إلا أن كلاميته كانت بمثابة تبرير لرهبانية التسوُّل.

لا يعنينا في هذا الكتاب تتبع ما صارت إليه هذه الأفكار من تطورات، فهذا سوف يؤدي إلى وجوب تناول جوانب شخصية تلميذه حاتم الأصم، وكذلك جوانب شخصية تلميذ حاتم، واسمه أحمد بن حِضرويه، وكلا الشخصين له ترجمة في كتاب «*فضائل بلخ*» (راجع رادكه Radtke ٥٤٢ و٥٤٤). - كما يمكن تتبع الأبعاد التي صارت إليها الحياة الفكرية في مدينة بلخ بعد ذلك من خلال التعرّف على شخصية عالم الفلك أبو معشر البلخي، الذي طبقاً لشهادة طالعه وُلد بمدينة بلخ في ٢٠ صفر ١٧١هـ/ ١٠ أغسطس ٧٨٧م. غير أن تناول هذه الشخصية فيه إشكالية نظراً لما يُذكر عنه أنه لم يتأهل إلا في علم الحديث. ولم يُتعرف على مكانة أبي معشر في الفلك إلا عندما بلغ ٤٧ من عمره، حيث كان قد دخل في جدال في بغداد مع الكندي ذلك الفيلسوف المعروف. غير أن عمله «*كتاب المُذاكرات*» يوحي بأنه كان على معرفة ما بالفلك قبل ذلك، وربما أنه جلب معه بعض معارفه عندما قدم من بلاده إلى بغداد. فقد تلقى في بلاده بعض المعارف المتعلقة بالديانة الهندية والصينية، والتي استقاها عنه النوبختي، ربما عن عمله «*كتاب المِلل والدول*» (راجع القاضي عبد الجبار، *المُغني* ٥؛ ١٥٥، ٣ - ٥/ترجمة مونوت Monnot، *Islam et religions* ٢٣٢ - ٢٣٣؛ قارن المرجع السابق أيضاً ٢٢٦). غير أن مرحلة الإنتاج في حياة أبي معشر

---

(٢٤) نص ١٤؛ ٢٨ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٥) نص ١٤؛ ٢٧ في المرجع السابق، رجوعاً إلى المحاسبي؛ في هذا الصدد أيضاً رينرت Reinert ١٧٢.

(٢٦) رينرت Reinert ١٧٥. [*الفُتُوَّة* هدف نبيل من إهداف التصوّف. (مراجعة الترجمة)]

(٢٧) *تهذيب تاريخ دمشق* = TTD ٦؛ ٣٢٨، ١.

تحددت في الزمان الذي قضاه في العراق. ويُذكر عنه أن عمره بلغ المائة، وأنه تُوفي بمدينة واسط في ٢٩ رمضان ٢٧٢هـ/ ٩ مارس ٨٨٦م. عنه راجع أيضاً أولمان Ullmann، *علوم الطبيعة والأسرار* *Natur- und Geheimwissenschaften* ٣١٦ - ٣١٨، كذلك بنجري Pingree ضمن DSB ١؛ ٣٢ - ٣٤، وكذلك الموسوعة الإيرانية ١؛ ٣٣٧ - ٣٣٩.

٣-١-٢-٢ مدينة مَرو

كانت مدينة مَرو تقع في واحة في منطقة أبعد غرباً بالمقارنة بمدينة بلخ. كان أهالي مدينة مَرو يتكسبون رزقهم من التجارة، حيث كانت المدينة تشرف على أحد الطرق المؤدية إلى الصين،[١] وهو الطريق ذاته الذي كان يقصده المبشرون النسطاريون، حيث يُروى أن بداية من مطلع القرن السادس الميلادي كان مدينة مرو مقراً لأحد مطارنة النسطاريين؛ غير أنه من المؤكد أن القساوسة قد سبقوا إلى هذا المكان.[٢] أما في العصر الإسلامي فقد ذاع صيت أحد المطارنة، ونقصد به إيشو عداد المرزوي، الذي عاش هناك في محيط سنة ٨٥٠م وكان قسيساً على حيدتا.[٣] كذلك فإن هناك الحديث عن وجود جماعة يهودية كانت تعيش في مدينة مرو منذ زمن قديم مضى.[٤] من ناحية أخرى كانت تنتشر هناك أعداد من البوذية على نحو ما كان عليه الحال في مدينة بلخ.[٥] غير أنه عندما قدم العرب إلى مدينة مرو أصبح هؤلاء بمثابة عنصر إضافي من عناصر السكان هناك فحسب. وقد احتفظ الأمراء وكبار الإقطاعيين

---

(١) حول تاريخ مدينة مَرو [، عاصمة منطقة *مَاري في تركمانستان*،] بوجه عام راجع بارتهولد Barthold (الجغرافية التاريخية Hisorical Geography) ٤١ - ٤٣، وحديثاً ياكوبوفسكي Yakubovskii ضمن *دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition* ٦؛ ٦١٨ - ٦٢٠.

(٢) فيي Fiey (Communautés syriaques)، Variorum Reprinzs ٦؛ ٧٥ - ٧٧؛ كذلك شبولر Spuler (إيران في بواكير العصر الإسلامي Iran in frühislamischer Zeit) ٢١٣؛ جاوبي Gaube (Arabosasanidische Numismatik) ١٢؛ بوسورث Bosworth ضمن Cahiers de Tunisie ٣٥/ ١٩٨٧/ ٣٥ - ٣٦. عن الأسطورة التي تدور حول أول قسيس في مدينة مرو راجع الموسوعة الإيرانية ٣؛ ٨٢٣ تحت Barśabba.

(٣) باموشتارك Baumstark (تاريخ الأدب الشامي Geschichte der syrischen Literatur) ٢٣٤؛ و LThK ٥؛ ٧٨٣.

(٤) في ذلك راجع فشيل Fischel ضمن Historia Judaica ٧/ ١٩٤٥/ ٣٥ - ٣٧؛ عن اليهود في شرق إيران بوجه عام راجع حديثاً زاند Zand ضمن الموسوعة الإيرانية ٤؛ ٥٣٠ - ٥٣٢.

(٥) ماسون Masson (بلد الألف مدينة Land der tausend Städte) ١٦٢.

الفرس المحليون بمكانتهم بعد غزو العرب للمدينة، وقد كان هؤلاء يتمتعون باستقلال شبه كامل إبان العصر الساساني. كذلك فإن السادة الجدد كانوا يسكنون القرى، فكانوا يقيمون في أطراف المدينة كلما سنحت لهم الظروف بذلك.(٦) كانت أغلبية هؤلاء ثرية جداً، وغالباً ما كانوا يمولون الغزوات التي تُشن على مناطق الوثنيين، التي كانت تنطلق من مدينة مرو.(٧) كان أبو مسلم الخراساني قد استقطب معظم مؤيديه من هذه المنطقة، وقد اهتم الناس في العقود الأخيرة بالبحث عن السبب الذي أدى إلى ذلك، وعلى الرغم من ذلك فما يزال الغموض يكتنف هذا السبب.(٨) أيضاً كانت مدينة مرو تضم الكثيرين ممن يعيرون السمع للحركات المؤمنة بالعقيدة الألفية ذات الأصول الفارسية، فهناك الحديث مثلاً عن رجل يُدعى إسحق ظهر سنة ١٣٧هـ/ ٧٥٤م في مدينة مرو، كان يبحث هناك عن أتباع من بين أتراك منطقة ما وراء النهر.(٩) بعد ذلك بعشرين عاماً نزح المقنع إلى المدينة قادماً من قرية قريبة، حيث ألقى بها خطبة وعظية؛ غير أن رنين هذه الخطبة تخاطب على نحو أكبر سكان الريف المقيمين في هذه المنطقة أكثر من مخاطبتها أهالي مدينة مرو، وقد كانت هذه الخطبة تروج لأفكار غنوصية.(١٠)

كما رأينا فإن أبا مسلم الخراساني لم يلاق قبولاً مطلقاً هناك، حيث وقف له المرجئة بالمرصاد فقد اِصْطَفُّوا تحت الرايات السوداء للحارث بن سريج. وقد أمر

(٦) لابيدوس Lapidus ضمن Islamic Middle East، تحقيق أودوفتش Udovitch ٢٠٠ - ٢٠١؛ عن نماذج قصورهم راجع رابر Graber (الحمراء Alhambra) ٨٠ - ٨٢.

(٧) راجع ماسون Masson ضمن Arabica ١٤/١٩٦٧/١٩١ - ١٩٣، لا سيما ٢٠٤. وعن السكان العرب بوجع عام راجع ماسينيون Massignon (Opera minora) ٣؛ ٧٩.

(٨) راجع على سبيل المثال شابان Shaban (الثورة العباسية Abbasid Revolution) ٢٠ - ٢١ و٩٦ - ٩٨؛ كينيدي Kennedy (بواكير الخلافة العباسية Early Abbasid Caliphate) ٣٦ - ٣٨؛ حديثاً أيضاً وبتقسيم جديد للمصادر راجع شاكلادي Shacklady ضمن Occasional Papers of teh School of Abbasid Studies ١/١٩٨٦/٩٨ - ١٠٠. وربما أن هناك معلومات جديدة أتت بها أطروحة الدكتوراه التي أعدها أحمد الشوبري Ahmad El-Shaubari (التاريخ الإسلامي المبكر لمدينة مرو Early Islamic History of Merv) فصل «خراسان»، وهي الرسالة التي تم إعدادها في جامعة كولومبيا، نيويورك.

(٩) راجع سدغي Sadighi (Mouvement religieux iraniens) ١٥٠ - ١٥٢؛ شبولر Spuler (إيران Iran) ١٩٧؛ دانيال Daniel (خراسان Khurasan) ١٣٢.

(١٠) سدغي Sadighi ١٦٣ - ١٦٥؛ شبولر Spuler ٥٢ و١٩٨ - ١٩٩؛ دانيال ١٣٧ - ١٣٩؛ سكلادانيك Skladanek (Doktryny) ١٩٧ - ١٩٩.

أبو مسلم بإعدام اثنين منهم كانا يبرزان تمجيد مُثل الماضي على نحو بالغ، وكان ذلك سنة ١٣١هـ/ ٧٤٩م حيث كانت الأمور قد استتبت له. أول هذين الاثنين هو يزيد شقيق سعيد النحوي،(١١) والذي ازداد ريب أبي مسلم تجاهه بسبب أنه كان *مولى* لقريش.(١٢) أما الثاني فهو رجل يُدعى إبراهيم بن ميمون الصائغ،(١٣) والذي ربما يدل اسمه على حرفته. يتشابه إبراهيم مع يزيد في أنهما كانا يلعبان دور الوساطة بين نصر السيار وحارث بن سريج، ويُذكر عن إبراهيم بن ميمون أيضاً أنه تولى منصباً إدارياً.(١٤) يرجع نسب إبراهيم بن ميمون إلى الكوفة، حيث كان هناك مولى من موالي آل سَمُرة بن جُندَب.(١٥) يُذكر عن إبراهيم أيضاً أن أبا حنيفة كان يكن له تقديراً بالغاً.(١٦) ويعتمد في ذلك على رسالة لعمر بن عبد العزيز يُنبه فيها عبد الرحمن بن نُعيم والي سيستان الجديد الذي حل سنة ١٠٠هـ/ ٧٢٢م محل الطاغية جراح بن عبد الله،(١٧) إلى التأدب في معاملة من وُلي عليهم.(١٨) في ذلك الوقت كانت المرجئة قد استتبت لهم الأمور، فنحن نذكر مثلاً أن سعيد شقيق يزيد النحوي هو الذي رفع الشكوى عند عمر ابن عبد العزيز ضد جراح بن عبد الله. غير أن *الأمر بالمعروف* في هذه المرة لم يجد صدى طيباً، فقد أمر أبو مسلم بإلقاء جثة إبراهيم بن ميمون في بئر.(١٩) وكان لهذه القسوة أثرها في إسكات المرجئة عن المعارضة لفترة زمنية ما، غير أنهم ظلوا يتمتعون بنفوذ، حيث وُجد في عصر المنصور رجل تولى القضاء،

---

(١١) عنه راجع ٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٣٣٢ رقم ٦٣٣؛ أيضاً الطبري ٢؛ ١٣٥٣، السطر الأخير والسمعاني (أنساب) ١٣؛ ٥٣، ٣ - ٥.

(١٣) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٥٠ - ٥١ رقم ٥٤. يُذكر أن موته كان سنة ١٣٠ هـ، (هكذا أيضاً عند الفسوي ٣؛ ٣٥٠، ٧ - ٨ الذي يعتبر هذا التاريخ ممكناً). راجع أيضاً *طبقات* ابن سعد ٧؛ ٢؛ ١٣٠، ٦ - ٨؛ (الميزان) رقم ٢٣٢؛ عزمي Azmi (Studies) ١٣٥.

(١٤) الطبري ٢؛ ١٩١٩، ١؛ عن يزيد انظر المرجع السابق ٢؛ ١٩٢٨، ١٠ - ١١.

(١٥) الفسوي ٣؛ ٢٣٧، ١ - ٢. كذلك فإن أهل أصفهان يدعون استحقاقهم له (أبو الشيخ، *طبقات المحدثين بأصفهان* ١؛ ٤٤٩؛ أبو نعيم، *ذكر أخبار أصفهان* ١؛ ١٧١، السطر الأخير والسطران السابقان له).

(١٦) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة)، الموضع السابق.

(١٧) خليفة (تاريخ) ٤٦٣، ١٠ - ١١.

(١٨) الطبري ٢؛ ١٣٥٧، ٢ - ٤.

(١٩) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢، ١٣٠، ١٥؛ بوجه عام راجع مادلونج Madelung ضمن Der Islam ٥٩/١٩٨٢/٣٥ - ٣٦.

ونقصد به ربيب مقاتل بن سليمان الذي تلقى العلم على يد أبي حنيفة، إنه:

أبو عِصْمَة نوح بن أبي مريم يزيد بن جَعونة (؟)

الذي تُوفي في عمر طاعن سنة ١٧٣هـ/ ٧٨٩- ٧٩٠م. يُذكر أن أبي حنيفة أرسل له برسالة وعظية عندما تولى منصب القضاء؛[٢٠] غير أنه ليس من المسلم به تماماً اعتبار هذا الرجل من الأحناف، ذلك لأنه وحَّد بين مدرسة أبي حنفية وبين مدرسة ابن أبي ليلى، وهي المدرسة التي لم يكن أبو حنيفة يتفق معها دائماً.[٢١] كان هذا هو السبب الذي جعل نوح بن أبي مريم يحمل لَقَب «الجَامِع». وقد سكتت المصادر الحنفية المتأخرة عن هذه الحقيقة،[٢٢] حيث فُهم من هذا اللقب على أنه إطراء على شمولية ابن أبي مريم، فقد كان متمكناً من تفسير القرآن طبقاً لمؤلفات مقاتل بن سليمان والكلبي، وكان متقناً لسيرة النبي طبقاً لسيرة ابن إسحاق (*[المبتدأ والمبعث و]المغازي*).[٢٣] أما فيما يتعلق بالحديث النبوي فيُروى عنه أنه كان بحوزته كمية مدهشة من (نُسَخ) الأحاديث التي لم تكن بحوزة أحد غيره في إيران، حتى العرب أنفسهم لم يحتفظوا بعدد كبير منها.[٢٤] غير أن الناس لم يولوه ثقة تامة فيما يتعلق بهذه الأحاديث، حتى أنه هو نفسه وصف الأحاديث التي رواها عن *فضائل القرآن* أنها من قبيل التزييف الحسن.[٢٥] كذلك فإن الأحاديث التي يذكرها على لسان النبي عن طريق علي بن أبي طالب في مدح المدن الخُراسانية، لا سيما في مدح مدينته مرو، فإن الناس خارج الحدود الإيرانية كانوا ينظرون إليها نظرة الشك.[٢٦] يُعرف عن ابن أبي مريم أنه كان كثير الترحال سواء في بلاد العراق أو بلاد الحجاز. وأكثر

---

(٢٠) (الميزان) رقم ٩١٤٣.

(٢١) السمعاني (أنساب) ٣؛ ١٧٥، ٢ - ٤. عن أبي ليلى راجع ٢-١-١-٧-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب. وهناك من ينسب له فكر مناقض للفكر الحنفي (راجع ٢-١-١-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٢٢) هكذا عند ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ٢؛ ٢٥٨، ٦؛ وهو المصدر الذي استقى منه كتاب بروكلمان Brockelmann (تاريخ الأدب العربي Geschichte der arabischen Literatur) ١/ ٢٨٧.

(٢٣) (الميزان) الموضع السابق.

(٢٤) الحكيم النيسابوري (معرفة) ١٦٤، - ٤ - ٦؛ استقى منه عزمي Azmi، *Studies* (راجع الفهرست دون ذكر الاسم).

(٢٥) الزركشي (البرهان في علوم القرآن) ١؛ ٤٣٢، ١٠ - ١٢؛ جروبر Gruber (الفضل والدرجة Verdienst und Rang) ٨٨.

(٢٦) السيوطي (لآلئ) ١؛ ٤٦٧، ٣ - ٥.

ما كان يحرزه في مدينة مرو أنه كانت له حلقات علم في أربعة تخصصات مختلفة، فكان يدرس الفقه الحنفي[٢٧] والأثر والنحو والشعر.[٢٨] ومما يثير الدهشة في ذلك كله هو ذلك الخبر الذي يقول بأن والده كان وثنياً، فيُروى أنه كان مجوسياً من مجوس هُرمز،[٢٩] وربما أن هذا الخبر لا يعدوكونه مجرد نكاية محلية، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار الاسم العربي الذي كان يحمله جده.[٣٠] أما فيما يتعلق بالداخلين الجدد في الإسلام فقد كان ابن أبي مريم يقابلهم بقلب مفتوح، فيُذكر له روايته للحديث الذي يقول: «مَنْ قرأ القرآن فأعرب في قراءته كان له بكل حرف عشرون حسنة، ومَنْ قرأه بغير *إعراب* كان له بكل حرف عشر حسنات».[٣١]

حين يرى البزدوي أن ابن أبي مريم كان يعتمد على أبي حنيفة في رأيه ضد نظرية خلق القرآن[٣٢]، فسوف يفقد هذا مصدقيته فيما يتعلّق بأي حديث على كل حال. على الرغم من ذلك فيُعرف عن ابن أبي مريم أنه لم يقدم أية تنازلات للجهمية، وربما أنه كان أول من اعترض عليهم من خلال سوقه للحديث الذي يروي أن النبي أمر بعتق إحدى الإماء لأنها برهنت على إيمانها من خلال تصورها بأن الله في السماء.[٣٣] كذلك يُروى عنه اعتراضه على الأفكار الجهمية عند كاتبه الشاب نُعيم بن حمَّاد[٣٤] الذي يُذكر عنه ارتحاله إلى مصر بعد ذلك.[٣٥] لذلك فلم يكن هناك استحساناً للشهرة التي بقيت لابن حمَّاد هذا، فمن المصادر ما تنعته أحياناً بأنه ضمن المشبهة المتطرفين

---

(٢٧) *أقاويل أبي حنيفة*؛ ربما يُقصد بها التراث الحنفي على نحو ما رأينا من قبل.

(٢٨) السمعاني ٣؛ ١٧٥، ٤ - ٥.

(٢٩) (الميزان) الموضع السابق، و(تهذيب التهذيب) ١٠؛ ٤٨٦ - ٤٨٨ رقم ٨٧٦.

(٣٠) اسمه «جعونة» طبقاً لما جاء عند السمعاني ٣؛ ١٧٦، ٢، وابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ٢؛ ٢٥٨، ٩. في (الميزان)، الموضع السابق، استبدل الذهبي ذلك باسم «*عبد الله*». أما المصادر المبكرة مثل خليفة (طبقات) ٨٣٦ رقم ٣١٣٦ أو ابن سعد (طبقات)٧؛ ٢؛ ١٠٤، ٥ فلم تذكر إلا اسم «*نوح ابن أبي مريم*». عن هذه الإشكالية راجع أيضاً (لسان الميزان) ٦، ١٧٢ - ١٧٣ رقم ٦٠٩.

(٣١) (الميزان) الموضع السابق؛ هناك روايات موازية لذلك عند كالي Kahle ضمن Goldziher Memorial Volume ١٦٧ وضمن JNES ٨/ ١٩٤٩/ ٦٨.

(٣٢) (أصول الدين) ١٥٥، ٨ - ١٠.

(٣٣) الذهبي (علو) ١٨٧، ٢ - ٤؛ راجع في ذلك النص ٣٣؛ ٢٣، I-N بالتعليق في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(٣٤) عنه راجع ٥- ٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٥) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ١؛ ٤٨٤ رقم ٢٢١٠؛ (الميزان) و(تهذيب التهذيب) الموضع السابق؛ في ذلك أيضاً أجوادي Aguadé (Messianismus) ١٢ - ١٤.

بالقول بالتشبيه، حيث سُوي بينه وبين مقاتل بن سليمان.[٣٦] أما نوح بن أبي مريم فقد كانت تربط صورة الله البشرية عنده بنظرية رؤية الله في الجنة التي يترقبها المؤمنون في الآخرة، والتي استنتجها ابن أبي مريم ، مثله في ذلك مثل حماد بن سليمان في البصرة ، من سياق الآية ٢٦ من سورة يونس، حيث فهموا ذلك من لفظ «الزيادة» التي سوف يتلقاها الذين أحسنوا زيادةً على الحسنى.[٣٧] - هناك رجل آخر كانت له وجاهة كبيرة، وكان هذا الرجل أحد تلاميذ إبراهيم الصائغ، واسمه:

محمد بن ميمون، المشهور بأبي حمزة السُكري

تُوفي سنة ١٦٧هـ/ ٧٨٤م أو١٦٨هـ/ ٧٨٥م.[٣٨] يبدو أنه كان تاجراً للسُكَّر،[٣٩] وكان غنياً لدرجة أنه يُقارن بينه وبين *القاضي* حسين بن واقد.[٤٠] زار بغداد وهو في طريقه لأداء فريضة الحج، ثم زار الكوفة وهو في طريق العودة،[٤١] حيث درس هناك على أيدي عدد كبير من أصحاب الحديث، ودرس كذلك على يد أبي حنيفة.[٤٢] ويُذكر أنه كان بحوزته *نُسخة* للكوفي رقبة بن مصقلة العبدي،[٤٣] ويُذكر عنه أيضاً أنه جمع كتاباً في *الصلاة*.[٤٤] يُروى عنه كذلك أنه أعمل فكره في الكيفية التي يمكن من خلالها إدخال نظام لترتيب ما ورد من أحاديث، وقد وضع لذلك منهجاً خاصاً به،

---

(٣٦) راجع ٥- ٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٧) (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٤٠، ١٦ - ١٨؛ ابن مندة (الرد على الجهمية) ٩٦، ١ - ٣؛ في ذلك أيضاً اللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة) ٤٥٦ رقم ٧٧٩ (هناك ٤٥٤ - ٤٥٦، حيث به مادة أخرى في تفسير هذا الموضع). عن حمَّاد بن سليمان راجع ٢-٢-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٨) تاريخ بغداد ٣؛ ٢٦٩، ١٩ - ٢١.

(٣٩) يُروى عن ابن معين أنه قال أن نسبته «*السُكَّري*» قد حصل عليها بسبب حديثه الحُلو؛ غير أن هذا القول لا يعدو كونه تأويل متأخر لمعنى هذه الكلمة (المرجع السابق ٢٦٩، ٨).

(٤٠) المرجع السابق ٢٦٧، ١١ - ١٣؛ كذلك فإن حسين بن واقد كان أيضاً من *الموالي* (راجع جونبول Juynboll، *Tradition* ٢٣٠). عن أعماله التفسيرية راجع ٣-١-٢-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤١) المرجع السابق ٢٦٦، ١٤ - ١٥.

(٤٢) المرجع السابق ٢٦٦، ٥ - ٧؛ عن أبي حنيفة راجع ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ٢؛ ٢٤٩، المقطع قبل الأخير.

(٤٣) الحكيم النيسابوري (معرفة) ١٦٤، ٩ - ١٠؛ عزمي Azmi (Studies) ٩٩. عن الأخير راجع ٢-٢-٧-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٤) الخطيب البغدادي (كفاية) ٢٣٤، ١١ - ١٣؛ عزمي Azmi (Studies) ١٥٤.

ينص على أن ما ورد عن النبي من أحاديث صالحة الإسناد فهي أحاديث مقبولة، أما إذا كانت تُرجع لأحد الصحابة فيمكن الانتقاء من بينها؛ غير أنه لا يتسنى تخطيها، أما ما يُنسب *للتابعين* فيمكن طرحه للمناقشة.(٤٥) قليلاً ما نصادف الحديث عن مواقفه الإرجائية،(٤٦) وربما أنه أظهر هذه المواقف من خلال روايته للحديث النبوي الذي يقول بأن النبي صلى الجنازة على الزانية المحصنة [المتزوجة] التي ماتت مع رضيعها أثناء فترة النفاس،(٤٧) فهذا الحديث يدل على أن النبي كان يرى فيها أنها ما تزال مؤمنة. روى ابن ميمون عن يزيد النحوي وعن إبراهيم الصائغ.(٤٨)- كذلك صاحب الاسم التالي كان ممن يُحسبوا ضمن تلاميذ أبي حنيفة:

النَضر بن محمد القُرشي

من موالي بني عامر القرشيين. تُوفي سنة ١٨٣هـ/ ٧٩٩م.(٤٩) نكاد لا نعرف عن صاحب هذا الاسم إلا أنه تصاحب مع:

أبي عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضِح الحنظلي

الذي عاش بين ١٠٨هـ/ ٧١٦م و١٨١هـ/ ٧٩٧م.(٥٠) يُعرف عن عبد الله بن المبارك هذا أقواله المبالغة في مدح أبي حنيفة، وكذلك في مدح معاصره الكوفي مِسعَر بن كِدام.(٥١) على الرغم من ذلك فقد كانت لديه بعض التحفظات، حيث كان يقف

---

(٤٥) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ٢؛ ٢٤٩، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٤٦) (تاريخ بغداد) ٤؛ ١٠٨، ١٨. ليس هناك أية معلومات في سير *تاريخ بغداد* ٣؛ ٢٦٦ - ٢٦٨ رقم ١٣٥٦؛ البخاري ١؛ ١؛ ٢٣٤ رقم ٧٣٧؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ١؛ ٨١ رقم ٣٣٨؛ ابن رجب (شرح علل الترمذي) ٤١٢، ١ - ٣؛ تَذْكِرة الحفَّاظ ٢٣٠، رقم ٢١٤؛ (الميزان) رقم ٨٢٤٥.

(٤٧) (تاريخ بغداد) ٣؛ ٢٦٦، ١٩ - ٢١.

(٤٨) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ١؛ ٨١، ٤.

(٤٩) راجع خليفة (طبقات) ٨٣٦ رقم ٣١٣٩؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ١؛ ٤٧٨ رقم ٢١٩١؛ ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ٢؛ ٢٠٠ - ٢٠١ رقم ٦٢٤ (بالهامش رقم ٢). أما الكُنية فقد جاءت على روايات مختلفة.

(٥٠) ابن سعد (طبقات) ٧؛ ٢؛ ١٠٥، ٧ - ٨. وهو مرجئي طبقاً للكعبي (قَبول) ٢١٦، - ٧ و(تهذيب التهذيب) ١٠، ٤٤٤ - ٤٤٥ رقم ٨٠٩. ليست هناك معلومات في ذلك في كتاب (الميزان) رقم ٩٠٨٢.

(٥١) راجع الأبيات الشعرية ضمن RIMA ٢٧/ ١٩٨٣/ ٤٠ رقم ١ و٤٦٨ رقم ١٨ و٦٢ رقم ٣٩؛ في ذلك أيضاً ابن مازة [البخاري] (شرح أدب القاضي [للخصاف]) ١؛ ١٩١، السطر الأخير =

موقف الناقد تجاه الروايات التي نقلها عن أبي حنيفة.[٥٢] كذلك فإنه لم يكن يولي قدراً لنوح بن أبي مريم.[٥٣] تغلبت صفة المحدث عند عبد الله بن المبارك على صفة الفقيه، حيث تميز بمعلوماته ودقته في رواية الحديث في بلاد مثل خُراسان التي كانت آنذاك تتسم فيما يخص رواية الحديث بعدم الانضباط وعدم الاكتراث. ساعده في ذلك امتلاكه لمكتبة ضخمة؛ حيث يُروى عنه أنه كان بحوزته ٢٠ ألف كتاب، بمعنى أنه كانت لديه تدوينات مستقلة للأحاديث في شكل كُتيبات صغيرة.[٥٤] هذا يعني أنه لم يكن يستطيع الاعتماد على ذاكرته، ولم يكن يولي قدراً كبيراً لها. ويُروى عنه أنه قال عن نفسه إنه لم يحفظ حديثاً واحداً عن ظهر قلب، وإنما كان يرجع إلى كتبه باحثاً عن مبتغاه فيها.[٥٥] يبدو أن الأحاديث كانت بالنسبة لعبد الله بن المبارك بمثابة الأمر الذي يُعتمد عليه من أجل تحديد مجال العمل *بالرأي*. فها هو مثلاً كتابه عن *الجِهاد* الذي حُفظ لنا لا يشتمل على اجتهاد خاص واحد، فهو يشتمل فحسب على كلام بعض الثقاة الأوائل وعلى أحاديث النبي.[٥٦] ويجدر بالذكر هنا أن ابن حنبل نفسه قد رأى بمناسبة كتب عبد الله بن المبارك لدراسة الفقه.[٥٧]

كان *الجهاد* بالنسبة لابن المبارك بمثابة الأمر المحبب إلى قلبه، وقد شارك بنفسه في القتال، ومما يعجب له المرء أن مشاركته هذه لم تكن في منطقة الحدود التركية وإنما في بلاد الشام في المعارك التي دارت ضد البيزنطيين.[٥٨] أما الصوفية المتسكعين الذين كان قد التقى بهم على قارعة الطريق فلم ينبهروا به، فقد كان يقول

= والسطران السابقان له؛ الكدري (مناقب أبي حنيفة) ١؛ ٤١ - ٤٢؛ يعده ابن أبي الوفاء ضمن الأحناف (١؛ ٢٨١ - ٢٨٢ رقم ٧٤٨). عن مِسعَر بن كدام راجع ٢-١-١-٦ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥٢) راجع ٢-١-١-٧-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥٣) العقيلي (ضعفاء) ٤؛ ٣٠٤ - ٣٠٥ رقم ١٩٠٥.

(٥٤) (تاريخ بغداد) ١٠؛ ١٦٤، ١١ - ١٢.

(٥٥) المرجع السابق ١٦٥، ١٦ - ١٨؛ يُلحق بهذا تلك الروايات التي تحاول مزج هذا الانطباع.

(٥٦) تحقيق نزيه حمَّاد، بيروت ١٩٧١. استعان بالكتاب ابن حجر (راجع خوري Khoury ضمن SI ٤٢/١٩٧٥/١٢٧ - ١٢٩).

(٥٧) ابن أبي يعلى (طبقات الحنابلة) ١؛ ٧٧، ٨ - ٩؛ أيضاً ابن حنبل (ورع) ٦٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٥٨) (تاريخ بغداد) ١٠؛ ١٦٧، ٦ - ٨. جدير بالذكر أن الثلاثة رواة الذين نرجعهم إلى «كتاب الجهاد» ، كانوا مُستقرّين في [مدينة] مفسوسطيا [، بالأحرى مدينة *المصيصة* التاريخية في فيليقيا] (ص ١٦). يُذكر أن ابن المبارك كان يقيم غالباً هناك.

بأن على الزاهد أن يكون نموذجاً في ذاته.[٥٩] يبدو أن ابن المبارك كان يشتغل بالأموال، فيُروى عنه أنه كان يقوم بتمويل المجاهدين الآخرين.[٦٠] وكان يفعل الشيء نفسه مع حجاج مكة المحتاجين، فكان يدفع لهم تكاليف الرحلة؛ بل كان يغدق عليهم بالهدايا في المدينة ومكة ليحملوها إلى أزواجهم، ثم يأمر بعد ذلك بدهان منازلهم في مدينة مرو وزخرفتها بالرسومات المعهودة حتى الآن في مثل هذه المناسبات.[٦١] هناك العديد من الحكايات التي تقص عن كرمه البالغ،[٦٢] غير أن بعض الحكايات تلوح بأنه كان يظهر كرمه أثناء السفر أكثر من إظهاره له في الحضر.[٦٣] هذا لا يُعتبر بالطبع بمثابة دليل على إيمانه فحسب؛ بل هو دليل أيضاً على إمكانياته، فقد كان ابن المبارك تاجراً غنياً قام برحلات بلغت به العراق وبلاد الشام ومصر واليمن[٦٤] لتحقيق مآرب مادية *وطلباً للعلم*.[٦٥] كان والده التركي عبداً عند تاجر عربي في همدان، وكان هذا التاجر من بني حنظلة.[٦٦] غير أن مصدراً آخر يذكر أن أباه لم يكن عبداً وإنما *مولى*،[٦٧] وفي كلتا الحالتين يُذكر أن ابن المبارك لم يزر العراق إلا سنة ١٤١هـ/ ٧٥٨م عندما بلغ سن الثلاثة والعشرين.[٦٨]

ينضم ابن المبارك لهؤلاء العلماء القلائل الذين كانوا (*يُحَدِّثوا لله*)؛ أي يروون الحديث طمعاً للأجر من عند الله فحسب، والذين لم يطلبوا أجراً على دروسهم التي كانوا يلقونها. تحدثت مصادر كثيرة عن كتاباته التي وصلنا منها كل من «*كتاب الجِهاد*» و«*كتاب الزُهد والرَقائق*». وقد وصل لنا الكتاب الأخير، الذي يُعتبر بمثابة عمل ضخم جداً، ضمن تحقيقين، كان أقصرهما هو الذي قام به حسين بن الحسن ابن حرب المروزي (تُوفي ٢٤٦هـ/ ٨٦٠م)، وهو أستاذ الترمذي وأستاذ ابن ماجة

---

(٥٩) راجع القصيدة ضمن RIMA ‏٢٧/١٩٨٣/ ٤٥ رقم ١٠.

(٦٠) راجع القصة في (تاريخ بغداد) ١٥٧، ١٧ - ١٩.

(٦١) المرجع السابق ١٥٨، ٥ - ٧.

(٦٢) أيضاً المرجع السابق ١٥٨، السطر الأخير والسطران السابقان له، و١٥٩، ٧ - ٩.

(٦٣) المرجع السابق ١٦٠، ٩ - ١١.

(٦٤) ابن سعد (طبقات٧؛ ٢؛ ١٠٥، ٢ - ٣. وقد ورد عند السمعاني (أدب الإملاء) ٢٢، ١٧ - ١٩ أنه زار أيضاً مدينة الرقة.

(٦٥) بل إن الإدريسي يزعم أنه قام برحلات سياحية (راجع أيضاً هارمان Haarmann ضمن Zum Bild Ägyptens ‏٣٧).

(٦٦) (تاريخ بغداد) ١٠؛ ١٥٣، ١١ - ١٣.

(٦٧) ابن الجزري (طبقات) ١؛ ٤٤٦ رقم ١٨٥٨.

(٦٨) (تاريخ بغداد) ١٠؛ ١٦٨، ٤ - ٥.

الذي كان يستوطن مكة. أما التحقيق الأطول المشتمل على العديد من الإضافات فقد قام به نُعيم بن حماد.[٦٩] يبدو أن الأمر في هذين التحقيقين يدور حول الآثار التي كان ابن المبارك يمليها على تلميذه مستمداً إياها من المادة الغنية التي كانت عنده، وليس لهذا الكتاب أية مقدمات. والشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره من عمل المؤلف هي العناوين التي لا نعرف هل أنها تُنسب إليه أم لا.[٧٠] نستطيع أن نتعرف من خلال ذلك بجدارة على كيف أن شقيق البلخي ، المعاصر الأحدث سناً من ابن المبارك والأقرب إليه جغرافياً ، قد تصور أوضع المراتب في طريقه التصوفي، حيث تتمثل هذه المرتبة عنده في مرتبة الخوف من الله، وهي مرتبة الحزن والبكاء، حيث الحديث عن مناهج السلوك التي يتجلى فيها العزوف عن متاع الدنيا ، وكذلك الحديث عن القدوات الكبرى التي حققت مثل هذا العزوف في حياتها ؛ بالأحرى أوايس القرني وعامر بن عبد القيس[٧١] وعمر بن عبد العزيز. علاوة على ذلك فقد قام نُعيم بن حماد بإضافة فصلين في نعيم الجنة وفي أهوال النار،[٧٢] التي يُقصد منها تلكم «*الرَقائق*» التي ترد في العنوان.[٧٣]

يُعتبر ابن المبارك أيضاً أول من قام بجمع الأحاديث الأربعينية التي أُشتهرت فيما بعد. وربما يكون القصد من وراء هذا الجمع إيجاد نوع من كتب الجيب التي يمكن الاستعانة بها ، وقد أصبح لجنس مثل هذه الكتب مستقبل كبير في الآونة اللاحقة.[٧٤] أما الكتب الأخرى التي ينسبها ابن النديم لابن المبارك[٧٥] فيبدو أنها تكتنفها سمة

---

(٦٩) تحقيق حبيب الرحمن العظمي (Maligaun ١٩٦٦ ؛ نسخة بيروت، بدون ذكر سنة النشر). وقد قام الناشر بلا اكتراث بوضع إضافات نُعيم في نهاية الكتاب. ويبدو أن هناك نسخ أخرى، ذلك لأن الاستشهادات التي يوردها ابن حجر في (الإصابة) ليست موجودة كلها في الطبعة المذكورة هنا (راجع خوري Khoury ضمن SI ٤٢/ ١٩٧٥/ ١١٩ - ١٢١). وعن الاستشهادات الواردة في كتاب (حلية الأولياء) لأبي نعيم راجع خوري Khoury ضمن SI ٤٦/ ١٩٧٧/ ٨٤ - ٨٦.

(٧٠) من الشيق هنا ذكر ورود مصطلح «*ذِكر خَفي*» (ص ٤٥).

(٧١) عنه راجع ٢-٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧٢) راجع ملحق التحقيق، ٦٦ - ٦٨.

(٧٣) عن المعنى راجع [بولس] نويا Nwyia [اليسوعي] ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ١٨٥ a. وتخطئ صفحة العنوان في نسخة بيروت عندما تحدث عند القارئ الانطباع وكأن هناك ثمة كتاب مستقل يحملِ عنوان «*كتاب الرقائق*».

(٧٤) راجع النووي (الأربعون) تحقيق بوزيت Pouzet ١١، - ٦ - ٧؛ أيضاً المقدمة ٤٣.

(٧٥) (الفهرست) ٢٨٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. راجع أيضاً سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٩٥.

تراثية لما تحمله من عناوين، فهناك مثلاً «*كتاب السُنَن*» و«*كتاب البِر والصِلة*». ويبدو أن التفسير الذي كان ابن المبارك يستعين به يعتمد على تراث عبد الرزاق الصنعاني الذي تلقى ابن المبارك على يديه دروساً في تفسير القرآن.[٧٦] كذلك يُفترض أن كتاب التاريخ الذي قام بكتابته قد اشتمل على تواريخ وفاة علماء الحديث، وكان ابن المبارك يعبر عن أفكاره في هذا الكتاب من خلال أبيات شعر بسيطة غالباً ما يتم الاستشهاد بها في المصادر تكراراً ومراراً، ويبدو أنه كان لها قبولاً شعبياً واسعاً.[٧٧] وهذه الاستعانة بالشعر تجعل ابن المبارك يقترب من محارب بن دِثار وثابت قُطنة؛[٧٨] بل تجعله يقترب أيضاً من أحد أهل الاعتزال من أمثال بِشر بن المُعتمِر.[٧٩]

هناك نص قصير يُعتبر بمثابة ما يميز اقتناعات ابن المبارك الدينية تميزاً صريحاً، ففي هذا النص يقوم ابن المبارك بإرجاع الفرق الاثنين والسبعين التي تحدث عنها النبي في حديثه المشهور إلى أربع فرق مُلْحِدة رئيسية، وهي القدرية والمرجئة والشيعة والخوارج.[٨٠] حيث يدل ما ذكره باختصار في صدد الحديث عن كيف يمكن للمرء أن ينجو بنفسه من هذا الأعوجاج على فهم ابن المبارك للسلفية. إلا أننا بالطبع لا ندري المدى الذي عليه مصداقية نسبة هذا النص إلى ابن المبارك، لكن من المدهش هنا عدم ذكر الجهمية ضمن الفرق المارقة. على الرغم من ذلك فما من شك اعتبار ابن المبارك ممثلاً لأهل السنة على نحو ما يُنظر لكل تلاميذ الحسن البصري السلفيين، علماً بأن ابن المبارك قد درس أيضاً على يده.[٨١] وابن المبارك قريب في ذلك أيضاً من سفيان الثوري.[٨٢] يستخدم النص المذكور هنا مباشرةً تعبير «*صَاحِب*

---

(٧٦) ابن حنبل (علل) ٧٠، ٣. راجع أيضاً الداودي (طبقات) ١؛ ٢٤٣ - ٢٤٤ رقم ٢٣٢.

(٧٧) راجع التجميع الذي قام به مجاهد مصطفى بهجت ضمن RIMA ٢٧/١٩٨٣/٩ - ١١ و٤٥٥ - ٤٥٧، في ذلك أيضاً *مُلحقات* *Nachträge* المرجع السابق ٢٨/ ١٩٨٤/ ٣١١ - ٣١٣. يمكن الحسم في أصلية هذه الأبيات من خلال النظر في التفاصيل.

(٧٨) راجع ٢-١-١-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٧٩) راجع ج-١-٤-٣-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٨٠) نص ١٤؛ ٢٩ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٨١) هكذا عند سليمان التيمي (تَذْكِرة الحُفَّاظ = TH ٢٧٥، ٤)، ربما أيضاً عند عبد الله بن عون (راجع ابن عدي، *كامل* ١٦٦، ١٠، حيث يكتب الناشر الاسم على نحو مختلف).

(٨٢) أبو نُعيم (حلية) ٧؛ ٢٨، ١٠ - ١٢؛ ابن الفقيه (بلدان) ٣٢٠، ١٥ - ١٧؛ في ذلك أيضاً راداتس Raddatz (سفيان الثوري Sufyan at-Tauri) ٤١ - ٤٢. ويُروى كذلك أنه انتقده (المرجع السابق ٤٢، هامش ١).

السُنَّة». [٨٣] ونلاحظ أن عقيدة الجهمية لم تكن تستدعي انتباهه على نحو ما كانت تستدعيه عقيدة اليهود والمسيحيين، حيث كان يخاطبهم بالقول بأن الله ليس في الأرض وإنما في السماء مستوياً على العرش. [٨٤] ولا يتسنى اعتبار ابن المبارك بمثابة الرائد في هذا المجال إلا على نحو محدود، حيث إننا لا نجد له أي تطرق في الحديث عن مسألة خلق القرآن. [٨٥] فقد انحصرت «سَلَفيَّة» ابن المبارك على بعض التحديدات، فيبدو أنه تعرف في رحلاته على نماذج كثيرة للإسلام. أما المرجئة في مدينة مرو فلم يتأذوا من أفكار ابن المبارك، ذلك لأن سلسلتهم قد أتمها المدعو:

أبو بكر إبراهيم بن رُسْتَم[٨٦] الفقيه

الذي ينتمي إلى جيل لاحق، وهو من مدينة كرمان، يُروى عنه تلقيه العلم على يد العديد من الأساتذة، يُعرف عن بعضهم اعتناقهم للفكر الإرجائي، فقد درس في مدينة مرو على يد أبي حمزة السكري وعلى يد نوح بن أبي مريم، وفي سرخس درس على يد خارجة بن مصعب (تُوفي ١٦٨هـ/ ٧٨٥م). [٨٧] يُذكر عن إبراهيم بن رستم أنه عندما لم يحقق شيئاً من خلال روايته للحديث، فإنه كرس نفسه لدراسة الفقه وذهب للدراسة على يد شيبان (تُوفي ١٨٩هـ/ ٨٠٥م). ويُروى أنه عندما اتخذ المأمون من مدينة مرو

---

(٨٣) نص ٢٩، d في الجزء السادس من هذا الكتاب. وقد تم تأليف القصيدة على النغمة نفسها RIMA ٢٧/ ١٩٨٣/ ٦٥ - ٦٦ رقم ٤٣. في التحذير من التعامل مع البدع، راجع اللالكائي (شرح) ١٣٩ - ١٤٠ رقم ٢٧٤ - ٢٧٥ و١٤١ رقم ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٨٤) الطبري ٣؛ ٢٥٢٠، ١٩ - ٢١ = (ذيل المذيل) ٦٦٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. وهناك نص أكثر وضوحاً وارد في التعبيرات عند ابن تيمية (فتوى حموية) ٣٤، ١٣ - ١٥. راجع أيضاً القصيدة ضمن RIMA ٢٧/ ١٩٨٣/ ٦١ رقم ٣٨، حيث يرد اسم «جَهم» على سبيل السخرية باسم «جَهَنَّم».

(٨٥) البزدوي (أصول الدين) ٥٤، ٣ - ٥، حيث يُقارن بينه وبين هشام بن الحكم (!)؛ عن آرائه راجع ٢-١-٣-٣-٧-٣-٧-٢-٢-٧ في الجزء الأول من هذا الكتاب. وعن التطور بوجه عام راجع ج-٣-٣ و ٣-٦ [الصواب: ٣-٣-٦ (مراجعة الترجمة)] في الجزء الثالث من هذا الكتاب. هناك أحكام سلبية على ابن المبارك يوردها الكعبي (قبول) ١٢٢، - ٦ - ٨.

(٨٦) خليفة (طبقات) ٨٣٩ رقم ٣١٥٧، أما ابن سعد (طبقات) ٧؛ ٢؛ ١٠٨، ٣ - ٤ فيذكر خطأً اسم رُسَيم بدلاً من رُسْتَم. [رُسْتَم اسم فارسي يعني «البطل» . (مراجعة الترجمة)]

(٨٧) (تاريخ بغداد) ٦؛ ٧٣، ٣ - ٤، و١٤ - ١٥. عن خارجة بن مصعب وعقيدته الإرجائية راجع (فضائلي بلخ) ١٨٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ابن قتيبة (معارف) ٦٢٥، ٤؛ (الميزان) رقم ٢٣٩٧؛ (تهذيب التهذيب) ٣؛ ٧٦ رقم ١٤٧ وما إليه؛ أيضاً ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

مقراً له، فإنه استأثر بإبراهيم بن رستم لنفسه، وعلى الرغم من ذلك فلم يتخل إبراهيم عن التعامل مع طبقة الصباغين الذين كان يقيم في حارتهم، وربما أنه نفسه كان يمتهن حرفة الصباغة. على الرغم من ذلك يُذكر عنه أنه كان غنياً جداً، فيُروى أنه عندما عرض عليه المأمون منصب القضاء، فإنه اعتذر عن قبول المنصب، ولذلك اضطر إلى دفع «غَرامة مُخَالفة» قُدرت بمائة ألف درهم صدقةً للفقراء.(٨٨) نفتقر لأية معلومة تعرفنا على السبب الذي جعله يعتذر عن تولي القضاء؛ غير أنه يبدو أن قبول منصب القضاء كان بمثابة مجازفة نظراً لأن عالم النحو نضر بن شُميل ، وهو أيضاً من المقربين للمأمون ،كان يمارس نفوذه في إبعاد الأحناف عن مناصبهم قدر الإمكان ليحل محلهم *أصحاب الحديث*.(٨٩) تُوفي إبراهيم بن رستم عندما قصد إلى القيام بأداء فرضية الحج سنة ٢١٠هـ/ ٨٢٥م، حيث اضطره المرض إلى الإقامة في مدينة سرخس، وكانت وفاته في نيسابور في يوم الأربعاء ٢٠ جُمادى الأخرى ٢١١هـ/ ٢٧ سبتمبر ٨٢٦م. كان لإبراهيم بن رستم وجاهة اجتماعية كبيرة، حتى أنه يُروى أن الوالي بنفسه هو الذي أدى عليه صلاة الجنازة.(٩٠) - هناك مرجئ آخر كان عمره مثل عمر إبراهيم بن رستم، نقصد به:

علي بن الحسين بن واقِد

تُوفي سنة ٢١١هـ/ ٨٢٦م، كان ابناً لقاضي مدينة مرو الذي كانت تربطه علاقة بحمزة السكري.(٩١) يبدو أن ابن واقد كان متخصصاً أكثر في تدريس التفسير؛ حيث يذكره الثعلبي ضمن *رواية* آثار عكرمة ومقاتل بن سليمان.(٩٢) تلقى ابن واقد *تفسير* مقاتل بن سليمان عن طريق ربيبه أبي عصمت، أما آثار عكرمة فقد أخذها عن يزيد

---

(٨٨) (تاريخ بغداد) ٦؛ ٧٣، ١٥ - ١٧؛ ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٣٨، ٩ - ١٠. يذكر ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ٩٩، ١٦ - ١٨ فإن منصب القضاء عرضه عليه طاهر بن الحسين، وفي هذا المصدر يتم عرض القصة على نحو مختلف بعض الشيء.

(٨٩) الكدري (مناقب أبي حنيفة) ٢؛ ١٠٧، ٥ - ٧.

(٩٠) (تاريخ بغداد) ٧٤، ٥ - ٧. أيضاً خليفة النيسابوري (تلخيص) ١٥، ١٠ - ١١. وهو مرجئي طبقاً لما ورد عند ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ٩٩ - ١٠٠ رقم ٢٧٤ و(الميزان) رقم ٨٧ (نقلاً عن أبي حاتم).

(٩١) (الميزان) رقم ٥٨٢٤، و(تهذيب التهذيب) ٧؛ ٣٠٨ رقم ٥٢٢. راجع أيضاً البخاري ٣؛ ٢؛ ٢٦٧ رقم ٢٣٦٥؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ١؛ ١٧٩ رقم ٩٧٨.

(٩٢) (كشف) تمهيد ٢٣، ٢ - ٣، و٤٠، ٦؛ في ذلك أيضاً ٣-١-٢-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

النحوي. إلا أنه يبدو أن إسناد الثعلبي في الحالة الأخيرة غير كامل، ففي موضع آخر يتخطى والد علي الفرق التاريخي الشاسع.(٩٣) وهذه الملاحظة، مثلما رأينا، تلقي الضوء على «*كتاب النظائر*» الذي يذكره الثعلبي له.(٩٤) ومن الممكن أيضاً أن تكون هناك عناصر من تراث عكرمة قد تسللت إلى هذا الكتاب عن طريق «*كتاب الوجوه*» الذي ألفه أبوه. ولا نعرف شيئاً عن الكيفية التي وصل بها هذا العمل إلى *كتاب الوجوه* لمقاتل. - هناك اسم آخر في صدد التحدث عن مدينة مرو، إنه:

أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق بن عيسى الطالقاني البُناني

من *موالي* البُنان، تُوفي بمدينة مرو سنة ٢١٥هـ/ ٨٣٠م. له ذكر في كتاب «*تاريخ بغداد*» نظراً لأنه زار مدينة بغداد ذات مرة، إلا أن الموضع المذكور فيه اسمه لا يورد شيئاً جوهرياً عدا القول بأنه كان من المرجئة.(٩٥) - كذلك فإن:

بشر بن محمد السَخْتياني المرزوي

يبقى اسماً مجرداً، حيث لا يُعرف عن صاحبه إلا أنه تُوفي سنة ٢٢٤هـ/ ٨٣٩م.(٩٦) - على العكس من ذلك فإنه لدينا معلومات أفضل عن:

أبو عبد الرحمن علي بن الحسن بن شقيق العبدي الشقيقي(٩٧)

المتوفى بمدينة مرو في شعبان ٢١٥هـ/أكتوبر ٨٣٠م.(٩٨) وتتعلق مسألة توافر معلومات عن هذا الرجل بسبب أنه كان يحظى بثقة ابن المبارك وبسبب أنه نقل عنه

---

(٩٣) ابن تيمية (شرح حديث النزول) ٩٥، ١٣ - ١٥.

(٩٤) (كشف) ٥٤، ٢ - ٤.

(٩٥) (تاريخ بغداد) ٦، ٢٤ - ٢٥ رقم ٣٠٥٦، هناك ٢٥، ٣. أيضاً (تهذيب التهذيب) ١؛ ١٠٣ - ١٠٤ رقم ١٧٨، وليست هناك معلومات في ذلك عند البخاري ١؛ ١؛ ٢٧٣، رقم ٨٧٨.

(٩٦) وهو مرجئي طبقاً لما جاء في (تهذيب التهذيب) ١؛ ٤٥٧ رقم ٨٤١. راجع أيضاً البخاري، ١؛ ٢؛ ٨٤ رقم ١٧٧٢؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ٣٦٤ رقم ١٤٠٢. عن نسبه راجع السختياني ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩٧) هذه النسبة لا ترد إلا عند الفسوي (٣؛ ١٠٠، المقطع قبل قبل الأخير). عن الاسم بالكامل راجع (تاريخ بغداد) ١١؛ ٣٧٠ رقم ٦٢٢٢.

(٩٨) (تاريخ بغداد) ١١؛ ٣٧٢، ١٢ نقلاً عن الطبري؛ دون ذكر الشهر، انظر المرجع السابق ٣٧٢، ٩ - ١٠، والفسوي ١؛ ١٩٩، المقطع قبل قبل الأخير. هناك أيضاً القول بسنة ٢١٤هـ (*تاريخ بغداد* ١١؛ ٣٧١، السطر الأخير والسطر السابق له). هناك بيانات أخرى ترد في (تهذيب التهذيب) ٧؛ ٢٩٨ - ٢٩٩ رقم ٥١٠.

كل كتبه؛ حيث يروي أبو داود أنه سمعها عليه أربعة عشر مرة.(٩٩) ونجد أن الفسوي يعتمد عليه مباشرة أو عن طريق مصدر آخر،(١٠٠) وهو هذا ما يفعله الطبري.(١٠١) يُذكر أنه عندما قدم علي بن الحسن بن شقيق إلى بغداد كان قد سبقه إلى هناك تحذير كِتابي ينبه القوم إلى أنه من المرجئة، علماً أنه هو ذاته لم ينكر ذلك على الإطلاق، فقد كان يرى بأنه لا يقدر على سلب المسؤولية من أحد من الناس في مسألة أن يسمع عنه.(١٠٢) على الرغم من ذلك فلم يستطع الناس الاستغناء عن آرائه، ويبدو أنه انزوى بعيداً عن الأعين، ويُروى عن أبي حنيفة أنه عدل عن آرائه فيما بعد.(١٠٣) نقل علي بن الحسن بن شقيق عن مرجئين آخرين، فنقل عن إبراهيم بن طهمان وعن خارجة بن مصعب وعن أبي حمزة السُكَّري،(١٠٤) وقد أُوكلت له حقوق «*كتاب الصلاة*» الذي هو من تأليف أبي حمزة السُكَّري.(١٠٥) كان علي بن الحسن بن شقيق يجد في البداية متعة في مُناظرة اليهود والمسيحيين، ويُروى عنه في ذلك أنه قام أيضاً بنسخ العهدين القديم والجديد.(١٠٦) طعن ابن شقيق في السن وضعف حتى يُروى أنه لم يكن يقدر في اليوم الواحد إلا على إملاء حديثين أو ثلاثة على مسامع زائريه.(١٠٧) وكما يروي هو نفسه فإن مولده كان قبيل مقتل أبي مسلم الخُرساني،(١٠٨) وهذا يعني أنه بلغ من العمر أواخر العقد الثامن.

كل أسماء القضاة في مدينة مروحتى نهاية القرن الخامس الهجري كانوا من الأحناف.(١٠٩) وعلى الرغم من وجود نوح ابن أبي مريم فإن *تفسير* سليمان بن مقاتل

---

(٩٩) (تاريخ بغداد) ١١؛ ٣٧١، ١١ و٢٠ - ٢١؛ أيضاً ابن سعد (طبقات) ٧؛ ٢؛ ١٠٧، ٤.

(١٠٠) راجع (المعرفة والتاريخ)، فهرست .

(١٠١) ١؛ ١٩، ١٥ - ١٧ عن هذا الرجل الوسيط؛ ١؛ ١٧٦٥، ١٦ - ١٨ عن ابنه محمد.

(١٠٢) (تاريخ بغداد) ١١؛ ٣٧١، ١٠.

(١٠٣) المرجع السابق ٣٧١، ١٦ - ١٨؛ وهو مرجئي أيضاً طبقاً لما ذكره الكعبي (قبول) ٢١٦، - ٩.

(١٠٤) المرجع السابق ٣٧٠، ١٤ - ١٦؛ أيضاً الطبري ١؛ ٣١٠، السطر الأخير والسطران السابقان له. رجوعاً كذلك إلى أبي حمزة عن والده بطريقة غير مباشرة (المرجع السابق ١؛ ١١٥، ١ - ٣ و١٧٦٥، ١٦ - ١٧).

(١٠٥) عزمي Azmi (Studies) ١٥٤؛ في ذلك أيضاً في الصفحات السابقة [٣-١-٢-٢] من هذا الجزء من الكتاب.

(١٠٦) (تاريخ بغداد) ١١؛ ٣٧٢، ٦ - ٨؛ غير أن الغموض يكتنف هذه المقولة.

(١٠٧) المرجع السابق.

(١٠٨) الفسوي ١؛ ١٩٩، المقطع قبل قبل الأخير؛ (تاريخ بغداد) ١١؛ ٣٧٢، ١١ - ١٢.

(١٠٩) هالم Halm (Ausbreitung) ٨٣ و٨٨ - ٨٩.

يبدو أنه لم يجد له قبولاً لدى الأحناف، فيبدو أن هذا التفسير وجد صدى في الحلقات القائلة بالتشبيه، كتلك التي كانت موجودة في أوساط الكرامية. فمثلاً أبو القاسم الحبيبي التي تنتهي *الرواية* عنده، كان كرامياً، ويُذكر عنه أنه تحول إلى المذهب الشافعي بعد أن أقام في نيسابور.(١١٠) لذلك فإنه يحمل في كل المصادر الأخرى اسم «ابن حبيب النيسابوري»، وهو مؤلف كتاب «*عُقلاء المجانين*» (تُوفي ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م). ومن بين الأحناف في مدينة مرو ممن كان لهم نفوذ في المدينة كان «أحد الجهمية» اسمه بشر بن يحيى، وهو من تلاميذ بشر المريسي.(١١١)

٣-١-٢-٣ مدينة تِرمِذ

تقع مدينة تِرمِذ على معبر من معابر نهر أوكسوس [= جيحون]، وقد كانت المدينة في الماضي بمثابة المركز الطبيعي لشمال بختريا.(١) كانت توجد في نواحي المدينة العديد من المعالم البوذية.(٢) من المؤكد أن جهم بن صفوان لم يسكن المدينة لفترة قصيرة، فمن المعروف أن غالبية سكان المدينة كانت في نهاية القرن الرابع الهجري يتبعون تعاليمه؛ (٣) غير أننا ليست لدينا أخبار دقيقة عن هذه المسألة. على الرغم من ذلك فإنه من المعروف أن أحد الجهمية تمكن في النصف الأول من القرن الثالث الهجري من الوصول إلى منصب القضاء، نقصد به:

صالح بن محمد الترمذي

من الملاحظ أيضاً أن كتب التراجم الحنفية لم تذكر شيئاً عن هذا الرجل؛ إذ أنه كان

---

(١١٠) سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٧؛ في هذا الصدد ٣-١-٢-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١١) [أبو بكر] الخلال (المسند [من مسائل أحمد بن حنبل]) ٤٣٣، ١٣ - ١٤؛ (تاريخ بغداد) ٧؛ ٦٤، ١٤ - ١٥. عنه راجع ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ١٦٧ - ١٦٨ رقم ٣٧٥.

(١) ماسون Masson (بلد الألف مدينة Land der tausend Städte) ٧٩ - ٨٠. [*بختريا* الواقعة بين حدود أفغانستان وأوزبكستان المعاصرتين (مراجعة الترجمة)]

(٢) المرجع السابق ٩٠ - ٩١. أمثلة على ذلك الحفريات التي قام بها ستافسكي Stawiskij في كارا تيبي Kara Tepe في ضواحي ترمذ (راجع ستافسكي Stawiskij: Mittelasien - Kunst der Kuschan، لايبتسيج Leibzig ١٩٧٩، ١٤١ - ١٤٣؛ أيضاً ضمن Form Hecataeus to al-Huwarizmi ٩٥ - ٩٧)؛ في ذلك أيضاً فوسمان Fussmann ضمن JA ٢٧٥/١٩٨٧/ ٣٤٧ - ٣٤٩.

(٣) (أحسن التقاسيم) ٢٣٢، - ٦.

مرجئياً ولكن من النوع غير المألوف. وكما هو المعهود عند الجهمية، فقد كان صالح أيضاً يؤمن بخلق القرآن. أما ابن حِبّان الذي يُعرف عنه عدم تقبله حتى لأولئك الأحناف المعتدلين، فيشهر سهام الانتقاد تجاه صالح، فيقول عنه بأنه كان يقدم عريضة أمام المحاكم ضد أي إنسان يتبنى مفهوم آخر للإيمان؛ بل إنه أمر ذات مرة بربط الحبل حول رقبة أحد هؤلاء والتجوال به في شوارع المدينة. ويُذكر أن القاضي في ذلك الزمان كان عمره قد تجاوز السبعين. يسوق لنا ابن حِبّان في هذا السياق بعض الأبيات من قصيدة هجاء تقارن بين صالح هذا وبين صالح آخر يُدعى صالح بن عبد الله الترمذي (تُوفي ٢٣٩هـ/ ٨٥٣م).[٤] يُذكر ضمن أبيات الشعر هذه أن صالح تقلد منصبه مقابل دفعه لرشوة، علاوة على ذلك فإنه كان يبيع الخمور ويبيح شربها.[٥] غير أننا نرى بعض المبالغة في هذه الادعاءات، ذلك لأنه يبدو أن صالح كان يتبع مدارس الفقه الكوفية، تلك التي كانت تغض الطرف عن شرب أي شيء يمكن إطلاق لفظ «نَبِيذ» عليه، لذلك نلاحظ أن الصوفي المعروف الحكيم الترمذي قد استقى منه العديد من الأحاديث النبوية.[٦] كذلك فإن ابن حِبّان نفسه يرى بأن الأحاديث التي يرويها صالح لاقت ذيوعاً في أوساط *أهل الرأي*. لعب صالح في موطنه الثاني دوراً في عملية الحفاظ على المادة التفسيرية الموجودة في تفسير الكلبي، وهي المادة التي تُنسب إلى ابن عباس،[٧] فقد قام صالح بإضافة أربعة آلاف حديث لأصل *تفسير الكلبي*.[٨] ولوأننا اتفقنا مع ما ذكره الخطيب البغدادي[٩] في إمكانية القول بأن صالح هذا هو نفسه أبو محمد صالح بن محمد بن نصر الترمذي، فسيكون هو ذلك الرجل الذي خلف انطباعات حسنة عندما أقام بعض الوقت في العاصمة وهو في طريقه لأداء فريضة الحج.

---

(٤) (تاريخ بغداد) ١١؛ ٣١٦، ١٠ - ١١.

(٥) (مجروحين) ١؛ ٣٧٠، ٣ - ٥ > (الميزان) رقم ٣٨٢٥ و(لسان الميزان) ٣؛ ١٧٦ رقم ٧٠٨؛ في ذلك أيضاً كتابي (نصوص مهملة عن الكرامية Ungenützte Texte zur Karramiya) ٤٨. وقد أخطأ ابن حبان في النص عندما استبدل التسعين بدلاً من السبعين.

(٦) راجع رادكه B. Radtke (الحكيم الترمذي Al-Hakim at-Tirmidi) ٢٧ رقم ١٤٢.

(٧) راجع (نصوص مهملة Ungenützte Texte) ٤٦ - ٤٨؛ في ذلك أيضاً ما صدر حديثاً لجولدفيلد Goldfeld ضمن Der Islam ٥٨/ ١٩٨١/ ١٣٤.

(٨) حاجي خليفة (كشف الظنون) ٤٠١، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٩) (تاريخ بغداد) ٩؛ ٣٣٠ رقم ٤٨٦٦.

يريد ابن حبان القول بأنهما شخصين مختلفين (*الميزان* ٢؛ ٣٠٠، - ٤ - ٥). وهو ذاته ما يقول به ابن أبي حاتم (*الجرح والتعديل* ٢؛ ١؛ ٤١٢ رقم ١٨١٢). وحقيقةً فإن صالح المذكور عند الخطيب البغدادي يروي عن رجل يُدعى القاسم بن عباد الترمذي، الذي يظهر في المصادر الأخرى على اعتباره تلميذ من تلامذة ذلك الصالح الآخر (راجع «النصوص المهملة» Ungenützte Texte ٤٤؛ عنه راجع ما صدر حديثاً لجولدفيلد Goldfeld ضمن Der Islam ٥٨/ ١٩٨١/ ١٣٤). ولهذا السبب خاصةً فإننا لا نستبعد القول بأن كلا الصالحين شخص واحد، فلم يكن المرء في بغداد يكترث بالتبديل بين الأجيال. أما الافتراض بوجود رجل آخر يُدعى صالح بن محمد الترمذي فيقتضي أن هذا الرجل المفترض وجوده يكون قد عاش في فترة مبكرة بعض الشيء (راجع الإسناد عند فايدا Vajda ضمن RSO ٥٥/ ١٩٨١/ ٢١).

هناك الحديث عن أستاذ آخر من أساتذة الحكيم الترمذي يُعرف عنه أنه كان مرجئاً، ونقصد به:

أبو داود الجارود بن معاذ السُلَمي الترمذي

غير أنه يمكن القول بأننا لا نعلم شيئاً عن صاحب هذا الاسم إلا أنه تُوفي سنة ٢٤٤هـ/ ٨٥٨م.[١٠] أما المرجئ صاحب الاسم التالي والذي عاش في الزمن نفسه تقريباً وهو:

أبو عِمران موسى بن حِزام الترمذي

فيُذكر عنه أنه كان ينضم إلى *الأبدال*. ويبدو أيضاً أنه كان قريباً من الأوساط الصوفية، على الرغم من ذلك نجده متقناً لقراءات القرآن، فقد درس على يد يحيى بن آدم (تُوفي ٢٠٣ هـ/ ٨١٨م)، وبذلك يكون قد انضم إلى مدرسة الكسائي في الكوفة.[١١]

يتواجد الحكيم الترمذي خارج الإطار الزمني الذي وضعناه لهذا الكتاب. وعلى كلٍ يمكن القول بأن الأخبار الواردة عنه في منتهى التعقيد الذي يفوق إمكانية تناول هذا الشخص في بضع كلمات.[١٢] وقد أشرنا في موضع سابق إلى أن الحكيم

---

(١٠) (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٥٣ رقم ٨٠؛ رادكه Radtke ٢٢ رقم ٦٠.

(١١) ابن الجزري (طبقات) ٢؛ ٣١٨ رقم ٣٦٧٧؛ (تهذيب التهذيب) ١٠؛ ٣٤٠ - ٣٤١ رقم ٥٩٩.

(١٢) هناك مرجع حديث عنه لدى رادكه Radtke ضمن ZDMG ١٣٦/ ١٩٨٦/ ٥٥٢ - ٥٥٣.

الترمذي قد قام بتفسير خاص للتعبير القرآني «*خَاتَم النَبيين*» في سبيل تدعيم نظريته في «خاتم الأولياء».[١٣] ومن المهم في سياقنا هنا أن نذكر أن الحكيم الترمذي ساق الأدلة على السبب الذي يجعل المرء قادراً على رؤية الله في المنام.[١٤] أما هو عندما وقع له في منامه لقاء مع سيد السماء، فإنه لم ير إلا خيمة فارغة تسدلها الستائر.[١٥]

يقع وادي جغانرود في الشمال الشرقي من مدينة ترمذ، وهو الوادي الذي لم يسقط في أيدي العرب إلا مع نهاية القرن الأول الهجري، وهو الوادي الذي لم يُتمكن من أسلمته إلا على نحو تدريجي.[١٦] كان هذا الوادي موطن صاحب الاسم التالي:

أبو سعد[١٧] محمد بن أبي زكرياء مُيَسَر الجُعفي الصغاني

الذي يعرف له نشاطه إبان النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. حضارياً تُعتبر هذه المنطقة بمثابة معقل من معاقل مدينة بلخ.[١٨] على الرغم من ذلك فقد كانت تربط ابن أبي زكريا علاقات بمدينة مرو، ذلك لأنه في موضع آخر يصبح نسبه «السيناني» نسبةً إلى «سينان» إحدى القرى الواقعة قريباً من هذه المدينة.[١٩] يُذكر عن ابن أبي زكرياء أنه كان كثير الترحال، وقد درس في الكوفة على يد مِسعر بن كدام وعلى يد أبي حنيفة، أما في خراسان فقد درس على كثيرين، منهم إبراهيم بن طهمان.[٢٠] كانت تربطه أيضاً علاقة بعبد العزيز بن أبي رَواد، وربما أن هذه العلاقة قامت في نيسابور

(١٣) راجع ٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٤) رادكه Radtke (الحكيم الترمذي Al-Hakim at-Tirmidi) ٦٧.

(١٥) بدو شأن [أي: ظهور أمر] أبي عبد الله [الترمذي] ١٧، ١ - ٣.

(١٦) في ذلك بوسورث Bosworth ضمن Iran ١٩/١٩٨١/١ - ٣.

(١٧) وقد تفرد ابن سعد (طبقات) ٧؛ ٢؛ ١٠٨، ١٨ في القول بأن كنيته هي «*أبو سعيد*». راجع خليفة (طبقات) ٨٣٧ رقم ٣١٤٢.

(١٨) راجع الموسوعة الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢، ١- ٢، تحت Caghaniyan؛ أيضاً ١؛ ٤٥٥ تحت Amu Darya. أما الذهبي (الميزان) رقم ٨٢٤١ فيرد نسبه بالبلخي بجانب نسبه الصغاني.

(١٩) (تاريخ بغداد) ٣؛ ٢٨٢، ١٣؛ في ذلك أيضاً ياقوت (معجم البلدان) تحت «*سينان*». كذلك فإن كلمة «صغاني» يمكن أن تكون مشتقة من قرية عند مرو(ياقوت تحت «صغان»)؛ بذلك تتم تغطية العلاقة بسغانيان الواردة في كتاب (فضائلي بلخ) ١٢٠، ٦.

(٢٠) (تاريخ بغداد) ٣؛ ٢٨١، ٩ - ١١، علاوة على أسماء كثيرة أخرى؛ راجع أيضاً (الميزان) الموضع السابق.

وليس في مَكَّة.[٢١] لم يكن ابن أبي زكرياء محبوباً كثيراً، ذلك لأن الناس لم يكونوا يروا فيه مجرد مرجئ فحسب؛[٢٢] بل جهمي أيضاً،[٢٣] وربما أن هذا يرجع إلى أقواله في صورة الله. على الرغم من ذلك يُروى أنه فسر لفظ «*صَمَد*» الواردة في سورة الإخلاص بمعنى«السرمدي»، وبذلك يكون قد انحرف عن التأويلات المشبهة.[٢٤]

٣-١-٢-٤ مدينة سَمَرْقَند

يكتنف الغموض بدايات الغزو الإسلامي لمدينة سمرقند، تلكم المدينة التي كانت تُعد بمثابة أهم مركز في منطقة سوقديانا القدية، التي نلاحظ أن تاريخها قد ذهب بعضه أدراج الريح، في حين أن البعض الآخر لم تمتد إليه أيدي المحققين بعد.[١] يُذكر أن سكان سوقديانا الأصليين قاموا بتمرّد بعد وقوع الغزو الإسلامي لها سنة ٩٣هـ/ ٧١٢م، تبع ذلك قيام الغزاة بهدم أسوارها وتحويل أهم المعابد السوقديانية إلى مسجد. لقد سقط المركز القديم الذي كان يحمل اسم [أهم الشخصيات الشاهنامة] «أفراسياب»؛ وكما هي عادة المسلمين فقد أقاموا خارج المدينة.[٢] على الرغم من ذلك فما تزال هناك بعض قصور الأمراء التي لم تُمس بسوء مثل قصر [مدينة] بَنجِكنت ذي النقوش الرائعة، وهذا القصر يقع على بعد ٦٠ كم شرق المدينة [في ولاية سغد في طاجيكستان].[٣] من مكونات الماضي التي أتى عليها المسلمون في

---

(٢١) المرجع السابق ٢٨٢، ٤، حيث يُنعت مباشرة بأنه *صاحب* ابن أبي رَواد. عن ابن أبي رواد راجع ٤-١-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٢) يروي ابن حنبل عنه (المرجع السابق ٢٨٢، ١٢ - ١٤). انظر أيضاً المرجع السابق ٢٨٢، ٢٠ - ٢١، والكعبي (قبول) ٢١٧، ١.

(٢٣) المرجع السابق ٢٨٢، ٥ و١٠؛ العقيلي (ضعفاء) ٤؛ ١٤٠، المقطع قبل الأخير.

(٢٤) (تاريخ بغداد) ٣؛ ٢٨١، ١٥ - ١٧؛ مختصر عند العقيلي ٤؛ ١٤١، ٣ - ٥ > (الميزان) الموضع السابق.

(١) في ذلك راجع فاينبرجر Weinberger ضمن Arabica ٣٣/١٩٨٦/٣٦٩ - ٣٧١؛ أيضاً روزنتال Rosenthal (Historiography) ٤٧٠ و٤٥٨. [منطقة *سوقديانا* هي مركز الحضارة القديمة لأحد الشعوب الإيرانية. وهي مُسجَّلة بوصفها ثاني أفضل الأراضي والبلدان التي خلقها الإله *أهورامزدا* كما ورد في الأساطير. فيها عدة عواصم؛ نذكر منها سمرقند وبخارى. (مراجعة الترجمة)]

(٢) راجع الموسوعة الإيرانية ١؛ ٥٧٦ وما بعدها تحت Afrasiab.

(٣) يُؤرخ لهذه المنشأة بسنة ٧٠٠؛ راجع أزارباي G. Azarpay ضمن الموسوعة الإيرانية ٢؛ ٥٩٩ - ٦٠٠.

مدينة سمرقند كانت إحدى جماعات المانوية ذات العدد الكبير من المعتنقين، وهي الجماعة التي كانت قد استوطنت المدينة لتكون في مأمن بعيداً عن مقر الحكم الساساني.[٤] كان أتباع هذه الجماعة يفرقون أنفسهم عن المسلمين بأن يحملوا اسم «الصابئين»؛[٥] وها هو المؤلف المجهول لكتاب «*حدود العالم [من المشرق إلى المغرب]*» المؤرخ بسنة ٣٧٢هـ/ ٩٨٢ أو٩٨٣م يذكر وجود إحدى الخوانق [= جمع اللفظة الفارسية «الخانقاه» التي تعني البيت الديني] التي كانت يجتمعون بها.[٦] وكما رأينا فيُروى عن مقاتل بن حيان أنه زعم بأنه نُصب *قاضياً* على سمرقند، ويبدو أن هذا قد حصل في القرن الأول الهجري.[٧] كذلك فإن تلميذه عمر بن صبح[٨] يُنسب في أحد المصادر إلى مدينة سمرقند.[٩] وصاحب الاسم التالي ينتمي إلى جيل لاحق، ويُروى عنه أن نقل عن مقاتل بن حيان دون أن يعرفه، إنه:

أبو مُقاتل حَفص بن سَلم[١٠] الفزاري السمرقندي

يُعتبر هذا الرجل من سكان المدينة الأصليين، الذي من خلاله استطاع فكر أبي حنيفة أن يجد طريقه إلى سمرقند. ويُذكر عنه أنه أدار نقاشات مع أبي حنيفة في الأسس العقائدية التي يقوم عليها الفكر الإرجائي، وقد حُفظت لنا هذه النقاشات ضمن كتاب يحمل عنوان «*كتاب العَالِم والمُتعلِّم*».[١١]تغلب السمة الأدبية على هذه المناقشات.

---

(٤) راجع ٢-١-٥-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب؛ في ذلك أيضاً ليو Lieu (المانوية Manicheism) ١٨٦ - ١٨٨.

(٥) البيروني (آثار) ٢٠٩، ٢/ترجمة ١٩١. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو هل أن هذا هو نوع من التمويه كما كان الحال في مدينة حران أم أن هذا بمثابة محاولة لتغلغل؟

(٦) ترجمة مينورسكي Minorsky ١١١٣؛ راجع أيضاً ماير Meier (أبو سعيد Abu Sa'id) ٣١٢. في ذلك بوجه عام راجع أوتاس Utas ضمن العدد التذكاري Boyce ٦٥٥ - ٦٥٧. [صدر تحقيق كتاب «حدود العالم من المشرق إلى المغرب» وترجمته من الفارسية لدى الدار الثقافية للنشر، القاهرة ١٤٣١ هـ/الاضافة ٢٠١٠ م. (مراجعة الترجمة)]

(٧) راجع ٣-١-٢-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨) راجع ٣-١-٢-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ١؛ ١١٦ - ١١٧ رقم ٦٢٩.

(١٠) «سَلم» ليست كتابة خاطئة للعلم «سالِم» (على عكس ما يرد عند خليفة النيسابوري، *تلخيص تاريخ نيسابور* ١٥، المقطع قبل قبل الأخير والسيوطي، *لآلئ* ١؛ ٩٩، ٨). يجب التفرقة بينه وبين حفص بن سالم داعية واصل بن عطاء (راجع ٢-٢-٦-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(١١) في ذلك راجع شاخت Schacht ضمن Oriens ١٧/ ١٩٦٤/ ٩٧ - ٩٩؛ أيضاً السيد R. As-Saiyid ضمن *الفكر التربوي الإسلامي* ٩ - ١١.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو هل أن حفص بن سلم تقابل بالفعل مع أبي حنيفة ؟ إن افتراض هذا يتعارض مع التاريخ الموضوع لوفاته، إذ انه مات سنة ٢٠٨هـ/ ٨٢٣م.(١٢) على الرغم من ذلك فيُدعى أنه درس أيضاً على يد عبد الله بن عون (تُوفي ١٥١هـ/ ٧٦٨م)؛(١٣) بل أكثر من ذلك، حيث يُدعى أنه روى عن عمرو بن عبيد (تُوفي ١٤٤هـ/ ٧٦١م) وعن قدريين آخرين من أمثال سعيد بن أبي عَروبة.(١٤) ونحن هنا لسنا بحاجة إلى افتراض أن هذا تم من خلال علاقة مباشرة بهؤلاء،(١٥) ومن ثم يبدو أنه كان كثير الترحال إبان فترة شبابه. يُذكر أن أمه تُوفيت في مكة أثناء إقامته بها،(١٦) حيث كان هناك يسمع الحديث عن عبد العزيز بن أبي راواد.(١٧) كذلك يُذكر عنه إقامته في مدينة نيسابور.(١٨) ولوأننا أولينا مصداقية لما ذكره السيوطي، فيكون حفص بن سلم قد تولى *منصب القضاء*،(١٩) وعلى كل فيُذكر له إصداره للفتاوى، وربما أن كان يتبع في ذلك مذهب أبي حنيفة.(٢٠) ويُذكر عنه أيضاً أنه كان يسلك مسلك *التقشُّف*.(٢١)

---

(١٢) تهدف معلومة أنه طعن في السن إلى القول بأنه عاصر أبي حنيفة. وترجع سنة الوفاة المذكورة إلى ما ورد عند الترمذي. راجع ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٢٥٦، ٩ - ١١؛ ابن رجب (شرح علل الترمذي) ١١٧، ١٠ - ١٢؛ و(الميزان) رقم ٢١٢٠؛ (لسان الميزان) ٢؛ ٣٢٢ - ٣٢٤ رقم ٣٢٢؛ (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٣٩٧ - ٣٩٩ رقم ٦٩٥؛ باختصار تام عند ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ٢؛ ١٧٤ رقم ٧٤٨.

(١٣) (تهذيب التهذيب) الموضع السابق.

(١٤) الكردري (مناقب أبي حنيفة) ٢؛ ٢٤٠، السطر الأخير والسطر السابق له؛ أيضاً ابن رجب، ١١٩، ٦ - ٨.

(١٥) مما يدعو للريبة هو ذلك القول الذي يذكر أنه روى عن أيوب السختياني (تُوفي ١٣١هـ/ ٧٤٩م)، الذي لا يُفترض أن تعرَّف عليه البتة (ابن رجب، شرح ١١٧، ١٢). كذلك فإن مقاتل بن حيان تُوفي سنة ١٣٥هـ (راجع ٣-١-٢-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٦) ابن حبان ١؛ ٢٥٧، ١ - ٣.

(١٧) (لسان الميزان) ٢؛ ٣٢٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٣٩٧، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(١٨) (تلخيص تاريخ نيسابور) الموضع السابق.

(١٩) (لآلئ) ١؛ ٩٩، ٨، في سياق ذكر حديث نبوي عن صراخ الأطفال الصغار ومعناه العميق.

(٢٠) ابن رجب ١١٧، - ٦.

(٢١) ولا نظن بمصداقية القول بأن ابن طهمان، أوكما ورد في مصدر آخر، ابن المبارك قد أثنى على تقواه (راجع ابن رجب ١١٧، المقطع قبل قبل الأخير، وابن حبان ١؛ ٢٥٦، ١١ - ١٢). ذلك لأن ابن المبارك قد تُوفي قبله بسبع وعشرين سنة، وابن طهمان بخمس وأربعين سنة.

ملامح التقشُّف هذه تتجلى في كل سطر من أسطر «*كتاب العَالِم والمُتعلِّم*». وعلى الرغم من أن الكتاب مليء بالتفكر في معنى الإيمان(٢٢)، وهي السمة المعروفة في كل الكتابات الإرجائية، إلا أن هناك أيضاً مناقشة بعض المصطلحات الأخرى مثل التقوى والأمل على اعتبارهما مفاهيم أساسية من أجل البر والتصوف، حيث يبحث في علاقتهما بالله والإنسان.(٢٣) أما رفض الكتاب للعبارة التي تقول بأن العاصي يتبع الشيطان،(٢٤) فإنه يتوجه ضد كلام البكرية الذي كان هو أيضاً يخاطب الزهاد.(٢٥) وعلى العكس من كتاب «*الفِقه الأبسط*» فإن الرسالة هنا ليست لها أدنى علاقة بالحديث النبوي، فليس هناك استعانة بالأحاديث كدليل على صحة شيء ما، بل إن هناك بعض الأحاديث التي يُقال عنها بأنها نُسخت.(٢٦) يُمكن اعتبار أسلوب الكتاب على أنه أسلوب بدائي خالص، فالنص يسعى من خلال عمل تشبيهات مبتذلة ومن خلال وضع ملاحظات نفسية مبسطة إلى طرح الموقف الكلامي على نحو مفهوم.(٢٧) يوقظ النص في كثير من مواضعه الانطباع بالعتاقة أكثر من هذا الانطباع الذي يبديه نص كتاب «*الفِقه الأبسط*». ولا نلمس أية فكرة اعتزالية في الكتاب. على العكس من ذلك نلمس العداء نفسه الذي كان يكنه ثابت بن قطنة تجاه الإباضية، فنجد تأويلاً مختلفاً تماماً لذلك المصطلح المميز للإباضية، ونقصد به مصطلح «*كُفر النِعمة*»،(٢٨) فالولاء والبراءة، تلكما المصطلحين المتعلقين دائماً بالخوارج، يمكن أن ينسحبا على أي شخص.(٢٩) أما نسب هذا الكتاب لأبي مُقَاتل حَفص بن سَلم فلا يعتريه أي عارض.

ما يُلفت النظر هنا هو ذلك التوصيف العجيب لصورة الله الزرادشتية التي تُتصور في الثلاثية المتكونة من الأب والإبن والصَاحِبة (شاخت Schacht ١١٥، رقم ٤١). - وما يحدث من لعب أبي مطيع البلخي في بعض المخطوطات بدلاً من

---

(٢٢) راجع في هذا الصدد ٢-١-١-٧-٣-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٣) ص ١١٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ في ذلك أيضاً شاخت Schacht ضمن Oriens ١٧/ ١٩٦٤/١١٣ - ١١٤ رقم ٣٧ - ٣٨.

(٢٤) ١١٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له = شاخت Schacht ١١٣ رقم ٣٥.

(٢٥) راجع ٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٦) ٤٤، ١ - ٣؛ في ذلك أيضاً شاخت Schacht ١٠٥ - ١٠٦ و١٠١.

(٢٧) شاخت Schacht ١٠١.

(٢٨) ١٣١، ٧ - ٩ = شاخت Schacht ١١٥ - ١١٦ رقم ٤٥.

(٢٩) ١٣٠، ١ - ٣ = شاخت ١١٥ رقم ٤٤.

أبي مقاتل دور الشخص الذي يحاور أبي حنيفة ما هو إلا من قبيل الخلط الذي وقع لاحقاً (قارن طبعة حلب، ص ٢٩، هامش ٣) . في نسخة الناشر بريل Brill ١١٤٤ رقم١، حيث يقع الخلط نفسه ، يُذكر أن الذي قام بتحرير المخطوطة شخص يُدعى مَجدد الدين بن أبي جرادة (ربما يكون الشخص الحلبي المعروف الذي كانت تسكن أسرته حلب ؟ راجع موسوعة إيران GIE = ١ ؛ ٥٤٤ - ٥٤٦). على العكس من ذلك فإن كتاب «*الفقه الأبسط*» في مخطوطة المدينة (المنورة) التي قام بها نُصير بن يحيى (راجع ٣-١-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب) يُنسب إلى أبي حنيفة عن طريق أبي مقاتل بدلاً من القول إنها جاءت عن طريق أبي مطيع، وإن كان نقله هذه المرة يقع عن طريق وسيطين (راجع الكوثري، تنبيه ١٠٩، ١٠ - ١٢).

حان الآن الوقت للتنويه إلى صاحب الاسم التالي الذي لا نعرف عن شخصه أية معلومات، إنه:

أبو الصَبَّاح بن مَعمر السمرقندي

يبدو أن صاحب هذا الاسم لم يكن من الأحناف، على أدنى تقدير يمكن القول بأن مصادر تراجم الأحناف لم تعده ضمنهم. كذلك فمن غير المؤكد نسبه إلى مدينة سمرقند، فاعتمادنا الوحيد في افتراض ذلك يستند إلى النسب اللصيق باسمه. أما ابن حزم ينسبه مع أبي حاضر إلى مدينة نصيبين؛ غير أننا نرى في ذلك نوعاً من التخبط، فابن حزم يفعل ذلك في ملحق يذكر فيه بعض الكلاميين ممن لا يمكن إدراجهم ضمن فرقة معينة.[٣٠] أما الشيء الذي كان يربط الاثنين معاً، فهو اعتقادهما في خلود المخلوقات؛ غير أنه من المعلوم أن أبا الصباح كان يتصور هذا الخلود على نحو خاص، حيث يرى أن الله تنبأ بالخلق منذ الأزل على نحو ما يتنبأ المرء من خلال رؤية منامية.[٣١] هذا يعني أن المخلوقات لم تكن في ذلك الحين قد بلغت حيز الواقع الملموس، فلم يكن في مقدور الله آنذاك إلا كلمة الخلق، التي هي عبارة عن الأمر الإلهي. تُعتبر هذه الفرضية بمثابة مسودة معارضة للفكرة الجهمية التي تقول بأن الله كان وحيداً في الأزل، فبناءً على فكر أبي الصباح فإن الله لم يكن أبداً *فارغاً* من الآخر.[٣٢] كذلك فإن «العدو والولي» كانا ملازمين له منذ البداية، وقد يعني هذا ما

---

(٣٠) (فِصَل) ٤؛ ٢٢٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ في ذلك أيضاً ٢-٤-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) نص ١٤؛ ٣٠ b و٢١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣٢) نص ٣٠ c في الجزء السادس من هذا الكتاب.

قصده أيضاً أبو حاضر الذي كان يقول بأن الله قدر الخير والشر منذ الأزل. يتضح من ذلك أن أبا الصباح كان من المرجئة؛[٣٣] غير أن التصريح بذلك لا يرد إلا في التعليق على آرائه في إبليس، فيرى أبو الصباح أن إبليس لم يكن في الأصل مخلوقاً نورانياً حدد مصيره بنفسه؛ بل إنه منذ البداية كان شيطاناً.[٣٤]

على العكس مما هو في حالة أبي الحاضر، فيورد لنا أبو الصباح بعض الخواص الفقهية وإحدى النظريات السياسية. فيرى أبو الصباح بعدم حل الزواج من *الكتابيات* وبعدم حل أكل اللحم الذي يذبحنه.[٣٥] يوحي الربط بين هاتين المسألتين أن هناك اعتماد في ذلك على ما ورد في الآية ٥ من سورة المائدة، فهذه الآية كان مختلفاً على فهمها منذ البداية؛ لا سيما فيما يتعلق بالجزء الذي يتحدث عن طعام أهل الكتاب الذي يحل للمسلمين أكله. فطبقاً للآية ١٢١ [الصواب: ١١٩] من سورة الأنعام ينبغي على أية حال ذكر البسملة عند الذبح. أما أبو الصباح فاعتبر أن الآية ٥ من سورة المائدة آية منسوخة،[٣٦] وكان نتيجة منطقية لذلك أن قال بعدم حل الزواج من الكتابيات، ويبدو أن أبا الصباح كان شبيهاً بمقاتل بن سليمان في التركيز على القول بالاصطفاء من خلال الإيمان. لذلك فاكتساب السلطة ذاته هو أيضاً نتيجة جُليَّة لاصطفاء الله، وعليه فلا يجوز الخروج على من وهبه الله السلطان.[٣٧] غير أنه لم يُصرح بالقول في هذه الاستنتاج أن السلطان ينبغي أن يكون واحداً، فمن المعروف أن علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان أو الحسن بن علي ومعاوية بن أبي سفيان تقلدا السلطة في آن واحد.[٣٨] على الرغم من ذلك يُقال بأن عثمان بن عفان قُتل ظلماً، وأنه لم يكن خليقاً بعلي بن أبي طالب أن ينازع معاوية على السلطة. ولو

---

(٣٣) بهذا قال المقدسي في تقديمه لنص ٣١ في المرجع السابق (حيث خطأ تحوُّل اسم *الصباح* إلى *الصباح بن السمرقندي*)، الخوارزمي (مفاتيح ٢٠، ٤ - ٥) والحكيم الجشمي في نص ٣٠ a في المرجع السابق ،مع ملاحظة أن هذه الفكرة كانت موجودة عند الخوارج في شرق إيران منذ فترة مبكرة (راجع ٣-١-٣-١ و ٣-١-٤-١في هذا الجزء من الكتاب).

(٣٤) نص ٣٠ c في المرجع السابق.

(٣٥) المرجع السابق d.

(٣٦) عن هذه المسألة راجع الجبري ، *النَسخ في الشريعة الإسلامية* ١٩١ - ١٩٢. هذا الحل هو بمثابة الحل المعتاد الذي قال به كثيرون، راجع الطبري (تفسير) ٩؛ ٣؛ ٥٧٢، - ٥ - ٧؛ الطوسي (تبيان) ٢؛ ١٦٢، ١١ - ١٣؛ زيد بن علي (مسند) ١٤١، ١٠ - ١٢/٩٩، - ٤ - ٦.

(٣٧) نص ٣٠ h في الجزء السادس ن هذا الكتاب.

(٣٨) نص ٣٢ في المرجع السابق. عن الأصَم راجع أيضاً ٢-٢-٨-٤-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب .

أن عمار بن ياسر حليف علي ابن أبي طالب سقط في موقعة صفين، ما كان ليتسنى للمرء، على نحو ما يفعل الشيعة، أن يصف ذلك بأنه بَغي،[٣٩] على ذلك يرى أبو الصباح أن معاوية كان يمارس حقه المشروع في الدفاع عن نفسه. على العكس من ذلك فإن أبا الصباح يلوم أبا بكر (الصِدِّيق) وكل من وافقه في الرأي بقصر عقوبة أهل الردة على سبيهم، فكان ينبغي عليه أن يقتلهم، فالردة مثلها مثل القتل والزنى ليس لها عقوبة إلا الموت، ونلاحظ هنا أن هذه الأشياء الثلاثة هي الوحيدة التي تقتضي القتل طبقاً لما ورد في حديث نبوي مشهور.

> نص ٣٠ e-f مع التعليق عليه، في الجزء السادس من هذا الكتاب. مع ملاحظة أن هذا التفسير والتفسير السابق ذو طبيعة فرضية، وهو التفسير الذي لا يتفق معه ابن حزم؛ فهو يرى أنه ما كان لأبي بكر أن يقاتل *أهل الردَّة* (سبي *[أسر]* بدلاً من *قتل*)، وأن الصحابة الذين لم ينضموا إلى أبي بكر في هذه المسألة كانوا على حق. يُعتبر هذا الرأي الأخير من خاصيات ابن حزم، الذي يبدو أنه استخدم المصدر نفسه الذي اعتمد عليه الحكيم الجشمي الذي أفاض في مناقشة هذه المسألة. كذلك يبدو أن *القِتال* كان أمراً ثانوياً.

تخبرنا عبارة هامة في كتاب «*تبصرة الأدلة*» لأبي معين النسفي[٤٠] عن الكلامية الحنفية في مدينة سمرقند. غير أن هذه العبارة تدرج صاحب الاسم التالي في منتصف القرن الثالث الهجري:

أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني

وهو أحد تلاميذ تلامذة الشيباني صاحب «*كتاب التوبة*».[٤١] كانَ الفكر الإرجائي قد طال منطقة جوزجان الواقعة بين مُرغاب ونهر أوكسوس [جيحون][٤٢] والتي يعبرها المرء من الطريق المؤدي إلى سمرقند،[٤٣] والتي كانت أيضاً موطن موسى بن سليمان

---

(٣٩) نص ٣٠ f-g في المرجع السابق.

(٤٠) قام بتحقيقه تحقيقاً نقدياً محمد بن تافيت الطنجي ضمن Ilah. Fak. Dergisi ٤/ ١٩٥٥، عدد ١/ ٣ - ٥.

(٤١) المرجع السابق ٣، ٣ - ٥؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ٦٠ رقم ٧٧، و٢؛ ٢٤٦ رقم ٤٥.

(٤٢) في ذلك دائرة المعارف الإسلامية Encylopaedia of Islam, New Edition ٢، ٦٠٨ - ٦٠٩ تحت Djuydjan.

(٤٣) الخلال (مسند) ٣٠٢، - ٨ - ١٠.

أستاذ أحمد بن إسحاق.[٤٤] وقد أصبح تلميذه أبو نصر أحمد بن العباس العياضي، وهو من نسل الصحابي سعد بن عبادة الأنصاري، قاضياً على سمرقند، وقد قام الأتراك بإعدامه عندما شارك تحت مظلة الساماني نصر بن أحمد (حكم من ٢٦١هـ/ ٨٧٤م إلى ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) في حملة تم أسره فيها. يُروى عنه تفنيده لعقيدة الأسماء والصفات عند المعتزلة والنجارية.[٤٥] في الوقت ذاته كان محمد بن اليمان السمرقندي (تُوفي ٢٦٨هـ/ ٨٨١م) يناضل ضد طائفة الكرامية التي كانت قد أُسست لتوها، وهو ذات الشخص الذي تُنسب له بعض الكتب الكلامية الأخرى.[٤٦] وكان لنصر بن أحمد ، وهو ابن أبي نصر العياضي ، والذي كان بمثابة فقيه بارع،[٤٧] كان له تلميذ اسمه أبو سلمة محمد بن محمد السمرقندي البخاري الذي تبقى له عمله الذي يحمل عنوان «*كتاب جُمل أصول الدين*».[٤٨] وهو من معاصري الماتُريدي (تُوفي ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م ؟) الذي أسس آراءه انطلاقاً من هذا التطور، ويُذكر عنه أنه درس على يد أبي نصر العياضي.[٤٩]

بذلك نكون قد تخطينا حدود الزمن الذي كرسنا الكتاب لعرضه، على الرغم من ذلك يجدر بنا ذِكر اثنين من كُتَّاب القرن الرابع الهجري، ذلك لأنهما يريانا أنه في عصر الماتريدي وبعده لم يكن الفكر الإرجائي بأسلوبه القديم قد انزوى في سمرقند،

---

(٤٤) عنه راجع ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١٨٦ - ١٨٧ رقم ٥٨٠.

(٤٥) أبو مُعين ٤، ٥ - ٧؛ ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٧٠ - ٧١ رقم ١١٧. مع ملاحظة سقوط بعض الكلمات في الجزء الفاصل بين ٤، ١٠ و٥، ١، وهو الأمر الذي يتجلى من فقدان الصلة بحيث يصبح للجملة المعنى المضاد للمراد منها.

(٤٦) المرجع السابق ٧، ٤ - ٦؛ كان أحد هذه الكتب سبباً في توجيه النقد له من قِبَل الطبيب الرازي (راجع ج-٤-٢-٤-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب طبقاً للفهرست ٣٨٥، - ٧، حيث ينبغي تصويب الاسم فيه طبقاً لما ورد في تحقيق فلويجل Flügel ٣٠١، ٨؛ راجع تعليق فلويجل ١٤٦). وقد أثبتُ أن عمله «*كتاب مَعَالِم الدين*» الموجود في مشهد (سزكين Sezgin، تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ١/ ٦٠٠) ينتمي أكثر لمجال الفقه. عنه راجع الموسوعة الإيرانية ١؛ ٢٦٤ تحت Abu Bakr as-Samaraqandi.

(٤٧) عنه راجع ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ٢؛ ١٩٢ - ١٩٣ رقم ٥٩٩.

(٤٨) في ذلك راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* ***Geschichte des arabischen Schriftentums*** ١/ ٦٠٧، غير أن سزكين يضع تاريخاً متأخراً له، كذلك فإن علاقة التلمذة هذه تؤكد عليها مخطوطة Sehit Ali ١٦٤٨، تابع ١٦ b.

(٤٩) راجع مادلونج Madelung ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encylopaedia of Islam, New Edition ٤؛ ٨٤٦ تحت Al-Maturidi، وعن تطور مدرسته راجع The Spread of Maturidism and the Turks ضمن Actas Coimbra ١٠٩ - ١١١.

ذلك الفكر الذي كان قريباً من قلوب العامة هناك. وأول هذين الكاتبين هو:

الحكيم السمرقندي

المتوفى سنة ٣٤٢هـ/ ٩٥٣م، والذي يُذكر عنه دراسته على يد أبي نصر العياضي وأنه في سنين شبابه قام بإيعاز من إسماعيل بن أحمد السماني (من ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م إلى ٢٩٥هـ/ ٩٠٧م) بتأليف كتاب «*السواد الأعظم*». وهذا العمل الذي هو عبارة عن كتاب قواعد المذهب الحنفي المكتوب بأسلوب عامي له نسخة أصلية باللغة العربية وأخرى مترجمة إلى اللغة الفارسية تم إعدادها في زمن نوح بن منصور (من ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م إلى ٣٨٧هـ/ ٩٧٧م)، [٥٠] غير أن الطبعات المحفوظة حالياً قد تم تنقيحها والإضافة إليها في الأزمنة اللاحقة. يعج الكتاب بالهجوم المتكرر على الجهمية، هذا على عكس ما هو حاصل عند الماتريدي الذي لم يعرهم انتباهاً. علاوة على ذلك فيتخذ الكتاب من الكرامية عدواً على اعتبارهم من الأعداء المحدثين في هذا الزمان، فنجد أن الحكيم السمرقندي على الرغم من قربه للفكر الصوفي يرميهم برفضهم الصارم للتجارة والاشتغال بالأعمال. [٥١] وقد حاول الكتاب فيما بعد جعل الحكيم تلميذاً للماتريدي؛ وعلى العكس من ذلك فليست هناك أمور كثيرة تربط بين الاثنين.

كان الحكيم السمرقندي مرجئاً، فنجده في كتابه «*رسالة في الإيمان جزء من العمل أم لا ؟ ومُركَّب أم لا ؟*» يؤكد على عكس المعتزلة والخوارج على أن الإيمان لا علاقة له بالأفعال، وعليه فالإيمان لا ينقص ولا يزيد. [٥٢] ونلاحظ هنا أن هذا القول يدعمه

---

(٥٠) عن النسخة العربية راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentum) ١/ ٦٠٦. وقد قام عبد الحي حبيبي بتحقيق الترجمة الفارسية (طهران ١٣٤٨هـ/ ١٩٦٩م)؛ كذلك فإن النص ورد ضمن مجلة Dan. Adab. Tahran ٦/ ١٣٣٨ (١٩٥٩)/ ٥٧ - ٥٩ وYagma ١٦/ ١٣٤٢/ ١٩٣ - ١٩٥. في ذلك راجع تريتون Tritton ضمن JRAS ١٩٦٦، ٩٦ - ٩ (هنا خطأ في التعريف بالمؤلف) راجع أيضاً أطروحة الدكتوراه التي أعدها الفاروق عمر عبد الله العمر *The Doctrines of the Maturidite School with special reference to as-Sawad al-a'zam* (Edinbourgh ١٩٧٤)، حيث هنا كمعالجة مستوفية للنص في ٥٦ - ٥٨ ، وكذلك ترجمة له بالإنجليزية.

(٥١) راجع في ذلك مادلونج Madelung ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ٣٥٨ - ٣٥٩ والذي يسوق معلومات أخرى في هذا السياق. وعن لقب الحكيم راجع رادكه Radtke ضمن AS ٤٢/ ١٩٨٨/ ١٥٦ - ١٥٨. مع ملاحظة أن لفظ «حكيم» لا يعني «صوفي» وإنما يعبر عن الانتماء إلى إحدى الطبقات العليا.

(٥٢) راجع مادلونج Madelung ضمن الموسوعة الإيرانية ٣٥٩ a.

موقف أبي حنيفة.(٥٣) لم يكن الحكيم السمرقندي أبداً من *المتكلِّمين*، فجدير بالذكر هنا أن *أصحاب الحديث* كان لهم بعض النفوذ في مدينة سمرقند، فها هو الدارِمي (عاش من ١٨١هـ/ ٧٩٧م إلى ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)، وهو صاحب كتاب *السُنَن*، يتولى *القضاء* لفترة وجيزة في منتصف القرن الثالث الهجري، غير أنه استقال من هذا المنصب مع أول ممارسة له به.(٥٤) استأنف صاحب الاسم التالي المنتمي إلى الجيل اللاحق ما عُرف عن الحكيم السمرقندي من أسلوبه الشعبي في الكتابه، ونقصد به:

أبو اللَّيث نصر بن محمد السمرقندي

المتوفى سنة ٣٧٣هـ/ ٨٩٣م. حُفظ لنا كتابه «*تنبيه الغافلين*» في إحدى طبعات الجاميادو [في كوريا]، وهو الكتاب الذي له انتشار واسع في بلاد المشرق حتى يومنا هذا. أما كتابه «*عقيدة الأصول*» فقد كان له قبول واسع في أوساط المسلمين الماليزيين والأندونسيين.(٥٥) وهذا الكتاب أيضاً به دعاية لبضاعة الفكر الإرجائي، حيث يُروج لفكرة أن الإيمان ليس بمركب، ذلك لأنه عبارة عن نور في عقل الإنسان وقلبه وفي روحه وجسده. والإيمان غير مخلوق لأنه عبارة عن هداية من الله، على العكس من ذلك فإن فعل الإنسان هو المخلوق؛ سواءً فيما يتعلق *بالتصديق* أو *الإقرار*.(٥٦) علماً بأن تفسير أبي الليث، الذي هو عبارة عن عمل ضخم جداً، محفوظ في مكتبة شيستر بيتي Chester Beatty Library.(٥٧)

---

(٥٣) راجع ٢-١-١-٧-٣-١ و ٢-١-١-٧-٣-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥٤) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentum) ١/ ١١٤، ودائرة المعارف الإسلامية Encylopaedia of Islam, New Edition ٢؛ ١٥٩ دون ذكر الاسم.

(٥٥) راجع مقالي ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ٣٣٢ - ٣٣٣.

(٥٦) راجع تحقيق جونبول A. W. Juynboll ضمن Bijdragen tot de Taal= Land-en Volkenkunde van Nederlandsch Indie، رقم ٤، جزء ٥/ ١٨٨١، هناك ص ٢٧٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. عبارة «*هل الإيمان مخلوق أو غير مخلوق؟*» الواردة ضمن مخطوطة المتحف البريطاني ٩٥٠٩، تابع ١٦٢ a-b تحت اسمه، يرى عبد الله العمر أنها في الحقيقة تخص التعليق على كتاب «*مُقدِّمة في الصلاة*» لأبي الليث، وهو التعليق الذي ألفه مصطفى بن زكريا القرماني (تُوفي ٨٠٩هـ/ ١٤٠٦م)، وهو مترجم ضمن أطروحة الدكتوراه المذكورة عالياً، ٢١٩ - ٢٢١.

(٥٧) كاتالوج Arberry ١؛ ٣١٨٠، ٣؛ ٣٦٦٨ و٣٦٨٨، وقد قام بتحقيقه عبد الرحمن أحمد [السقا ؟]، ١-٣، بغداد ١٩٨٥.

ظل مَنْصِب القاضي بمدينة سمرقند في أيدي الأحناف حتى القرن السادس الهجري، وكان ابن حِبَّان البُستي (تُوفي ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) هو الشافعي الوحيد الذي استطاع أن يقطع خط تولي الأحناف للقضاء لمرة واحدة؛[٥٨] حيث أعلن في عمله «*كتاب مَعْرِفَة المجروحين*» عن بغضه للفكر الإرجائي الحنفي. وقد أدان ابن حبان بالعرفان للسامانيين الذين ساعدوه في الوصول إلى هذا المنصب، ويُروى أن إسماعيل بن محمد (حكم من ٢٧٩هـ/ ٩٩٢م إلى ٢٩٥هـ/ ٩٠٧م) كان يصرف معاشاً لأحد الشافعية النيسابوريين، ونقصد به محمد بن نصر المرزوي المتوفى سنة ٢٩٤هـ/ ٩٠٦م.[٥٩] ويُذكر عن هذا الرجل أنه سرعان ما قام بتأليف عمله «*كتاب رفع اليدين*»،[٦٠] والذي أراد منه تحدي الأحناف ورميهم بأنهم لا يستطيعون حتى أداء الصلاة على الوجه الصحيح.

على الرغم من هذه السيادة التي بسطها الأحناف على أرجاء المكان فلا ينبغي أن نتصور مدينة سمرقند على اعتبارها آخذة لشكل واحد فحسب من أشكال المناخات الدينية، فهناك على أدنى تقدير شخصية شيعية مرموقة عاشت هناك بداية القرن الرابع الهجري، إنه:

أبو النضر محمد بن مسعود بن محمد السُلمي العياشي

وهو أستاذ الكشي، وهو من أصل عربي؛ إذ ينتمي لبني تميم. وقد أفاد محمد الطوسي أن محمد بن مسعود كان في البداية سُنياً إلى أن تفتحت بصيرته.[٦١] وكان الناس في ذلك الزمان يتوقون لمعرفة الكيفية التي حدث عليها هذا التحوّل. ويبدو أن صورة التاريخ قد صُححت له أثناء رحلاته التي قام بها إلى الكوفة وبغداد وقُم،[٦٢] فيُذكر لمحمد بن مسعود أنه نشر في مرحلة اعتناقه للمذهب السني بعض المادة العلمية الخاصة فقط بالخلفاء الثلاثة الأوائل والخاصة كذلك بمعاوية بن أبي سفيان.[٦٣] وقد

---

(٥٨) هالم Halm (Ausbreitung) ١٠٨ - ١١٠.

(٥٩) المرجع السابق ١٠٨؛ عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentum) ١/ ٤٩٤.

(٦٠) العبادي (طبقات الشافعية) ٤٩، ١٤ - ١٥.

(٦١) (فهرست) ٣١٧، ٤.

(٦٢) المرجع السابق٣١٧ ، ٥ - ٦.

(٦٣) المرجع السابق ٣٢٠، ٦ - ٨؛ يصح ما قاله بوناوالا Poonawala ضمن الموسوعة الإيرانية (٣؛ ١٦٤ a) أنه ألف كتباً في مصادر أهل السُنَّة، إلا أن بوناوالا يستند إلى تفسير غير صحيح للمصدر وعليه يفقد النقاط الهامة في المسألة.

اجتهد ابنه من أجل ألا تذهب كتب أبيه أدراج الرياح،[٦٤] ويبدو أن ابن النديم كانت تحت يديه قائمة طويلة بمؤلفات هذا الرجل،[٦٥] الذي كرّس نفسه خاصةً للكتابة في المواضيع الفقهية. وقد تبقى لنا النصف الأول من تفسيره الذي استعان به الطبرسي،[٦٦] وهو التفسير الذي لم تمتد له أيدي البحث إلى الآن.[٦٧]

هناك شخص آخر يُعتبر بمثابة الشخصية الهامة، وهو علي بن يزيد السمرقندي، عالم من العلماء الذين ظهروا أواخر القرن الثالث الهجري، والذي ينقل عنه ابن مندة أقوال شيّقة في ماهيّة الروح (راجع ابن تيمية، شرح حديث *النزول* ٩٢، ٤ - ٦). غير أننا ليست لدينا مصادر أخرى تخبر عنه.

٣-١-٢-٥ مدينة هراة

لم تكن أفغانستان في بواكير العصر الإسلامي بمثابة منطقة سياسية مستقلة، وعلى الرغم من أن جيوش الغزو الإسلامية قد بلغت حدود مدينة كابل منذ زمن مبكر؛ إلا أن هذا الجزء الشرقي لم يُتمكن من إخضاعه إلا تحت مظلة الصَفاريين [تابعي يعقوب بن ليث الصفاري]. على عكس ذلك كان الأمر بالنسبة للمنطقة الغربية التي تحيط بمدينة هراة، فقد تمكنت منها موجات الغزو التي كانت قد قدمت عبر سِجستان [سيستان حالياً] من أجل السيطرة على مناطق الدولة الساسانية، وقد أصبحت مدينة هراة بعد ذلك خاضعة لإمارة خُراسان. كان يسكن بالمدينة إبان الربع الثاني من القرن الثاني الهجري رجل يُدعى:

أبو سعيد إبراهيم بن طَهْمان بن سعيد[١]

يُعرف عن هذا الرجل كرمه الذي كان يقابل به زملاءه ممن كانوا يرتحلون مارين

---

(٦٤) المرجع السابق ٣٢٠، ٩ - ١٠.

(٦٥) (فهرست) ٢٤٤، - ٦ - ٨؛ عنه نقل الطوسي ٣١٧، ٨ - ١٠.

(٦٦) كريمان (الطبرسي ومجمع البيان) ٢؛ ٥٨ - ٥٩.

(٦٧) سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentum) ١/ ٤٢. وقد قام بتحقيق هذا العمل هاشم الرسولي المخلاتي، قُم (دون ذكر سنة النشر)، والتحقيق عبارة عن تلخيص. عن الكاتب راجع لويس Lewis ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encylopaedia of Islam, New Edition ١، ٧٩٤ - ٧٩٥، وبوناوالا ضمن الموسوعة الإيرانية ٣؛ ١٦٣ - ١٦٤، وحديثاً مادلونج Madelung (Religious Trends) ٨٤ - ٨٥، كذلك ر. أستاذي ضمن رسالة القرآن ٣/ ١٤١١/٤٣ - ٤٥.

(١) الاسم الأخير وارد عند خليفة النيسابوري (تلخيص) ١٥، ٨ - ٩. علماً بأن اسم «شُعبة» الذي =

بمدينة هراة.[٢] كان منزله يقع في قرية باشان القريبة من المدينة، وربما أنه كان من ملاك الأراضي الأغنياء. كان إبراهيم بن طهمان كثير السفر، وقد تلقى أول مراحل التعليم في نيسابور؛ غير أنه سرعان ما قصد أبواب مدينة الكوفة، يدل على ذلك ما يُذكر عن تلقيه الدرس على يد الفقيه حكم بن عُتيبة المتوفى سنة ١١٥هـ/ ٧٣٣م.[٣] كذلك يُفترض أنه زار مدينة البصرة في مرحلة مبكرة، ذلك لما يُروى عن أنه تعرف على قتادة (تُوفي ١١٧هـ/ ٧٣٥م). غير أن هذه تلقيه العلم على يد هذين الشخصين ليس شرطاً أن يكون قد تم بطريقة مباشرة، فربما أنه تلقى تراثهما عن طريق شخص آخر دون أن يُكترث بذكر ذلك في موطنه بخُراسان، علماً بأن مصادر التراجم تعتمد على الأسانيد.[٤] من المؤكد أن إبراهيم بن طهمان قد تلقى العلم في بلاد الحجاز على يد مالك بن أنس الذي ربما كان أحدث منه سناً، وفي طريق عودته قام بإملاء أبي حنيفة المادة العلمية التي تلقاها هناك.[٥] يُذكر أيضاً أنه قرر في مرحلة متأخرة القيام برحلة مشابهة عندما أراد القيام بفريضة الحج؛ غير أنه توقف في نيسابور بسبب أن الجهمية كانت لهم قدم راسخة هناك، وقد أراد أن يناظرهم.[٦] ومن هناك أخذ وجهته إلى بغداد، حيث قام بإلقاء بعض المحاضرات الشرفية في علم الحديث، ويمكن القول بأن هذه الزيارة وقعت في الفترة ما بين ١٥٨هـ إلى ١٦٠ هـ (٧٧٤م-

---

= يرد في كتاب (تهذيب التهذيب) ١؛ ١٢٩ رقم ٢٣١ (> سزكين Sezgin، تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ١/ ٩٢) من قبيل القراءة الخاطئة للإسم؛ كذلك فإن اسم «سعيد» يظهر أيضاً في الكنية. وقد تفرد ابن حبان (مشاهير العلماء) ١٩٩ رقم ١٦٠٢ بأن أبدلها بكنية «*أبو عمرو*».

(٢) (تاريخ بغداد) ٦؛ ١٠٦، ١١ - ١٣. عن هذه الصفة وعن تفاصيل أخرى راجع الدراسة التي قام بها طاهر مالك M. Tahir Mallick (حياة إبراهيم بن طهمان وأعماله Life and Work of Ibrahim b. Tahman) ضمن Journal of the Pakistan Historical Society ١٩٧٦/٢٤/ ١ - ٣. عن المصادر راجع أيضاً سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٩٢ - ٩٣.

(٣) عنه راجع ٢-١-٣-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤) راجع قائمة «مُعَلِّميه» عند مالك Mallick ٦ - ٨.

(٥) ابن أبي حاتم (تقدمة) ٣، - ٥ - ٧. فيما يخص الأحاديث التي رواها عن مالك بن أنس، راجع مالك Mallick ١٤ - ١٦؛ غير أن ليس كل هذه الأحاديث موجودة في *الموطأ*، كذلك فإن هناك اختلافات في الأسانيد.

(٦) (تاريخ بغداد) ٦، ١٠٧، ١٥ - ١٧ (رجوعاً إلى أبي داود). ويُروى أنه زوج ابنته في المدينة آنذاك، وهي جدة علي للحكيم النيسابوري، ولهذا كان السبب في أن كان له نسب «الطهماني» (راجع الصريفيني، *المُنتخَب من سياق تاريخ نيسابور* ٥، السطر الأخير).

٧٧٦م)، ويُروى أن الخليفة المهدي قام بمضاعفة الراتب الذي كان ابن طهمان يتقاضاه، ولا نعرف المُهمَّة التي كان يُعطى هذا الراتب مقابل لها.(٧) وصل إلى مَكَّة سنة ١٦٠هـ/ ٧٧٦-٧٧٧م، ولم يغادرها حتى وافته المنية سنة ١٦٣هـ/ ٧٧٩م.

حفظ لنا ابن النديم أربعة عناوين لكتب من تأليف ابن طهمان.(٨) وقد كان أهالي خراسان يولون قيمة كبيرة لتلك الأحاديث التي قام بتجميعها، فيُذكر أنه لم يكن يتفوق عليه أحد في كمية ما لديه من أحاديث.(٩) على الرغم من ذلك يبدو أن كمية هذه الأحاديث كانت محدودة، فهناك مخطوطة له محفوظة في مكتبة الظاهرية، وهي المخطوطة التي يمكن اعتبارها إحدى أقدم تجميعات الأحاديث النبوية، هذه المخطوطة تحتوي في مجملها على ٢٠٨ حديث فقط. وفي الأزمنة اللاحقة صيغ لهذه المخطوطة عنوان «مَشْيَخَة» ،الذي يبدو أنه خطأ؛ إلا أن مالك Mallick يرى أن هذا العنوان ما هو إلا من قبيل الخلط في الكتابة وأن العنوان الأساسي هو «*كتاب السُنَن*».(١٠) أما عزمي Azmi فيفترض على العكس من ذلك أن هذه المخطوطة تضم المدونات التي قام بها تلميذه حفص بن عبد الله الراشد السُلمي النيسابوري (تُوفي ٢٠٩هـ/ ٨٢٤م)(١١) والتي قام ابنه أحمد (تُوفي ٢٥٨هـ/ ٨٧١م)(١٢) بنقلها عنه.(١٣) ويمكن التصديق بهذا الافتراض، ذلك لأن اسمي هذين الشخصين يردان في *الرواية* التي تأتي بها مخطوطة دمشق.(١٤)

ما يهمنا هنا على وجه أخص هو أن ابن طهمان قد ناظر الجهمية في مدينة

---

(٧) يدعي كل من كروني Crone وهندس Hinds أن المنصور مَكَّن ابن طهمان «من مجلس خلافته» (God's Caliph ٨٤). غير أن هذه المعلومة غير واردة في المصادر التي يقتبسا منها، وهي المعلومة نفسها الواردة عند ناجل Nagel (Rechtleitung) ١٠٠، غير أن مصدر ناجل نفسه لا يجد تدعيماً من أي مصدر آخر.

(٨) (فهرست) ٢٨٤، - ٦.

(٩) عزمي (Studies) ١٣٨ . عن *النُسَخ* بالتفصيل انظر المرجع السابق ، الفهرست؛ كذلك مالك Mallick ٩ - ١١.

(١٠) مالك Mallick ٢٩ وقبل هذا الموضع أيضاً. وقد قام بشر النص ضمن RIMA ٢٣/ ١٩٧٧/ ٢٤١ - ٢٤٣. فيه يرد المقال الذي ذكرناه سالفاً دون أي تغير في الترجمة العربية كتقديم للنص.

(١١) (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٤٠٣ رقم ٧٠٣.

(١٢) (تهذيب التهذيب) ١؛ ٢٤ - ٢٥ رقم ٣٣.

(١٣) (Studies) ١٣٨.

(١٤) راجع RIMA ٢٣/ ١٩٧٧/ ٢٤٥. لا أعرف المصدر الذي اعتمد عليه مالك Mallick (المرجع السابق ٢٤٢) في القول بأن ابن طهمان أملى هذا العمل في سنة ١٥٨هـ.

نيسابور، فيُذكر عنه أنه كان سبباً في اعتناقهم للفكر *الإرجائي*. وهناك العديد من المصادر التي تذكر أنه كان مرجئاً،[١٥] فيُروى عنه أنه قال بأن [النبي] نوح كان مرجئاً.[١٦] والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو عن هل أن ابن طهمان في هذه النقطة رأى بأن هناك ما يمكن الإقرار به في فكر الجهمية؛ إذ إن هؤلاء كانوا في عقيدتهم مرجئة أيضاً. يُذكر كذلك أن ابن طهمان لم يصطدم بالفكر الجبري عند الجهمية، لأنه يبدو أنه كان لا يرى في ذلك أمراً حاسماً في الخلاف. لم يتورع ابن طهمان عن الأخذ عن القدرية،[١٧]هذا على الرغم من أن مخطوطة دمشق مليئة بالأحاديث المتضمنة للإرجاء.[١٨] وربما أنه اختلف معهم في مسألة وجود عرش الله، وفي مسألة وجود الله في السماء. ويمكن من خلال الأحاديث الموجودة في المخطوطة استنتاج أن ابن طهمان كان واقعياً جداً في هذه المسألة.[١٩] ومن الملاحظ أن «أبو داود» نقل حديثين من هذه الأحاديث معتمداً اعتماداً مباشراً على ابن طهمان، وأدرجهما في مسنده في *باب الجهمية* في *كتاب السُنَّة*.[٢٠] كان ابن طهمان يقف موقفاً إيجابياً واضحاً من جهم بن صفوان،[٢١] ويبدو أنه كان يعرفه معرفة شخصية. - هناك شخص آخر من مدينة هراة، لكنه أحدث سناً من ابن طهمان، اسمه:

أبو بِسطام (؟) [٢٢] الهياج بن بِسطام بن الهياج بن عِمران التميمي الحنظلي

تُوفي سنة ١٧٧هـ/٧٩٣م، أقام الهياج مدد طويلة في كل من نيسابور وبغداد، وعلى

---

(١٥) الكعبي (قبول) ٢١٧، ٢؛ العقيلي (ضعفاء) ١؛ ٥٦، رقم ٤٧؛ الحكيم النيسابوري (معرفة) ١٣٦، ٤ - ٦؛ (تاريخ بغداد) ٦؛ ١٠٦، ٢١؛ ١٠٧، ١٠ ، و١٣؛ ١٠٨، ٨ - ٩، و١٢ وما إليه؛ (الميزان) رقم ١١٦؛ (تهذيب التهذيب) ١؛ ١٢٩ - ١٣١ رقم ٢٣١. كذلك فإن القصة الواردة في (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٤٢٣، ١١ - ١٣ تفترض هذا الأمر. ويُذكر أن سفيان الثوري نقل إلى ابن طهمان خبر موت أبي حنيفة شامتاً بعد أن كان الخبر قد بلغ مَكَّة.

(١٦) (تاريخ بغداد) ٦؛ ١٠٧، ٢ - ٤؛ عقيلي ١؛ ٥٦، - ٦ - ٨.

(١٧) هكذا عن طريق هشام الدستوائي أو سعيد بن أبي عروبة (مالك Mallick ١٢؛ راجع أيضاً ١٣ - ١٤و١٩).

(١٨) مالك Mallick ٢٨.

(١٩) هكذا رقم ١٨، ٢١، و١٤٠ في التحقيق.

(٢٠) (سنن) ٢؛ ٢٧٦، ٥ - ٧، و٢٧٧، ٥ - ٧.

(٢١) أبو داود (مسائل أحمد) ٢٦٩، ١١ - ١٣.

(٢٢) وهناك كنيات أخرى مذكورة.

نحو ما كان الأمر مع ابن طهمان فإن الهياج أيضاً لا نملك عن شخصيته إلا بعض الملامح القليلة.[٢٣] لا يذكر الخطيب البغدادي أن الهياج كان من المرجئة، فهذه المعلومة ترد فحسب عند ابن حبان، الذي أخذ عنه ابن حجر.[٢٤] كان الهياج فقيهاً[٢٥] ومُحَدِّثاً، كذلك فإن هناك قيمة فريدة لتلك النسخ التي أخذها عن سفيان الثوري وعن آخرين من *مَشَايخ العرب*.[٢٦] كانت له في بغداد جماهير عريضة، وتذكر المصادر أن هذا الإقبال عليه كان سببه بلاغته في الخطابة،[٢٧] وربما يكون كرمه مع العلماء ومع المهتمين بالأحاديث قد ساعده في ذلك.[٢٨] كان الهياج محباً للحياة، وكان مهتماً بمتع الجسد سواء في الدنيا أو في الجنة.[٢٩] يبدو أنه كان من الذين يعيشون في رغد من العيش، وربما أنه كانت له ضيعات نظراً لانحداره من أسرة عربية. يروي الهياج عن جده عِمران بن الفُضيل أنه كان أحد أعضاء الوفد الذي اقتفى أثر النبي، وأن جده مات في حضرة النبي.[٣٠] غير أننا لا نجد لجده هذا ذكراً بين أسماء *الصَحابة*، ويبدو أنه لم يعتنق الإسلام.

كان علماء الحديث في بغداد متحفظين تجاه الأحاديث التي يرويها الهياج؛ على الرغم مما يبدو من عدم ملاحظتهم لمواقفه الإرجائية. وشبيهاً بذلك كان عليه الحال في مدينة هراة، حيث إن الفكر الإرجائي كان أمراً بديهياً هناك. ولم يثار الجدل حول هذا الفكر عند الهياج إلا من خلال أن أحد مشاهير المرجئة قام بتناول المادة المكتوبة التي نقلها عن الهياج ابنه خالد الذي كان معروفاً بضعف ذاكرته العلمية.[٣١] نقصد بهذا المرجئ شخص يُدعى صالح بن محمد الذي كان يتمتع بنفوذ كبير عندما كان *قاضياً* على مدينة ترمذ، حيث ذكر هذا الرجل أن الأسانيد في هذه الأحاديث بها العديد من *المَنَاكير*؛[٣٢] غير أنه لم يفصل في الحديث عنها. - على العكس من ذلك

---

(٢٣) خليفة النيسابوري (تلخيص) ١٧، ٣ - ٤؛ (تاريخ بغداد) ١٤؛ ٨٠ -٨٢ رقم ٧٤٣٥.
(٢٤) (مجروحين) ٣؛ ٩٦، ٧ > (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٨٨، ٩ - ١٠.
(٢٥) (تاريخ بغداد) ١٤؛ ٨٢، ١٦ - ١٧.
(٢٦) الحكيم النيسابوري (معرفة) ١٦٥، ٥.
(٢٧) (تاريخ بغداد) ١٤؛ ٨٢، ٨ - ١٠.
(٢٨) المرجع السابق ٨٢، ١٧ - ١٩.
(٢٩) المرجع السابق ٨٤، ١٥ - ١٧.
(٣٠) المرجع السابق ٨١، ١٩ -٢١؛ عن نسبه راجع ٨١، ١٥ - ١٧.
(٣١) راجع (الميزان) رقم ٩٢٨٧.
(٣٢) (تاريخ بغداد) ١٤، ٨٣، السطر الأخير والسطران السابقان له. عن شخص هذا الرجل راجع ٣- =

كان الأمر مع صاحب الاسم التالي:

مَالِك بن سليمان السَعدي (؟) الهَرَوي

وكذلك مع ابنه عبد الله، حيث إن [الإمام] الدارقطني يرى بأن الاثنين كانا من المرجئة.(٣٣) نكاد ألا نعرف شيئاً عن شخصية هذين الرجلين؛ غير أننا لدينا نص من نصوص مثل هذه الأحاديث «المنكرة»، وهو الحديث نفسه الذي قمت بتناوله في موضع آخر في أحد كتبي،(٣٤) إلا أنني أهملت تناول بعض النقاط الهامة فيه. فالحديث يشتمل على تنويه لشكل من أشكال الإلحاد، حيث يُذكر أن النبي تنبأ بأن شفاعته يوم القيامة لن تشمل فرقتين من الفرق، وهما فرقتي القدرية والمرجئة. ونظراً لأن الصحابة في عهد النبي لم يكونوا على دراية بمن المقصود من هاتين الفرقتين، فكان على النبي أن يعرفهم عليهما. لذلك يروي الحديث أن النبي عرف المرجئة بأنهم أولئك القوم الذين يظهرون في آخر الزمان، وهم أولئك القوم الذين إذا سألهم أحد عن الإيمان أجابوا بقولهم: «نحن مؤمنون إن شاء الله». وجدير بالذكر في معرض هذا التعريف بأن الأمر هنا لا يدور فعلاً حول المرجئة الفعليين، وإنما يدور حول أولئك الذين يُعرفون بأتباع *الاستثناء*، مثل أولئك الذين كانوا يلتفون حول سفيان الثوري.(٣٥) بذلك يكون هذا الحديث قد تم توجيهه صوب جهة أخرى. نلاحظ هنا أن النسخ الأولى لهذا الحديث قد هاجمت المرجئة هجوماً مباشراً دون وضع أي تعريف لهم،(٣٦) ومنها ما أورد تعريفاً لا يلتبس على المرء من خلاله أن المقصود هنا هم المرجئة؛(٣٧) غير أن السهام في هذه المرة كانت موجهة ضد المخالفين،(٣٨) الذين لا يمكن أن يكون المعني منهم إلا المرجئة، الذين تم قصرهم بعد ذلك من قِبل العلماء المحليين(٣٩) على مالك بن سليمان وابنه عبد الله وعلى

= ١-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب. [المقصود مُنكر الحديث، ويُروى مَناكير (مراجعة الترجمة)]

(٣٣) (لسان الميزان) ٣؛ ٣٣٠ رقم ١٣٧٠. علماً بأن نسبة «السعدي» مرتبطة دائماً بابنه. أما لدى ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٣٣٧، ٩ فترد نسبة «المسعودي».

(٣٤) (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Teologie) ١٣٠- ١٣١.

(٣٥) راجع ٢-١-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣٦) هكذا عند السيوطي (الجامع الصغير) ٢؛ ٤٦، ١١ - ١٢؛ في هذا الصدد (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Teologie) ١٣٠.

(٣٧) هكذا عند فضل بن شاذان (إيضاح) ٤٥، ١ - ٣.

(٣٨) هذا ما يراه كيرن F. Kern، راجع ضمن ZA ٢٦/ ١٩١٢/ ١٧٢، هامش ٣.

(٣٩) السيوطي (لآلئ) ١؛ ٤١، ٦ - ٨؛ الشوكاني (الفرائض المجموعة) ٤٥٢ رقم ٣.

المذكورين بعدهم في الإسناد من أمثال مأمون بن أحمد السُلمي، وهو من أتباع ابن كرام الذي نعرف عنه مواقفه الإرجائية من خلال مصادر أخرى.[٤٠] يمكننا هنا الانطلاق من أن هؤلاء الثلاثة جميعاً كانت لهم وجاهة اجتماعية كبيرة في أوطانهم، وهو أمر يمكن التأكيد عليه خصوصاً فيما يتعلق بمأمون بن أحمد.[٤١] تولى مالك بن سليمان منصب القاضي في مدينته دائماً،[٤٢] وقد كانت بحوزته نُسْخَة الأحاديث التي أخذها عن شعبة بن الحجاج البصري (تُوفي ١٦٠هـ/٧٧٦م)، وهي النسخة التي لم تكن مع أحد غيره في منطقة شرق إيران،[٤٣] لذلك يمكن القول بأن مالك بن سليمان قد عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وهو الوقت نفسه الذي عاش فيه صاحب الاسم التالي:

كِنانة بن جَبَلة بن مُعلَّى السُلمي الهروي

وهو عربي أصيل، كان تلميذاً لإبراهيم بن طهمان، يذكر عنه ابن حبان مصادفة أنه كان من المرجئة.[٤٤] ينتسب كِنانة إلى ناحية بوشنج الكائنة ضواحي مدينة هراة.[٤٥] يذكر ابن أبي حاتم عنه أنه كان يقول الشعر،[٤٦] غير أن الذهبي لم يتمكن من إضافة أية بيانات أخرى عنه.[٤٧]

ليس هناك ما يجمع بين هؤلاء المرجئة إلا مفهومهم للإيمان. على كلٍ فقد كان أبو سعيد الدارمي، ذلك الرجل الذي لم يتوان أبداً في مهاجمة الجهمية، يقيم في مدينة هراة منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. لم يكن الدارمي يهاجم

---

(٤٠) راجع كتابي (نصوص مهملة Ungenützte Texte) ٤٨ - ٥٠. أما ابن حبان (١، ٣٣٧، ٩ - ١٠) فيذكر أنه لا ينقل عن أبيه عن طريق عبد الله؛ ولهذا ربما يكون الابن هو المتهم الوحيد (انظر أيضاً المرجع السابق ٣؛ ٤٥، ١٠ - ١٢). له حديث آخر مذكور عند السيوطي (الآلئ) ١؛ ١٣٧، ١١ - ١٣.

(٤١) (نصوص مهملة Ungenützte Texte) الموضع السابق.

(٤٢) (الميزان) رقم ٧٠٢١؛ (لسان الميزان) ٥؛ ٤ رقم ١٢. يتشكك بريتيس Brentjes من وجود علاقة البنوَّة هذه (*تعاليم الإمامة* ٤٩)، غير أن الإسناد لا يدع مجالاً للشك في ذلك.

(٤٣) الحكيم النيسابوري (معرفة) ١٦٥، ١.

(٤٤) (مجروحين) ٢؛ ٢٢٩، ٦ - ٨.

(٤٥) خليفة النيسابوري (تلخيص) ١٦، - ٦، حيث تُطمس معالم الاسم فيه.

(٤٦) ابن أبي حاتم ٣؛ ٢؛ ١٦٩ رقم ٩٦٦.

(٤٧) (الميزان) رقم ٦٩٧٩. هناك معلومات إضافية موجودة عند ابن حجر (لسان الميزان) ٤؛ ٤٩٠ رقم ١٥٥٩.

عوارض الفكر الجهمي، ذلك لأنه يبدو أن زعيم الجهمية ، الذي التقى به شخصياً،[48] كان يعيش في مدينة هراة. كان الجهمية يتمتعون آنذاك بوعي قوي بالذات، فقد أوضحوا له أن تعاليم الجهمية لا يمكن اعتبارها نوع من الزندقة، وإنما هي واقعة ضمن إطار التعاليم المنحرفة المألوفة. من ناحية أخرى فقد استقبل الناس كتابيه «*الرد على الجهمية*» و«*الرد على المريسي العنيد*»[49] استقبالاً راضياً. ويُروى أنه عندما اضطر إلى مغادرة المدينة مؤقتاً، فلم يكن الجهمية هم وحدهم من سببوا له بعض المضايقات، وإنما تبعهم في ذلك الكرامية.[50] ويبدو أنهم اعترضوا أولاً على أنه لم يكن من الأحناف. تُوفي أبو سعيد الدارمي بمدينة هراة في شهر ذي الحجة سنة ٢٨٠هـ/ فبراير ٨٩٤م.[51]

كان الدارمي أول من كشف في كتابه «*الرد على الجهمية*» عن النص الذي قمت أنا بمعالجته في ١-٢-٩ في الجزء الأول من هذا الكتاب، وهو نص رسالة كتبها عمر بن عبد العزيز ضد القدرية (راجع كتابي، *بدايات Anfänge* ١٣٢، أيضاً ١٥٣ - ١٥٤، و١٥٩). وقد نبهني تسمرمان F. Zimmermann أن نسبة هذه الرسالة إلى عمر بن عبد العزيز في هذه الرواية يبدو أنه يعتريها النقص. ولو افترضنا أن النص منحول لأمكن القول بأن صيغته النهائية لم تتم قبل انتصاف القرن الثالث الهجري.

٣-١-٣- مدينة سيستان

على العكس من كل المدن التي تناولناها قبل ذلك فإن مدينة سيستان التي تقع جنوب غرب أفغانستان كانت من أشد المدن ارتباطاً بمناطق الإمبراطورية الفارسية، ففيها كانت تترسخ جذور الزرادشتية، وفيها كان يوجد العديد من معابد النار.[1] وقبل أن يتمكن العرب من السيطرة على المدينة، كانت قبائل الهون الفارسية قد هاجمتها منذ

---

(٤٨) (الرد على الجهمية) ٩، ١٢.

(٤٩) بالتفصيل عن هذا النص راجع ج-٢-٤-١ في الجزء الثالث و ٦-٣- ٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٥٠) السُبكي (طبقات الشافعية) ٢؛ ٣٠٤، ٢.

(٥١) تفصيلياً راجع الموسوعة الإيرانية ٥ تحت Darimī Abu Sa'id.

(١) راجع شيبمان Schippmann (معابد النار Feuerheiligtümer) ٣٥ - ٣٧؛ عن تاريخ المدينة قبل الإسلام راجع غنولي Gnoli (Ricerche storiche sul Sistan antico)، روما ١٩٦٧.

زمن بعيد.[٢] تُعتبر مدينة سيستان بمثابة تضاريس خاصة بذاتها، تحيطها الصحراء من كل جانب، وتُعد بمثابة مستعمرة تُروى بماء القنوات والسدود، وقد كانت المدينة قد تقلصت مساحتها مؤقتاً في بواكير العصر الإسلامي مقارنة بمساحتها التي كانت عليها قبل ذلك.[٣] توجد المستنقعات في كل بقعة من بقاع المدينة، وقد تضمن العقد الذي أبرمه الفاتحون العرب مع السكان الأصليين منع صيد القنافذ أو قتلها بسبب أن المكان كان يعج بالثعابين الكثيرة.[٤] ما يزال إلى يومنا هذا توجد بعض مناطق الغابات على الأحوض الدنيا لنهر هلمند رود وأنهار أخرى [مثل نهر هري]، وهي المناطق التي يلجأ لها صائدو الطيور والأسماك.[٥] لم يتمكن البدو من الانتشار في هذا المكان، كذلك فقد كانت هناك حدود للضيعات الكبيرة، فلم يكن هناك إلا بعض المساحات الكبيرة المحدودة، مثل منطقتي بوست[٦] وزرنج الغربية التي كان بها مقر الحاكم في العصر الأموي.[٧]

٣-١-٣-١ الخَوارِج

كان الخوارج هم أكثر الناس انتشاراً خارج نطاق مراكز الإدارة، فقد تفرعوا لمجموعات قليلة، ودافعوا على سماتهم الخاصة دفاعاً مستميتاً. لم يكن الخوارج هنا يقيمون في الصحراء على نحو ما كان يفعل أسلافهم في شبه الجزيرة العربية من قبل؛ بل كانوا يقيمون في المدن الصغيرة، حيث كانوا يمتهنون حرفاً معينة. كانت كُورِنك مأهولة بالخوارج عن بكرة أبيها؛ وكان جميعهم يشتغل بحرفة النسيج.[١] وفي منطقة

---

(٢) جوبل Göbl (وثائق Dokumente) ٢؛ ٢.

(٣) رحيمي-لاريدجاني Rahimi-Laridjani (تطور عملية الري في إيران Entwicklung der Bew?sseungswirtschaft in Iran) ٣٧٣؛ راجع أيضاً قبل ذلك الموضع ٣٥٠ - ٣٥٢.

(٤) الجاحظ (الحيوان) ٤؛ ١٦٨، ٥ - ٦.

(٥) راجع أطروحة الدكتوراه التي قام بها شتوبر G. Stöber، الصيادون في سيستان Sayad-Fischer in Sistan (دون تعديل !). ماربرج ١٩٨١ ؛ بوجه عام بيرتهولد Berthold، *Historical Geography* ٦٦ - ٦٨.

(٦) راجع ٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب؛ بوجه عام جنولي Gnoli ٤١ - ٤٣.

(٧) عن هذا المكان راجع ما صدر حديثاً عن فيشر K. Fischer ضمن الموسوعة الإيرانية ٤؛ ٣٨٣ - ٣٨٥ تحت Bost.

(١) ياقوت (معجم البلدان) ٤؛ ٤٥٧ b، - ٧. كذلك فإن بُليدة كَركوية كانت كلها من الخوارج (المرجع السابق ٣؛ ١٩٠ b، - ٩ - ١٠).

«فراه» كان هناك حي للخوارج وآخر لأهل السُنَّة،[٢] أما في بلدة جوين فقد كان الخوارج يتمتعون بنفوذ كبير لدرجة أنه نزولاً على رغبتهم لم يكن هناك منبر في المسجد الجامع بالبلدة.[٣] كان للخوارج كذلك نفوذاً في الريف، فيذكر أبو يوسف أنهم على العكس مما كان متعارفاً عليه منذ عصر الخلفاء الأوائل قد ساووا بين القرى العربية والفارسية فيما يتعلق بدفع الضرائب.[٤] ولنا أن نتصور كذلك أنهم كانوا من المزارعين الصغار. لم يكن الخوارج في المدن يلفتون نظر الجغرافيين ولا الرحل من خلال مظهر معين، أما فيما عدا ذلك فكانوا يُعرفون من خلال ارتدائهم زي خاص بهم.[٥]

كانت بلدتا فراه وجوين تقعان بالفعل ضمن حدود أفغانستان المعاصرة، على امتداد المساحة المؤدية إلى مدينة هراة. وقد كان الخوارج قد زحفوا حتى بلغوا حدود هذه المنطقة، فيُذكر أن طاهر ابن الحسين أُضطر إلى محاربتهم في منطقة بوشنج إبان بداية حكمه، أي مع بداية القرن الثالث الهجري؛[٦] غير أنهم في ذلك الوقت كانوا قد خلفوا وراءهم مرحلة طويلة من التمرد تحت إمرة حمزة بن أدَرَك.[٧] على العكس من ذلك فقد تمتعوا زمناً طويلاً بسلوك هادئ ولم يتعرض لهم أحد بسوء. كان الخوارج في بلدة ألَبان ، التي تبعد مسيرة يومين في اتجاه كابل ، يشرفون على حركة التنقل القادمة عبر هندكوش، وكان لأمرائهم آنذاك لقب عربي وآخر هندي في الوقت نفسه.[٨] ولم يكن هناك إلا بعض المتعصبين من أمثال ابن حنبل هم من دعوا بمقاطعة هؤلاء تجارياً.[٩] استوطن الخوارج ربوع هذا المكان منذ القرن الأول الهجري، فقد حدث ذلك بعد أن استطاع أبو فُضيك بقتل نجدة بن عامر في اليمامة

---

(٢) المُقدَسي (أحسن التقاسيم) ٣٠٦، ٢ - ٤.

(٣) المرجع السابق؛ في ذلك شبولر Spuler (إيران Iran) ١٦٩، هامش ٧ ورحيمي-لاريدجاني Rahimi-Laridjani (طرق الري Bewässerungslandschaft) ٣٧٦ - ٣٧٧. وعن مسألة عدم إقامة المنابر راجع ٢-٢-٥-٥ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) (كتاب الخراج) ١٧٢ § ٨١.

(٥) ياقوت ٣؛ ١٩٠ b، - ١٠. راجع ما كتبه مادلونج حديثاً (Religious Trends) ٦٩ - ٧٠.

(٦) طيفور (كتاب بغداد) ١١٩، ٣ - ٤/ ٦٥، ٧ - ٨؛ أيضاً (العيون والحدائق) ضمن Fragmenta ١؛ ١٠٨، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له .

(٧) عنه راجع ٣-١-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨) ياقوت ١؛ ٢٤٤ a، ٤ - ٦.

(٩) الخلال (مسند) ٣٤، ١ - ٣.

سنة ٧٠هـ/ ٦٩٠م،(١٠) حيث قام عطية بن الأسود الحنفي(١١) ، الذي من قبيلة نجدة وكان قد تعاون معه قبل ذلك(١٢) ، بالاشتباك مع أبي فُضيك ثم لاذ بالفرار صوب إيران، حيث استطاع هناك التحرك بحرية لعدة أعوام. وقد عملت الفتنة الثانية على جمع معظم القوى، بعدها تنبه المرء لأول مرة لوجود جماعة الأزارقة تحت إمرة قطري بن الفُجاءة، الذي يبدو أنه بلغ أماكن بعيدة من بلاد شرق إيران، فقد حُفظت له في بلدة كرمان بعض العملات المعدنية التي أمر بكتابة اسمه عليها.(١٣) يذكر الأشعري أن قطري هذا بلغ حدود بلدة سِغِستان،(١٤) أما الشهرستاني فيقول مستنداً على يمان بن رئاب بأن أتباع قطري كانوا متواجدين في خُراسان وقوهِستان؛(١٥) بل إن المقريزي يذكر بأنه ظهر في مدينة مرو.(١٦) هُزم قطري على أيدي قوات المهلب وهو في طريقه للهرب في بلاد السند.(١٧)

أما الشخص الآخر الذي يظهر على المسرح فهو صاحب الاسم التالي:

عبد الكريم بن عَرجَد(١٨)

لا تذكر المصادر شيئاً دقيقاً عن منشأ هذا الرجل، على الرغم من ذلك لا يبدو أنه كان من ضمن اللاجئين؛ بل يبدو أنه ينحدر من إحدى الأسر العربية التي كانت تقطن

---

(١٠) عن هذا التاريخ راجع خليفة (تاريخ) ٣٣٨، ٢ - ٣؛ بوجه عام فيلهاوزن Wellhausen (Oppositionsparteien) ٣٢.

(١١) يذكر الطبري أن نسبه هو اليشكري (٢، ٥١٧، ١٠). كلا القبيلتين تنضمان إلى حلف بكر بن وائل.

(١٢) يشير الأشعري إلى بعض الاختلافات (مقالات ٩١، ١٠ - ١٢)؛ غير أنه لم يمثل تعاليم جديدة (المرجع السابق ٩٢، ١٥ - ١٧).

(١٣) فالكر Walker (العرب الساسانيون Arab-Sassanian Coins) ١/١١ - ١/١٠و١١١ - ١١٢؛ جاوبي Gaube (Arabosasanidische Numismatik) ٤٢ و٦٦.

(١٤) (مقالات) ٩٣، ٢.

(١٥) (ملل) ٩٢، السطر الأخير والسطر السابق له/٢١٧، ٤ - ٥؛ راجع ملاحظة جمارت Gimaret (Livre des Religion) ٣٨٥، هامش ٣٢.

(١٦) (خطط) ٢؛ ٣٥٤، ٢٦ - ٢٧.

(١٧) البلاذري (أنساب) عند آلواردت Ahlwardt (Chronik) ١٣٥، - ٥ - ٦. راجع أيضاً البغدادي (فرق) ٦٧، ٤ - ٦/٨٨، ١ - ٢؛ نشوان (حور) ١٧٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ الآبي (نثر الدر) ٥؛ ٢٣١، ٤؛ فيلهاوزن Wellhausen ٣٠ - ٣١؛ بوسفورث Bosworth (Sistan) ٨٧ - ٨٨؛ سكلادانيك Skladanek (Doktryny) ١٤٦؛ مادلونج Madelung (Religious Trends) ٥٧ - ٥٨.

(١٨) عن قراءة هذا الاسم راجع جمارت Gimaret (Livre) ٣٩٤، هامش ٢.

إيران.[١٩] يقول البغدادي إنه كان من أتباع عطية،[٢٠] وربما يكون البغدادي قد استقرأ ذلك من الترتيب النظامي الذي وضعه الأشعري.[٢١] غير أن الأشعري نفسه يشير بعد هذا الموضع الأول بصفحتين إلى أن الناس يزعمون بوجود علاقة بين ابن عجرد وبين أبي بَيهَس، ذلك الرجل الذي أُعدم في المدينة (المنورة) سنة ٩٤هـ/ ٧١٣م. بهذه المعلومة يكون المرء قد أدلى كذلك بالسبب الملموس الذي أدى إلى الانشقاق، فابن عجرد لم يكن يتفق مع ابن بيهس في مسألة الخلاف التي كانت مثارة بين الخوارج، ونقصد بها مسألة هل يحل بيع الإماء للكفار؟ ويُقصد بالكفار هنا غير الخوارج.[٢٢] لم يكن الخلاف على هذه القضية سوى أسطورة حُيكت من أجل إيجاد الفرق بين المدرستين الذي حصل لاحقاً، وهو الفرق الذي لا نعرف تفصيلاً أكثر عنه على الأقل فيما يتعلق بفرقة العجاردة. كان للبيهسيين وجود في إيران،[٢٣] أما حقيقة قيام المرء بالربط بينهما، فتدل على أدنى تقدير على أن الاشتراك المذكور سابقاً بين عطية وابن عجرد ربما لم يكن يتعلق إلا بنقطة واحدة، وهي أن الاثنين ظهرا خلف بعضيهما في منطقة واحدة، وهذا لا يسمح بافتراض وجود اتفاق في التعاليم.

على كل حال فنحن نفتقر هنا للأسس التي يمكن أن يقوم عليها الحكم نظراً لأن فرقة العطوية تظل في كتب الفرق بمثابة صفحة لم يتطرق أحد لوصفها.[٢٤] هذا على العكس من ابن عجرد ومن أتباعه الذين أمدنا الشهرستاني ببعض المعلومات عنهم، وهي المعلومات التي ربما يكون قد استقاها عن يمان بن رئاب. كان أتباع ابن عجرد من المتعصبين؛ غير أنهم لم يكونوا على درجة التعصب التي كان عليها أسلافهم،

---

(١٩) اختلفوا في مسألة هل أنه [عبد الكريم بن عَرجَد] ،أم أنه ميمون الوارد لاحقاً ، هو الذي نشأ في مدينة بلخ (نشوان، حور ١٧١ ، ٣ - ٤؛ أما الموضع لدى الأشعري في *مقالات* ٩٥، ٩ - ١٠، فمتهالك وينبغي تصويبه طبقاً لما ذكره نشوان). عنه راجع أيضاً سكلادانيك Skladanek (Doktryny) ١٣٧.

(٢٠) (فرق) ٧٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له/ ٩٣، السطر الأخير والسطر السابق له؛ شبيها لذلك راجع الآبي (نثر الدرر) ٥؛ ٢٣١، ٥.

(٢١) (مقالات) ٩٣، ٣.

(٢٢) المرجع السابق ٩٥، ١٠ - ١٢؛ في ذلك أيضاً ١١٣، ٥ - ٧، وت٢-٢-٥-٦ في هذا الجزء من الكتاب. كذلك فإن الشهرستاني لم يذكر نقطة الخلاف (نص ٨؛ ٨، b في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(٢٣) راجع ٣-١-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٤) المقريزي هو الوحيد الذي يتعرض لتعاليمهم (*خطط* ٢؛ ٣٥٤، ٢٧ - ٢٩)؛ غير أنه أخذ في ذلك ذكره البغدادي عن نجدة بن عامر (فرق ٦٨، ٥ - ٧/ ٨٩، ٤ - ٦).

فنراهم مثلاً لا يرفضون من بين أتباعهم أولئك الذين لم يستطيعوا اتخاذ القرار في المشاركة الفعلية في التمرّد، فهؤلاء مقبولون عندهم طالما أنهم لم يرتابوا في حماساتهم الدينية. كذلك فقد كانوا يبدون تفهماً تجاه هؤلاء الذين لا يعلنون عن انتمائهم للخوارج بسبب أنهم يعيشون في وسط غير خارجي؛ حيث يرون أن *الهجرة* ليست بفرض عين لا يمكن الانفكاك عنه؛ بل هو من *فضائل* الأعمال. أما ما احتفظ به هؤلاء من استبداد الرأي الذي كان عند أسلافهم فيتضح في صرامتهم تجاه القواعد التي وضعوها على أنفسهم؛ فمثلاً نراهم يُكَفِّرون مُرتَكِب الكَبيرة. يبدو أن أتباع ابن عجرد كانوا غاية في التظاهر بالحشمة، لذا نراهم لا يريدون قراءة قصص الحب الموجودة في القرآن كتلك الواردة في سورة يوسف.[٢٥] وها هو الأشعري يبدي عدم قدرته على تصور أن هؤلاء كانوا على هذا القدر من التشدد، إلا أن الأشعري صرح بأنه لم يتحقق من صحة هذه الرواية.[٢٦] غير أننا نلاحظ أن التشدد كان سمة من سمات العصر المبكر ومن سمات المناخ السائد؛ حيث جاء أسلوب *القَصَّاص* بعد ذلك ليضعف الحدود القائمة بين النص الأصلي وبين تأويله. علاوة على ذلك فتختلف سورة يوسف عن غيرها من سور القرآن من خلال بنيتها القصصية المغلقة. ولعل مع سليمان بن مقاتل تتضح الدرجة التي كان عليها نسج مثل هذه القِصص، ثم جاء من بعده *قُصَّاص* واصلوا الطريق من بعده، فها هو ابن الجوزي يعلن عن عظيم استيائه من ادعاء أحدهم بأن يوسف فتح سرواله أمام زوجة العزيز.[٢٧]

بعيداً عن اليقين المتفجر بالذات الذي كانت عليه بداية الخوارج فقد تجلى التوجه نحو البحث عن مكونات هذه الجماعات من خلال تناول المشكلة الأزلية التي أرقت مضاجع هؤلاء، ونقصد بها تصنيفهم للأطفال والأسلوب الذي ينبغي عليه التعامل معهم. كانت هذه المسألة حتى هذا الزمان من اختصاصات فقه الجهاد، حيث كان يمارس ضد الناس القتل واللعن الجماعي.[٢٨] تم كسر هذا الموقف عند جماعة العجاردة، وكان كسرهم له هذه المرة بالنظر إلى السلوك داخل إطار الجماعة

---

(٢٥) نص ٨؛ ٨، f-i في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٢٦) (مقالات) ٩٦، ١ - ٢.

(٢٧) (القصاص والمذكرين) ١٠؛ ١٣ - ١٤؛ هكذا يرد عند مقاتل بن سليمان (راجع جيليوت Gilliot ضمن JA ١٧٩/١٩٩١/ ٧٠). أما فضل بن شاذان فيرى أن هذا القول وارد في حديث للنبي (*إيضاح* ٢٢، ١؛ قارن المرجع السابق، هامش ١).

(٢٨) راجع ٣- من الجزء الأول من هذا الكتاب.

وليس فيما يتعلق بالكفار، أي غير الخوارج. فهؤلاء يرون أن المرء حين يدخل الإسلام، بمعنى الإنضمام إلى مذهب الخوارج، يكون واعياً، بعدها يمكن نعته بالمؤمن. لذلك لا يمكن أن يندرج الأطفال ضمن الجماعة؛ بل يُدعى الأطفال إلى «الإسلام» عندما يبلغون الحلم، وينبغي تعريفهم عليه. وقد كان من ضمن تعاليم العجاردة تعميد البالغين. و«*قبل*» أن يتم هذا كله ينبغي أولاً أن يتبرأ الآباء من أطفالهم لأنهم في هذه اللحظة ليسوا بمؤمنين. لكن المشكلة كمنت بعد ذلك في المقصود بلفظ «*قبل*»، ويبدو أن المقصود به هي المرحلة التي تتوسط بين مرحلة الرشد وبين مرحلة الإقرار بعقيدة الخوارج، وربما أن هذا يتشابه مع مرحلة التثبت من إقرار التعميد المعروف في المسيحية، حيث يُنتظر حتى نقطة زمنية معينة، وهي مرحلة البلوغ. غير أن أصحاب كتب الفرق لا يوضحون تلك المسألة على نحو كافٍ، فالأمر يبدو عندهم وكأن على المرء أن يصرح للأطفال بذلك منذ ولادتهم. وحقيقة أن المقصود غير ذلك تتجلى من خلال تلك الملاحظة التي أوردها الشهرستاني، حيث يقول بأن أطفال *المشركين* سيدخلون النار مع آبائهم. على ذلك يمكن القول بأن الفكر الجمعي لم يكن قد انتهى بعد، فطبقاً لذلك يمكن استنتاج أن أطفال الخوارج سوف يدخلون الجنة مع ذويهم، ذلك إذا ماتوا وهم أطفال. أما في حالة تخطيهم لمرحلة البلوغ، فلا يكفي هذا الانتماء لنجاتهم.[٢٩]

من ثم يمكن القول بأن مَنْ جعل نجاة نفسه في الآخرة رهن الامتثال إلى قبول الدعوة لمذهب الخوارج، فإنه لن يستطيع بعد ذلك التملّص من مسؤولياته. هكذا كانت تسير الأمور في قانون الجهاد، حيث كانت الأمور تُحسم في الحرب على نحو سريع غالباً، وفي النهاية يكون الموت مصير الجميع، أطفالاً وكباراً. غير أن الإشكالية شهدت نوع من التحول عندما صُوبت الأنظار نحو حالة السلم؛ إذ إن المرء أعمل فكره هذه المرة في الحالات التي يموت فيها الأطفال، بينما يظل الآباء على قيد الحياة، لذلك فما تزال الإمكانية في أيدي الآباء أن يؤمنوا، أما الأطفال فعدموا هذه الإمكانية. لذلك تساءل المرء عما يمكن أن يقع لو أن الآباء فعلوا ذلك بعد أن يكون أطفالهم قد ماتوا؟ فقد كان الأطفال كفاراً حتى الموت على نحو ما كان آباؤهم

(٢٩) راجع نص ٨؛ c-d ٨ مع التعليق الوارد على c في الجزء الخامس من هذا الكتاب. التفسير الصحيح لذلك يورده ابن حزم، حيث يدعم هذا التفسير النهج الذي قام الملكي من خلاله عرض الموقف المضاد الذي تبناه الثعالبة (نص ٨؛ ١٠ في المرجع السابق). راجع كذلك وات Watt ضمن Der Islam ‏٣٦/ ١٩٦١/ ٢٢٨ - ٢٢٩.

في تلك اللحظة. والسؤال الآن: هل أن إقرار الآباء الجديد سوف يتسبب في إنقاذ الأطفال يوم القيامة؟ أم أنهم ستصيبهم اللعنة؟[٣٠] عِرف المرء فيما بعد أن هذه الحالة هي في الأساس من الحالات الاستثنائية جداً والتي يمكن تعميمها، فليس المرء في حاجة إلى افتراض أن الطفل قد مات، فالمعضلة تطرح نفسها فعلاً إذ إن شخصاً ما اعتنق مع أسرته مبادئ الجماعة. في ذلك لا يتسنى لأحد من أتباع ابن عجرد إلا الطموح إلى ما يمكن أن يطمح له في نفسه، ويُقصد بذلك أن على أطفال المعتنقين الجدد أن يقروا بالإسلام بأنفسهم. وهؤلاء الأطفال ليسوا بمسلمين طالما أنهم لم يتم دعوتهم إليه وقبولهم إياه، فيما عدا ذلك فهم «كافرون».

قام أصحاب كتب الفِرق بعرض أصحاب هذا الموقف على أنهم يُشكِّلون فرقة في ذاتها، وحملوا المسؤولية في ذلك على ما كان لأصحاب هذا الموقف من فكر تنظيمي متطور جداً. غير أن لهذا سبب وجيه جداً، ذلك لأن افتراض أن الأطفال لم يصيروا مسلمين أبداً يعني فقهياً أنه لا يجوز أداء صلاة الجنازة عليهم، ولا يحل كذلك تزوجيهم قبل مرحلة البلوغ، أو بمعنى أحرى قبل إقرارهم بمبادئ الجماعة.[٣١] كان العجاردة قد تورعوا من ذلك، حقاً إن هذا التعميم زائع عند ابن عجرد؛ إلا أنه لم يُتطرق للتفكر فيه إلا في مرحلة متأخرة في أوساط أتباعه. - ويبدو أن صاحب الاسم التالي ، كما ذكر الأشعري ومن بعده المقريزي والآبي ، كان هو صاحب الفضل في أن أصبح لهذه الجماعة اسماً يُذكر، إنه:

عثمان بن أبي الصَّلْت

أما نشوان الحِميري والشهرستاني فيذكران بدلاً منه اسم أخيه الصلت بن أبي الصلت، كذلك فإن البغدادي يورد الاسم بالمقلوب فيذكره بـ«الصلت بن عثمان».[٣٢] وحسمنا

---

(٣٠) نص ٨؛ ٩، b-f في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٣١) هكذا عند حنفي (فرق متفرقة) ٢٧، - ٤ - ٦؛ راجع كذلك الملطي ١٣٦، السطر الأخير/١٧٩، ١٤.

(٣٢) الأشعري (مقالات) ٩٧، ٣ - ٥؛ المقريزي (خطط) ٢؛ ٣٥٥، ١٢ - ١٣؛ الآبي (نثر الدرر) ٥؛ ٢٣٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ حنفي (المرجع السابق)؛ نشوان (حور) ١٧١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ الشهرستاني ٩٦ a ١- ٣/ ٢٢٧، ١ - ٣؛ البغدادي (فرق) ٧٦، ١١ - ١٣/٩٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ابن الداعي (تبصرة) ٤٠، - ٥ - ٧؛ ابن المرتضى (منية) ٣٢، ١٢ - ١٤. علماً بأن كل هذه المصادر تعتمد على المصدر نفسه. وباختصار راجع المقدسي (بدء) ٥؛ ١٣٨، السطر الأخير والسطر السابق له؛ هذا المصدر يذكر اسم «*الصلت*» فحسب.

الأمر لصالح الاسم المذكور عالياً فيعتمد على أن عثمان يبدو أنه كان شقيق ذلك الشخص الذي يُدعى عمر بن أبي الصلت بن كنَّارة الذي نُصب مساعداً للوالي أو رئيساً للشرطة في مدينة الري سنة ٨٠هـ/ ٧٠٠م، وعندما أخفق تمرّد ابن الأشعث تولى سنة ٨٢ أو ٨٣هـ/ ٧٠١ أو ٧٠٢م الإشراف على الأنقاض التي خلفتها الجيوش المهزومة، ثم تصادم مع قتيبة بن مسلم. يذكر الطبري أن ابن أبي الصلت فر بعد ذلك إلى مدينة سيستان،[٣٣] أما خليفة بن خياط فيقول بأن قتيبة قتله هو وأباه أبي الصلت وشقيقه الصلت بن أبي الصلت، وكان ذلك سنة ٨٢هـ.[٣٤] ينتمي ابن أبي الصلت إلى طبقة الدهاقنة؛ بمعنى أنه رسمياً كان من ضمن *الموالي*، غير أنه كان يتمتع بسلطة كبيرة.[٣٥] ربما أن شقيقه عثمان كان الوحيد الذي نجا في خضم هذه الأحداث، غير أنه لم يقم بصياغة تعاليمه إلا في مرحلة متأخرة.[٣٦] - أما صاحب الاسم التالي فيمثل الموقف المضاد:

ثَعْلَبَة

لا نعرف هل أن المقصود به ثعلبة بن مُشكان على نحو ما ذكر البغدادي،[٣٧] أم أنه ثعلبة بن عامر على نحو ما أورد الشهرستاني.[٣٨] يرى ثعلبة أنه من قبيل العبث وغير الملائم أن يتبرأ الوالدان من أطفالهما، وقد طرح المَلَطي هذا الاعتراض في سؤال صاغه صياغةً بلاغيه فقال: كيف يتسنى معاملة هؤلاء الصبية الصغار على اعتبارهم كفارً، أولئك الذين يشاركون منذ صغرهم في أداء الصلوات؛ بل إنهم ربما يحضرون المناقشات الدينية، وسوف يعون يوماً ما أنهم بلغوا سن البلوغ، ويكون السبب في

---

(٣٣) ٢؛ ١١١٩، ٣ - ٥؛ راجع أيضاً خليفة (تاريخ) ٣٦٨، ٥ - ٧.

(٣٤) (تاريخ) ٣٧٤، ٣ - ٥؛ أما خليفة فيستبدل اسم عمرو دائماً باسم عمر.

(٣٥) الطبري ٢؛ ١٠١٩، السطر الأخير والسطر السابق له.

(٣٦) إذا سلّمنا بصحة ما أورده حنفي (*فرق متفرقة* ٢٧، المقطع قبل قبل الأخير) الذي يورد الاسم *عثمان بن الصلت بن أبي الصلت*، فيكون الأمر يدور حول ابن شقيقه، وربما إن هذا لا يعدو كونه خلط وهو على عكس ما أورده سكلادانيك Skladanek (Doktryny) ١٣٩.

(٣٧) (فرق) ٨٠، ٤/ ١٠٠، ١٣ > الإسفرائيني (تبصير) ٥٥، ٩/ ٥٧، ٣؛ هكذا أيضاً لدى حنفي (فرق) ٢١، ٦- ٧.

(٣٨) (ملل) ٩٨، ١/ ٢٣٥، ٣- ٤؛ أيضاً المقريزي (خطط) ٢؛ ٢٥٥، ١٤. يرى مادلونج Madelung أن الاسمين لشخص واحد، حيث يقول بأنه غَيَّر اسمه من مشكان إلى عامر عندما اعتنق الإسلام (*Religious Trends* ٥٩، هامش ٢٤).

ذلك أنهم فقط لم يقروا بالإسلام إقراراً رسمياً؟(٣٩) فالأطفال بعض من والديهم، وهم ركن منهم، وعلى ذلك فهم لا ينفصلون عنهم حتى في يوم القيامة.(٤٠) يُعتبر هذا الكلام بمثابة تعبير عن احدى وجهات النظر المألوفة؛ غير أنه يعتريه بعض التحديد الصغير والمميز، الذي يتضح من خلال الافتراض التالي: لو أن الصغار قاموا بإنكار الحقيقة إنكاراً علنياً، أو أنهم وافقوا على ظلم، فيكون في ذلك نهاية لولايتهم.(٤١) على ذلك فيكون هؤلاء قادرين نظرياً على التحكم في تصرفاتهم.

تروي أقصوصة نشأت في زمن لاحق تعارض هذا الرأي، أن رجل يُدعى عبد الجبار تقدم لخطبة ابنة ثعلبة وطالب بجهاز عروس يُقدر بأربعة آلاف درهم. لم يكن هذا المبلغ بالقليل، لذا تروي الأقصوصة أن عبد الجبار هذا أعلم المرأة التي سوف تقوم برؤية العروس، وقد ورد اسمها، بأنه يمكن أن يتنازل عن بعض هذا المبلغ في حالة كون الفتاة بالغة ومقرة بالإسلام. هذا يعني أنه سيكون هانئاً لو تزوج من امرأة من الخوارج الصِرف. لكن أم العروس استاءت لأن ابنتها بالنسبة لها هي مسلمة خالصة، أما الأب فقد حاول أن يهدأ من روع نفسه. في هذه اللحظة تدخل ابن عجرد، فقد كان يرى بصواب رأي عبد الجبار. لذلك فإن ثعلبة شق عليه عصا الطاعة، وصرح بالقول بأن يثبت على ولاية إبنته، بمعنى أن لها العقيدة نفسها التي لأبويها، حتى لو أُفترض أنها لم تُدع إلى الإسلام ولم تعرفه.(٤٢)

---

(٣٩) نص ٨؛ ١٠ في الجزء الخامس من هذا الكتاب. ينطلق هذا الكلام من أن الدخول في مرحلة البلوغ التي تتحقق بحدوث الاحتلام لا يعني الدخول في حظيرة الجماعة، على ذلك فأصبح من الضروري إقامة حفل للإقرار بالعقيدة.

(٤٠) نشوان (حور) ١٧٢، ٤ - ٥؛ الأشعري (مقالات) ١٠٠، ١٤ - ١٥، علماً من كلا المؤلفين يعتمدان على المصدر نفسه، الذي ربما يكون كتاب الكعبي. وهذه العبارة ترد عند الأشعري في نهاية الكلام عن هذا الموضوع، حيث عرض قبل ذلك موقف الثعالبة على نحو مغاير (٩٧، ٧ - ٩ انظر فيم يلي). نلاحظ هنا أن كلمة « رُكن» تعني أيضاً «القريب من الدرجة الأولى» (راجع لين Lane، *Lexicon* ١١٤٩ a)؛ غير أن السياق هنا يحتمل أكثر أن يكون معناها هو«عنصر» أو«مكون». هذا المعنى مستخدم أيضاً في علم الكيمياء القديم عند العرب (راجع ج-٣-٢-٢-٢-١-٣-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٤١) البغدادي (فرق) ٨٠، - ٦/ ١٠١، ٤ -٥؛ الشهرستاني ٩٨، ٢ - ٣/ ٢٣٥، ٦ - ٧. راجع أيضاً الأشعري (مقالات) ١١٦، ١ - ٢.

(٤٢) الأشعري (مقالات) ١١٢، ٧ - ٩؛ اختصره البغدادي على نحو تشويهي (فرق، ٨٠، ٧ - ٩/ ١٠٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. أرى أن الجملة المترجمة في المخطوط q ينبغي تصويبها كما يلي: « *نثبت على ولايتها وإن لم تُدع ولم تعرف الإسلام* ». غير أن قراءة رتر Ritter تأتي بالمعنى المضاد ولا تتناسب مع السياق. وربما أن الخاطب قد ذُكر قبل هذا الموضع =

امتد أثر أتباع ثعلبة إلى عمق النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وذلك في أرياف ناحية نيسابور.[٤٣] وليس حتماً أن يكون أحد قد ذكر أن الناس ظلوا يستمسكون بمواقفه التي كان قد عفا عليها الزمن، ذلك لأن أصحاب كتب الفرق لم يكونوا على دراية بأن هؤلاء الأتباع ربما يكونوا قد قاموا قبل ذلك بنسبة بعض التعاليم الأخرى إلى ثعلبة، وهي تلك التعاليم التي تناسب مع الرأي العام والتي تقدمت بالجماعة خطوة إلى الأمام. من هذه التعاليم القول بأن الأطفال بغض النظر عن عقيدة آبائهم غير مسؤولين إلى أن يقروا بالعقيدة.[٤٤] يبدو أن هذا ظل عقيدة هؤلاء الأتباع فيما بعد، أما وجهة النظر الأخرى فقد كانت عقيدة إحدى الفرق الأخرى، وهي فرقة العجاردة التي لا نجهل مؤسسها.[٤٥]

يمكن استنتاج أنه تم تحريك جبهة فرقة الثعالبة من خلال معرفة أنها كانت تتمتع بامتيازات على مسرح المناقشات في القضايا المتاخمة، ونقصد بها قضية القَدَر. فهم يقولون بأن الله يريد أفعال العباد، غير أنه لا يخلقها، ولكنه يُقَدّرها في الأزل.[٤٦] للأسف لا تمدنا المصادر بتوضيحات عن هذه العقيدة؛ لكن يمكننا تتبع الكيفية التي نشأ عليها هذا النقاش. فقد كان مبعث هذا النقاش هو القول بأن الأطفال يُسألون عن مصيرهم أمام الله عندما يصبحون قادرين على اتخاذ قرارهم بأنفسهم. هذا الموقف التقليدي تبناه شخص آخر من معاصري ابن عجرد، اسمه:

= أن اسمه هو عبد الجبار بن سليمان، وإن صح هذا القول فيكون صاحب هذا الاسم هو نفسه ذلك الشخص الذي كَوَّن فرقة خاصة به، والذي يُذكر عنه أنه لم يكن يجيز الزواج من الأسر من غير الخوارج.

(٤٣) البغدادي (فرق) ٧٩، ٢/٩٩، - ٦ - ٧؛السطر السادس من أسفل وما بعده، راجع أيضاً ٣-١-٣-١-١ و ٣-١-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٤) هكذا الأشعري (مقالات) ٩٧، ٧ - ٩ (على الرغم من ما هو مذكور في ١٠٠، ١٤ - ١٥)؛ أبو مطيع (رد) ٧٠، المقطع قبل قبل الأخير؛ وهي ترد كبديل عند الشهرستاني ٩٨، ٣ - ٥/ ٢٣٥، ٦ - ٨.

(٤٥) هكذا نشوان (حور) ١٧٢، ٢ - ٣؛ البغدادي (فرق) ٧٦، - ٥ - ٩٨/٧، ١ - ٣؛ ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٩١، ٦ - ٧. أما الشهرستاني (٩٦، ٥ - ٧/ ٢٢٧، ٤ - ٦) فيبدو أنه اعتبرها من ضمن عقائد أتباع عثمان بن أبي الصلت.

(٤٦) (تذكرة المذاهب) ١٢٦، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ أبو المطيع (رد) ٧٠، - ٤ (حيث يَرِد فيه لفظ «يقضي» بدل لفظ «ينقص»)؛ النص يرد بإيجاز أيضاً لدى ابن الجوزي (تلبيس إبليس) ١٩، ٧.

شُعيب بن محمد

وهو من الجبرية على الرغم مما أفاد به الشهرستاني عن أنه كان يؤكد على مسئولية الإنسان. يرى شعيب أن الله يخلق أفعال العباد، وهي الأفعال نفسها التي يريدها هؤلاء العباد، ذلك لأن مشيئة الله تعلو *إرادة* الأفعال الجزئية التي تتناسب مع إرادة البشر، فبدون إرادة الله لا يمكن أن يقع شيء.(٤٧) هناك شخص آخر تبنى رأيا مضاداً لهذا، يُدعى:

ميمون بن خالد(٤٨)

الذي يبدو أنه أصلاً ينتمي إلى مدينة بلخ ثم أقام أتباعه فيما بعد في مدينة سيستان.(٤٩) يتبنى مأمون بن خالد مذهب حرية الإرادة بكل ما يتبع ذلك من نتائج فيما يتعلق بصورة الله؛ إذ إنه يرى بأن الله لا يريد إلا الخير، ولا يريد الشر أبداً؛ حيث أن *المشيئة* التي قال بها شعيب لا تشتمل على الذنوب. على ذلك فإن الطفل الذي يموت قبل البلوغ ويكون أبواه مشركين يدخل الجنة، ذلك لأنه لم يكن قادراً على الإتيان بالذنوب عن قصد.(٥٠) هذا الجدل الذي أُثير حول هذه القضية أرجعته الرواية إلى حدث حُكي بصيغة قصصية بالغة، حيث يُذكر أن شعيب الجبري كان مديناً بمال لميمون، وعندما طالبه ميمون به، رد عليه قائلاً إنه سوف يرده له «إن شاء الله».

---

(٤٧) هكذا في (ملل) a ٩٧، ١٠ - ١٢/ ٢٣٢، ٧ - ٩؛ هي الموضع الوحيد الذي يذكر الاسم بالكامل. أما ما أورده الأشعري (مقالات) ٩٤، ٦ - ٨ ، فأقل تفصيلاً؛ يربط البغدادي بينهم وبين فرقة الخعزمية التي ربما يكون لها وضع تاريخي مختلف (فرق، ٧٤، ٧ - ٩/ ٩٥، ٧ - ٩).

(٤٨) هكذا طبقاً لما ورد عند الشهرستاني ٩٦ b، ١/ ٢،٢٢٨. أما المقريزي فيورد بدلاً من ذلك اسم «*ميمون بن عِمران*» (٢، ٣٥٤، المقطع قبل قبل الأخير). وميمون هذا يجب الفصل بينه وبين ميمون آخر، ذلك الذي غضب من بيع أمة زميله إبراهيم (هكذا باللفظ عند البغدادي، فرق ٨٧، ٦ - ٧/ ١٠٧، - ٤ - ٥؛ في ذلك راجع أيضاً ٢-٢-٥-٦ في هذا الجزء من الكتاب. وهناك رأي مخالف لوات Watt (الإرادة الحرة Free Will) ٣٤ و٤٠.

(٤٩) نشوان (حور) ١٧١، ٣ - ٤ و٨ - ٩؛ أيضاً الأشعري (مقالات) ٩٥، ٩ - ١٠.

(٥٠) الشهرستاني ٩٦ b، ٢ - ٤/ ٢٢٨، ٤ - ٦؛ أما الأشعري (قارن نص ٨؛ ١١، a-e والتعليق[في الجزء الخامس من هذا الكتاب]؛ كذلك نص ٨؛ ٩، i [في المرجع السابق]) فيأتي بصياغة أكثر تعميماً ومشابهة عن شعيب. أما ما يرد في كتاب (تذكرة المذاهب) ١٢٨، ١ من أن الميمونية ترى بأنه لا إيمان بدون عمل، فيبدو أن هذا كامن في الاستهلال القدري؛ غير أنه من المحتمل أن يكون ذلك قد أُستنتج في زمن لاحق.

اعتبر ميمون أن هذا نوع من المماطلة، فنبهه إلى إن الله لا يريد إلا ما أمر به، عليه يُفهم أن على شعيب أن يسدد دينه؛ إذ أن الله أمر بتسديد الدين. ونظرا لأن الاثنين لم يتوصلا إلى حل، دعيا ابن عجرد ليكون حكماً بينهما؛ غير أن ابن عجرد لم يكن سهلاً الوصول إليه، حيث كان قابعاً في السجن إبان حكم خالد القسري. مع ملاحظة أن ذكر اسم هذا الحاكم ينبئ بالزمن الذي وقعت فيه هذه القصة، فيمكن القول بأنها وقعت قبل سنة ١٢٠هـ/ ٧٣٨م.(٥١) ويُروى أن رد ابن عجرد وصل كتابةً في رسالة قال فيها: «إنَّا نقول ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا نُلحق بالله سوءاً»(+). لم يستطع أحد للأسف طلب إيضاح منه بخصوص ما قال، ذلك لأنه وافته المنية قبل وصول الرسالة، فيبدو أنه مات في حبسه. وعلى ذلك فإن كلا المتخاصمين رأى تأييداً له في الرسالة.(٥٢)

يتسنى القول من خلال ذلك بأن عرض هذه المسألة على المستوى العام كان أمراً جديداً، فقد كان ابن عجرد بعيداً عن مسرح الأحداث، ولم يكن على دراية بالتطورات التي حدثت، وهذه الرسالة التي كتبها لا يمكن فك ألغازها. وعلى العكس مما يراه أصحاب كتب الفرق فإنه يبدو أن أطراف هذا النزاع جميعهم لم يكن تفكيرهم بعد قد وصل إلى فكرة الإرجاء، فإرادة الله عندهم ليست بالأزلية، وإنما هي تصاحب فعل الإنسان. بهذا الاستنتاج فقط يمكن فهم ما أراده شعيب بقوله «إن شاء الله»، حيث إنه بذلك يريد القول بأن الله إذا أراد أن أسدد لك الدين، فلن أقدر على فعل غير ذلك.(٥٣) بالنظر إلى الفكر الإرجائي فيكون نسب هذا الكلام إلى أحد الإرجائيين نوع من السفسطة، فليس من المنطقي القول بأن الله لم يرد وقوع شيء ما

---

(٥١) إذا افترضنا أنه لم يُحضر به إلى العراق، وإنما جيء به إلى مكان ما من بلاد خراسان أور بما إلى مدينة مرو، فيمكن على ذلك تحديد الأمر من خلال القول بأن خالد القصري تولى عن طريق أخيه أسد الحكم على خراسان لمرتين، بين ١٠٥هـ و١٠٨هـ، ثم مرة أخرى قبيل عام ١٢٠هـ (راجع خليفة، *تاريخ* ٥٣٧، ١ - ٣). ويرد في هذا المصدر اسم «خالد بن عبد الله البغلي»، وهذا يعني أن خالد القصري كان ينتمي إلى البغيلة.

(+) *لسان الميزان*، الحافظ بن حجر العسقلاني، ٩٣٧٢ . (مراجعة الترجمة)

(٥٢) نص ٨؛ ١١، i-p في الجزء الخامس من هذا الكتاب. راجع أيضاً التحليلات التي وضعها وات Watt (الإرادة الحرة Free Will) ٣٢ - وسالم E. Salem، (النظرية السياسية Political Theory) ٤١ - ٤٢؛ أيضاً مادلونج Madelung (التيارات الدينية العامة Religious Trends) ٦٢ - ٦٣، وسكلادانيك Skladanek (Doktryny) ١٣٩ - ١٤٠.

(٥٣) نص ٨؛ ١١، ١ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

ذلك لأنه لم يقع بالفعل وأنه سيريده حتماً في المستقبل، لا يمكن القول بذلك إلا إذا انطلقنا من أن الله يريد الأفعال فقط في لحظة وقوعها.[٥٤] على الرغم من كل هذا فلا يمكن استبعاد كون القصة من قبيل الاختلاق الجيد. - إلا أن الفكر الإرجائي قد تقدّم خطوة إلى الأمام على يد:

خَازِم بن عَلي

يقول خازم بن علي إن لله *أولياء* أحبهم منذ الأزل، وإنه كتب عليهم الإيمان حتى ولو أنهم ظلوا معظم حياتهم على الكفر. على العكس من ذلك فالله يبغض أعداءه منذ الأزل، وهؤلاء سوف يقعون في الكفر لا محالة مهما طال الزمن الذي عاشوه في رحاب الإيمان. كذلك فإن *الولاية* لله أو العداوة له هما من *صِفات الذَّات*، بمعنى أنهما لم يُخلقا في الزمان.[٥٥] نلاحظ هنا أن انتقاء هاتين الصفتين من الأمور المميزة للخوارج، إذ إنهما يتفقان مع الألفاظ التي يدرك من خلالها هؤلاء علاقتهم بمن حولهم من الناس، ونقصد بها ألفاظ «*ولاية*» (بالأحرى *تولي*) و«*براءة*». على ذلك فإن خازم لا ينطلق هنا من نظرية عامة في الصفات، فما يفعله لا يعدو كونه نقل ما كان يناقشه الناس آنذاك على المستوى البشري ليستخدمه من جديد على مستوى الله من خلال تغير نبر الكلام.

أخذ الكلاميون، من أمثال أبو الصباح السمرقندي ، فيما بعد في بناء أسس هذه الفكرة.[٥٦] غير أن هذه الفكرة في ذلك الزمان كانت أصيلة وذات تطلع للمستقبل،

---

(٥٤) كذلك وعلى هذا النحو يمكن فهم مسألة الثعالبة التي سقناها بدايةً أفضل فهم لها.

(٥٥) الأشعري (مقالات) ٩٦، ٣ - ٥ (مع بعض التصويبات ص ٦٨٧)؛ البغدادي (فرق) ٧٣، ١٠ - ١٢/٩٤، ١٢ - ١٤؛ الشهرستاني ٩٧ b، ١٠ - ٢٣٣/١٢، ٩ - ١١؛ الآبي (نثر الدرر) ٥؛ ٢٣٢، ٧ - ٨؛ السمعاني (أنساب) ٥؛ ١٣، ١ - ٣؛ نشوان (حور) ١٧١، ١٣ - ١٤ (وفيه ترد كلمة «*إجبار*» بدل كلمة «*أخبار*»). الشهرستاني هو الوحيد الذي يذكر الاسم كاملاً، غير أن قراءة الاسم تظل في النهاية غير واضحة. وتورد طبعة كوريتون Curetonsche Edition اسم «*خارم*»؛ أما اسم *خازم* فيرد طبقاً للأشعري والبغدادي ونشوان الحميري والسمعاني والآبي وأبي مطيع (رد ٧١، ١١ - ١٢). أما المقدسي فيأتي باسم «*حازم*» (*بدء* ٥؛ ١٣٤، السطر الأخير)؛ الشيء نفسه عند بدران في تحقيقه للشهرستاني، المعروف باسم *الناشيء* (*أصول* ٦٩، والذي فيه ثلاثة مواضع ضد مخطوطة الخعزمية)، المقريزي (*خطط* ٢؛ ٣٥٥، ٧)، ابن الجوزي (*تلبيس* ١٩، ٨) و*تذكرة المذاهب* (١٢٧، ١). وربما أن الخوارزمي يقدم اسم الأب على اسم الابن عندما يورد الاسم على نحو«شعيب بن حازم» (*مفاتيح* ١٩، ٩).

(٥٦) راجع ٣-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

فمن خلال استيعاب خازم لمفهومي الأزل وما قبل الخلق ضمن تعاليمه يكون قد قدم في إطار التطور الكلامي العام أفضل البدائل التي يمكن الاستعاضة بها عن موقف ميمون المتطرف والذي يتسم بالقدرية البدائية. لذلك فإنه ليس من قبيل الصدفة أن يُكتب البقاء لهاتين الجماعتين وأن يُروى عنهما بعض التعاليم الأخرى. يذكر البغدادي أن الخازمية شكلت غالبية العجاردة في مدينة سيستان.(٥٧) كان هؤلاء يتحفظون في الكلام عن علي بن أبي طالب،(٥٨) وربما مرد هذا يرجع إلى أسباب سياسية، حيث إن أبا مسلم الخرساني لم يكن منهم ببعيد، وربما يرجع ذلك أيضاً إلى أنهم لم يدركوا إذا ما كان علي بن أبي طالب ن على الرغم من «كُفرِه»، قد اصطفاه الله أم لم يصطفيه. ونستبعد هنا أن يكون مبدأ «*التَقية*» هو السبب في ذلك، حيث يُروى عن هؤلاء أنهم كانوا يحرمون أداء فريضة الحج مخافة أن يختلطوا بغيرهم من جماعة المسلمين الآخرين. نلاحظ هنا أن المرء كان يُجبر على أداء الصلاة خلف إمام كان المأموم لا يقر بأنه مسلم. نعتمد في هذه الملاحظة على ما أورده شخص مجهول يُدعى جعفر بن حرب (؟)، وهو الشخص ذاته الذي يعده الخازمية ضمن الأزارقة، وربما أن هذا هو السبب الذي أدى به إلى القول بأن هؤلاء قالوا بنحو ما قال به الأزارقة بعدم قبول الرجم حداً للزاني المحصن،(٥٩) وحجتهم في ذلك أن مثل هذا الحد لا يرد في القرآن. وهو السبب نفسه الذي أدى بهم إلى التخفيف من بعض التعاليم الخاصة بالنكاح، فهم يؤيدون عدم الجمع بين الأختين؛ غير أنهم يحلون الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها،(٦٠) وحجتهم في ذلك أن لفظ «الخالة» أو«العمة» لا يرد في الآية ٢٣ من سورة النساء.

يبدو أن ربط الإرجاء بالتصور القائل بالسلامة في الآخرة لا يمكن إدراكها إلا مع حصول الخاتمة، يبدو أن هذا الربط منقول عن الخازمية، وهو موجود أيضاً عند جماعة من أتباع رجل يُدعى أبو مُكرم (راجع الأشعري، *مقالات* ١٠٠، ٧ -

---

(٥٧) (فرق) ٧٣، ٦/٩٤، ٨.

(٥٨) الشهرستاني ٩٧ b، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ ٢٣٤، ٦ - ٨.

(٥٩) راجع ٤-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب. يورد فخر الدين الرازي استدلالاً من الخوارج في هذه المسألة (محصول ٢؛ ١؛ ٤٨٢، ٤ وما بعده)؛ بسبب أن هذا الاستدلال يتعارض مع الفقهاء الذي يستعينون بالأحاديث النبوية، فيبدو أن الخعزمية كانوا أول من أخذ به وطوره.

(٦٠) المعروف باسم ناشيء (أصول) ٦٩ § ١٢٠. ينبغي هنا تصويب لفظ «*قام*» الوارد في Z ١٠ إلى «*أقام*»، ولفظ «*نِكاح* » الوارد في Z ١٢ إلى «*إنكاح*». راجع في ذلك كله مادلونج Madelung (Religious Trend) ٦٣ - ٦٤، وسكلادانيك Skladanek (Doktryny) ١٤٠ - ١٤١.

٩؛ نشوان، حور ١٧٢، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ البغدادي، *فرق* ٨٢، ٩ - ١٠٣/١١، ١ - ٣ > الإسفرائيني، *تبصير* ٥٦، ٨/٥٨، ٦، والآبي، *نثر الدر* ٥؛ ٢٣٣، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له) أو مكرم بن عبد الله العلجلي (رجوعاً إلى الشهرستاني ٩٩، ١٢ - ٢٤١/١٤، ٢ - ٤)، وقد ورد لدى شيبان بن سَلَمَة (عنه راجع ٣-١-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب)، والذي من خلاله نشأ مصطلح خاص بهذا. بالتفصيل في ذلك راجع ٢-٤-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب و ج-٤-١-١-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب أيضاً.

هذه الآية القرآنية ذاتها كانت حافزاً للميمونية من أجل التفكر الذي أدى بهم إلى استنتاج ما استنتجته الخازمية أيضاً بأنه على الرغم من أنه لا يجوز الزواج من الابنة أو ابنة الأخ أو الأخت، إلا أنه يحل الزواج من الحفيدة أو حفيدة الأخ أو حفيدة الأخت.[٦١] ربما يكون في هذا التعقيد تأثير فارسي؛[٦٢] حيث شهدت مدينة سيستان في ذلك الوقت ، ١٥٠هـ/٧٦٧م ، ظهور رجل يُدعى أُستاذسيس يعرف بأفكاره التلفيقية، ويُعد هذا الرجل أيضاً من الخوارج وقد عاد للتوحد معهم إبان التمرّد الذي قام به.[٦٣] غير أن هذه المسألة يجب تفسيرها أصلا في إطار العقيدة الإسلامية. من الشيق هنا ملاحظة أن الولاء للقرآن عند العجاردة لم يمنع بعض جماعات الخوارج

---

(٦١) يتأسس ذلك على ملاحظة قال بها الكرابيسي ونقلتها عنه مصادر عدة (نشوان، حور ١٧١، ٥ - ٧؛ البغدادي، *فرق* ٧٥، ٤ - ٩٦/٥، ٧ - ٨؛ الشهرستاني ٩٦ b ٧ - ٢٢٨/٩، ١٠ - ١٢؛ ابن حزم، *فصل* ٤؛ ١٩٠، ١١ -١٣؛ ربما لها وجود أيضاً عند المقريزي، *خطط* ٢؛ ٣٥٥، ١ - ٣، وحنفي، *فرق متفرقة* ٢٤، ٩ - ١٠). ويخطئ الأشعري عندما ينسبها إلى العجاردة (*مقالات* ٩٥، ١٢ - ١٤). يسوق المقدسي تعليلاً لذلك، فيقول بأن الآية القرآنية التالية لهذه الآية تصرح بأن الله أباح كل ما لم يقل بحرمته في المواضع القرآنية السابقة (*بدء* ٥؛ ١٣٨، ٥ - ٧)؛ غير ان هناك خلاف فيما يخص العلاقة بين الآية ٢٣ والآية ٢٤ من سورة النساء، علماً بأن الخوارج لم يهتموا بمثل هذا التعليل. عن الكرابيسي راجع ج-٦-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٦٢) هكذا لدى وات Watt ضمن Der Islam ٣٦/ ٢٢٩/١٩٦١. وقد مهد البغدادي للحديث في هذا الموضوع (فرق ٢٦٤ - ٢٦٥/ ٢٨٠ - ٢٨١)، علما بأن البغدادي انطلاقاً من هذا التمازج بين الخغزمية والميمونية فقد أراد إخراج الأولى عن حظيرة الإسلام.

(٦٣) يبقى مجهولا المدى الذي بقي فيه أُستاذسيس مقراً ببعض مبادئ الزرادشتية. ويرى دانيال Daniel في الحركة التي قام بها هذا الرجل نوع من ثورة الفلاحين التي تهدف إلى غايات دنيوية (*خُراسان Khurasan* ١٣٣ - ١٣٥، وهناك رأي معارض لذلك قال به شبولر Spuler، *إيران Iran* ١٩٧، وهذا الرأي نفسه لدى سكاركيا-أموريتي Scarcia-Amoretti ضمن *تاريخ كامبريدج للأدب العربي* = *CHI* ٤؛ ٤٩٧ - ٤٩٩).

من رفض سور بأكملها على نحو ما حصل من الميمونية تجاه سورة الشورى،[٦٤] وربما أن السبب في ذلك يرجع إلى أن هذه السورة تشتمل على أقوال جبرية.[٦٥] وكان هذا السبب هو نفسه الذي جعل العجاردة يراجعون تحديدهم للعلاقة بينهم وبين الطوائف من غير الخوارج، فهم يرون أن على المرء مقاتلة هؤلاء باستثناء هؤلاء الذين يخضعون للسلطة على غير إرادتهم، على هذا فالممالئون هم فقط العدو الحقيقي؛ سواء كانوا من الجواسيس أو من قادة ميادين المعركة أو من المنظرين، أولئك الذي ينتقدون فكر الخوارج.[٦٦] على هذا فلا يصبح المرء بمثابة عدو لهم إلا إذا قرر ذلك واعياً. أما الميمونية فيبدو أنهم كانوا على العكس من ذلك مستعدين لأن يطيعوا أي قائد للجماعة المسلمين؛ غير أنهم كان لهم شرط واحد لذلك، وهو أن أي خليفة تتم البيعة له ينبغي أن يقر بخلافة أبي بكر، وينبذ خلافة علي. ويُمكن أن تُؤدى البيعة بالخلافة لأحد القرشيين، ولا يمكن توسعة دائرة المرشحين للخلافة إلا من خلال تعاليم الدولة الذي يضعه الخوارج. ولا يتم انتخاب الخليفة إلا من قِبل هؤلاء الذين يبدون ولاء غير محدود للخوارج (*أهل مَحبَّتنا*).[٦٧] بهذا يصبح اقتراح الميمونية في مسألة اختيار الخليفة بمثابة اقتراح مثالي.

يتضح من هذا القول للميمونية أن ليست الحرب وحدها هي الحل الوحيد، فيبدو أن الاتجاه المعتدل أخذ في الانتشار بسبب أن السلطة استعادت قوتها بعد استيلاء العباسيين على الحكم، ولم يكن هناك اهتمام رئيسي بإبداء العلل لهذا التحول. كذلك كان الأمر بالنسبة للخازمية، فالعدو بالنسبة لهم هو فقط ذلك الذي يعلن رفضه عن وعي، فهم يرون أن الناس غير مذنبين طالما أنهم لم تصلهم الدعوة. توصل الخازمية إلى هذا الرأي من خلال مفهوم شامل لمعنى الإيمان، فالدين عندهم ينبني على الواجبات (*الوظائف*) والشرائع. غير أن هذه الوظائف أو تلك الشرائع ليست بديهية، وإنما يجب الإخبار عنها. نظر المتأخرون إلى هذا الكلام على أن المقصود

---

(٦٤) طبقاً للمقدسي ١٣٨، ٧ - ٨، وقد حدث هذا أيضاً مع سورة يوسف (راجع بينات أخرى في هذا الصدد في التعليق على نص ٨؛ ٨، أ في الجزء الخامس من هذا الكتاب).

(٦٥) على نحو ما هو موجود في الآية ٨، ولا سيما الآيات ٤٤ - ٤٦.

(٦٦) الشهرستاني ٩٦ b، - ٧ - ٢٢٩/٩، ٣ - ٥ (راجع ملاحظات جيمارت على النص، Livre ٣٩٧)؛ نشوان (حور) ١٧١، ٤ - ٥؛ البغدادي ٧٥، ٥ - ٩٦/٧، ٨ - ١٠؛ يخطئ الأشعري عندما يورد العبارة في موضع آخر (مقالات ٩٤، ١- ٣).

(٦٧) حنفي (فرق متفرقة) ٢٤، ١٠ - ١٢؛ ما يذكره أبو مطيع (رد) ٧٨، ٤ - ٥، وما بعده فهوأقل وضوحاً، وهو ذاته لدى ابن الجوزي (تلبيس) ١٩، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

رسالة وثنية، أو هكذا رأى أصحاب كتاب الفرق الأمر.[٦٨] غير أن الأمر يبدو أنه متعلق بهذه «الدعوة» إلى مذهب الخوارج؛ فمن المعروف أن الخازمية كانت لهم مواقفهم فيما يتعلق بأمور الشريعة. - مثل آخر لهذه الواقعة حدث أيضاً لدى أتباع:

أخنس بن قيس

الذين لا نسمع لديهم كلاماً في تعليل ما يقولون؛ غير أنهم يرون أنه لا يجوز مقاتلة أحد إلا بعد «دعوته إلى الإسلام»، فلا يجوز مقاتلة أحد إلا إذا تعرفنا فيه على الكفر. غير أن هذا الشرط هو الشرط الطبيعي عند كل المسلمين، وهو ما يُعرف في الثقافة اليونانية القديمة بـ ἐπτχη. كان أتباع أخنس بن قيس بمثابة جماعة كانت تستشعر الخطر بسبب أعدادهم القليلة، لذلك كانوا يطلقون على بيئتهم مفهوم «*دار التَقية*»، وكانوا أيضاً ينبذون الإرهاب والقتل الغدر والإغارة في أوقات الليل. وأهم ما يميزهم هو سماحهم للزواج من نساء من غير الخوارج.[٦٩] - هناك جماعة أخرى التفَّت في مدينة سيستان حول:

غَالِب بن شَاذَك

كان هؤلاء أيضاً يعتبرون «*أصحاب الأطراف*»، ويقصدون بهم سكان الريف الذين لم تصلهم الدعوة غير مذنبين، ذلك إذا كانوا لا يطبقون الشريعة جهلاً بها؛ غير أنهم يروا أن على هؤلاء الالتزام بما يمليه العقل. على ذلك فهؤلاء يقولون بأن هناك واجبات يمكن إدراكها بالعقل، وهو ما يُعتبر نوع من القانون الطبيعي. واجه هذا

---

(٦٨) ابن الجوزي (تلبيس) ١٩، ٨؛ (تذكرة المذاهب) ١٢٧، ١ - ٢. المصدر ذاته الذي اعتمد عليه أبو مطيع لتصحيح المعلومات بعض الشيء، (رد) ٧١، ١٢ - ١٤، والذي تُستبدل فيه كلمة «*وظائف*» بكلمة «*وصائف*». عن مفهوم *وظائف الدين* ؟ راجع ٣-١-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب؛ عن مفهوم «*شرائع*» راجع شاخت Schacht ضمن دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädie des Islam ٤؛ ٣٤٤ - ٣٤٥، و د- مُقدمة في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٦٩) الرواية الكاملة يوردها الشهرستاني ٩٨، ٧ - ٩/٢٣٦، ٤ - ٦. راجع أيضاً الأشعري (مقالات) ٩٧، ١١ - ١٣؛ نشوان (حور) ١٧٢، ٦ - ٨؛ الآبي (نثر الدر) ٥؛ ٢٣٣، ٣ - ٤ (به خطأ في الكتابة)؛ البغدادي (فرق) ٨١، ٥ - ٧/١٠١، ١٤ - ١٦ > الإسفرائيني (تبصير) ٥٥، السطر الأخير والسطران السابقان له/٥٧، - ٦- ٨؛ المقريزي (خطط) ٢؛ ٣٥٥، ١٦ - ١٨، ابن المرتضى (منية) ٣٢، - ٥ - ١٦السطر الخامس من أسفل وما بعده، وكلها ترجع للمصدر نفسه. أما السمعاني فيقصر على نحو غير دقيق هذا الأمر- ϵoπηx على الأطفال (أنساب) ١؛ ١٣٨، ١٣ - ١٥. المقدسي (بدء) ٥؛ ١٣٩، ١ يورد الاسم فحسب. مع ملاحظة أن الغارات الليلة تتعارض مع قانون البدو (راجع ٢-٢-٦-٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

الرأي اعتراضات، ذلك لأنه يتصادم مع ما كان تقول به جماعة الخازمية. كان لغالب مُعارِض مشهور اسمه عبد الله السَديوري، والذي تبوح نسبته بأنه من ضواحي مدينة مرو؛[٧٠] غير أن المناظرات وقعت في وقت متأخر. ويربط الشهرستاني هذه الجماعة بحمزة بن أدرك؛ حيث يوصلنا هذا القول إلى نهاية القرن الثاني الهجري.

هذه الجماعة ليس لها ذكر إلا عند الشهرستاني (٩٦ b، السطر الأخير والسطران السابقان له / ٢٣١، ٥ - ٧)؛ حيث يذكر أن اسمها جماعة «الطرافية». ويرد اسما هذين المتناظرين في المخطوطات على نحو غير واضح الحروف (راجع في ذلك غمارت Gimaret، *Livre* ٣٩٩، غير أنه لم يصل إلى حل لهذه المعضلة). يُذكر اسم غالب بن شاذك في كتاب (تاريخ سيستان) ضمن الشخصيات المهمة في الإمارة (ص ٢٠، ٣). وعلى كلٍ فإن اسم شاذك/ شادك - فيبدو أنه تصغير من كلمة «*شاذمان*» التي تعني «المسرور الصغير» (راجع نولدكه Nöldeke ضمن SB، Wiener Ak. ١١٦/ ١٨٨٨، ٤١٧؛ أيضاً ٤٠٤ تحت Sadoya). وأنا أؤيد ما ذهب إليه غمارت في تفسيره لمعنى «*أصحاب الأطراف*»، أما لفظ «*أطراف الشريعة*» فيُقصد به «تعاليم الشريعة الأساسية»، وهذا يتناسب مع المعني هنا. واشتق جولدتسيهر Goldziher من ذلك «*طرفي النهار*»، ورأى أن ذلك يضم هؤلاء الذين كانوا يؤدون الصلاة مرتين فقط كل يوم (راجع ZDMG ٥٣/ ١٨٩٩/ ٣٨٥ - ٣٨٦؛ عن هذه الجماعة راجع ٣-٢-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب)؛ على الرغم من ذلك فالموضع الوارد عند القاضي عياض والذي يعتمد عليه جولدتسيهر لا يقول بذلك (*شفاء* ٢؛ ١٠٧٤، ٣ - ٤)، راجع في ذلك أيضاً مادلونج Madelung، *Religious Trends* ٦٨.

قبل أن نصل إلى تناول شخصية حمزة بن أدرك الذي يُعتبر بين الخوارج بمثابة أهم شخصية في مدينة سيستان، يجدر بنا معالجة نقطة خلاف يبدو أنها أُثيرت في تلك الناحية، وهي النقطة التي تميل إلى كونها فقهية أكثر من كونها كلامية. فيُذكر عن الثعلبية أنهم كانوا يأخذون الزكاة من أغنياء العبيد، وكانوا يعطونها لفقراء العبيد؛ غير أن هذا السلوك تم إلغاؤه دون أي تمهيد. ولم يحافظ على هذا القانون إلا صاحب الاسم التالي:

مَعبد بن عبد الرحمن

ذلك لأن هذا القانون لم يجد رفضاً رسمياً، وكان حفاظ مَعبد على هذا القانون سبباً

---

(٧٠) راجع ياقوت (معجم البلدان) تحت سَديور.

في أن أصبح له أتباع موالين له.[٧١] ربما تبدو عدم أهمية هذه المسألة، على العكس من ذلك فهي تعتبر بمثابة قضية جوهرية جداً، ذلك لأن فيها تكافل اجتماعي بالنسبة للعبيد، فمن المعروف أن نطاق ممارسة العبيد للأعمال المالية محدود في الإسلام، ومالكهم هو الوحيد الذي له الحق في هذا المال. يضيف نشوان الحميري في هذا السياق أن مَعبد أبقى على مؤسسة جمع هذه الزكاة قائمة سواء رضي مُلاّك العبيد أم لم يرضوا.[٧٢] ويبرز لنا موضع آخر أن ميراث العبد لم يعد ملكاً لسيده.[٧٣] تُعتبر حقيقة أن الأغلبية لم تستمر في الإقرار بمبدأ هذه الزكاة بمثابة دليل هام على أن التخلي عن الموقف الاشتراكي القديم وإيجاد نظام فردي قد أتيا على نموذج المساواة الذي كان الخوارج يتباهون به منذ نشأتهم.

يبدو أن معبد كانت تربطه علاقة بجماعة أخنس بن قيس،[٧٤] فقد كان يشاركهم الرأي بأن كل إنسان مسؤول عن النجاة بنفسه، فلا يمكن أن ينال من حسنات الآخر إذا مثلاً قام هذا الآخر بأداء فريضة الحج عنه أو إذا دعا له أو فعل أي شيء من قبيل ذلك. وفي يوم القيامة لن ينفع المرء إلا الأعمال التي قام بإنجازها بنفسه أثناء حياته.[٧٥] وربما تكون هذه الاقتناعات سبباً إضافياً في القول بأن العبد كذلك مسؤولاً عن نفسه؟

٣-١-٣-١-١ تمرُّد حمزة بن أذرك/أدرك

سرعان ما عمل المنهج الفردي الناشئ على إيجاد عدة تصورات كلامية جديدة على السطح: حرية فعل الإنسان وأزلية القدر الإلهي والفرق بين حقائق العقيدة العقلية وتلك التي جاء بها الوحي. وليس مما يدعو للعجب أننا لا نستطيع الاقتراب أكثر من

---

(٧١) الأشعري (مقالات) ٩٨، ٤ - ٦؛ (فرق) ٨١، ١ - ٣/١٠١، ١٠ - ١٢ > الإسفرائيني (تبصير) ٥٥، - ٤ - ٦/٥٧، ١٢ - ١٤؛ الشهرستاني ٩٨، ٥ - ٦ و١٣ - ١٥/٢٣٦، ٢ - ٣، و٢٣٧، ٨ - ١٠؛ المقريزي (خطط) ٢؛ ٣٥٥، ١٨ - ١٩؛ الآبي (نثر الدر) ٥؛ ٢٣٣، ٥ - ٦. (فيه يرد الاسم مكتوباً بطريقة خاطئة). ولدى المقدسي (بدء) ٥؛ ١٣٥، ١ يورد الاسم فحسب.

(٧٢) (حور) ١٧٢، ١٠ - ١٢.

(٧٣) الملطي ١٣٦، ١٣/١٧٩، ٥.

(٧٤) الشهرستاني ٩٨، ١٣ - ١٤/٢٣٨، ١.

(٧٥) حنفي (فرق متفرقة) ٢١، ٥ - ٧؛ هذا مذكور عند ابن الجوزي على اعتباره عقيدة عند الأخنسية فحسب (*تلبيس* ١٩، - ٤)، أبو المطيع (رد ٧٦، ١ - ٣) و(*تذكرة المذاهب* ١٢٨، ٣ - ٤). هو الموضع الذي ينبغي تصويب الاسم فيه على نحو ما هو معروف. مع ملاحظة أن عرض المعلومات في المصدر الأخير تلتبس على الفهم وغامضة على نحو مقصود.

الكلاميين المذكورين في هذه المرحلة، ذلك لأن مدينة سيستان كانت بعيدة عن محط الأنظار، والمعلومات التي بين أيدينا ترجع إلى ثلاثة مصادر على أعلى تقدير، والتي يبدو أن اثنين منهم يرجعان إلى أصل واحد ويتشبهان في تفاصيل كثيرة.[1] يولد هذا الواقع الانطباع وكأنه كانت تُقام هناك بعض الاجتماعات الدينية السرية التي كانت تهدف إلى ترسيخ هوية لها تفاصيل متمثلة في ضرب من العبادة [غير مُرَّخص به]. وهذا يمكن أن يصح بالنسبة لهذه الجماعة أو تلك؛ غير أنه لا يصلح أن يكون منطبقاً على كل الجماعات، ذلك لأن مدينة سيستان لم تكن كوفة أخرى. وعلى الرغم من أن المنطقة لم تكن عالية الكثافة السكانية، وعلى الرغم من أن الخوارج كانوا في نواحي ليست بالقليلة من هذه المنطقة يعيشون مع جماعات أخرى من غير الخوارج؛[2] فإن قدراتهم وأعدادهم لم تكن كافية لكي تُأرِّق لمدة ثلاثين عاماً مضاجع العباسيين إبان الجزء الأخير من القرن الثاني الهجري. في ذلك الوقت ظهر صاحب الاسم التالي:

أبو خُزَيمة[3] حمزة بن أذرك/ أدرك

كان حمزة بن أدرك ابناً لرجل اعتنق الإسلام من طبقة الإقطاعيين،[4] وكان الأب قد انضم في منطقة أُق الواقعة في قلب مدينة سيستان ناحية زَرَنج إلى جماعة من جماعات الخوارج.[5] كان هذا المكان منطقة مقدسة في عصور ما قبل الإسلام، وقد أعرب سكاركيا Scarcia عن تخمينه بأن هذه المنطقة كانت تنطلق منها أيضاً روح

---

(١) راجع ٣-١-٣-١ وكذلك ٣-١-٤-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢) راجع ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب؛ راجع سالف الذكر فيما يخص الأخنسية أيضاً. كذلك فإن مَعبَد سمح بأن يعيش الخوارجُ مع المسلمين في *دار التقية*، وأن يدفعوا معهم *الصدقة* (الشهرستاني ٩٨، - ٥/ ٢٣٨، ٥ - ٦).

(٣) عن هذه *الكُنية* راجع الجاحظ (بيان) ٤؛ ٢٥، ٣ - ٤؛ حيث كان يستخدمها قواد الجيوش خاصةً.

(٤) بوسورث Bosworth (سيستان Sistan) ٩١ - ٩٢؛ يرد اسم عبد *الله بدلاً* من اسم *أذرك*. علماً بأن اسم أدرك الوارد عند الجرديزي، يُقلب في المصادر العربية إلى أدرك وأورك وأترك وأكرك وأدرد وغيرها من أسماء (في ذلك راجع جماريت Gimaret (Livre) ٣٩٧، هامش ٣٠). هناك أسطورة فارسية تقول بأن كلمة *أذرك* تعني الشرر، والمعنى الذي يتناسب مع أصل هذا المتمرج. ويضعف القول بأن أغُزش أترك = الرجل الأحمر (راجع توجن Togan، *أدب رحلات ابن فضلان Ibn Fadlan's Reisebericht* ١٤٢).

(٥) بوسورث Bosworth ٩٢ و٨٥ ؛ بوجه عام مادلونج Madelung (Religous Trends) ٦٦ - ٦٨.

الحروب الصليبية.(٦) يبدو أن حمزة كان يتسم ببعض النفعية، التي تسببت في خلق مزيج فعال وبراق للجماعات الموجودة، والتي تسببت كذلك في تربعه على زعامة تمرّد قام بها سنة ١٨٠هـ/ ٧٩٦م، وهو التمرّد الذي كان قد أشعل فتيله رجل آخر من الخوارج اسمه خلف، يُعرف عنه إيمانه الصارم بالجبرية وإيمانه كذلك بأن أطفال الكفار سوف يدخلون النار.(٧) لم يتمكن حمزة من إزاحة خلف إزاحةً كاملة من على مسرح الزعامة، لذا نراه يروج للنظرية القائلة بإمكانية وجود إمامين للجماعة في الوقت نفسه.(٨) ويذكر الشهرستاني عن حمزة أنه أتى بإضافة هامة، تفضي إلى أنه في وقت الحرب لا سماح بوجود أكثر من قائد، وبذلك يكون قد سجل استحقاقه للزعامة.

قام البغدادي بتجميع جاد لمراحل تلك الغزوات التي قام بها حمزة والتي طالت مناطق بعيدة في مدينة سيستان وخُراسان ومكران وقوهستان وكرمان؛ إلا أن هذا التجميع يفتقر إلى التأريخ، وربما أن البغدادي قد حصل على هذه المعلومات من مدينة نيسابور التي أقام بها جزءاً كبيراً من حياته،(٩) فقد كان النيسابوريون فخورين بأنهم كانوا السبب في مصرع أخطر إرهابي سنة ١٨٨هـ/ ٨٠٤م.(١٠) غير أن هذا الكلام غير صحيح، فها هو بوسورث Bosworth يقوم بإعداد دراسة دقيقة كرس جزءاً كبيراً منها لتقييم البينات الواردة عن تاريخ مدينة سيستان، وقد أثبتت هذه الدراسة أن حمزة لم يُتوف إلا بعد هذا التاريخ بخمسة وعشرين سنة، أي في سنة ٢١٣هـ/ ٨٢٨م.(١١) يظهر مقصد معين وراء انتقاء البغدادي للحقائق، فنراه يركز على البحث

---

(٦) ضمن AIUON ١٥/ ١٩٦٥/ ٣٠٤.

(٧) الأشعري (مقالات) ٩٣، ١٢ - ١٣؛ نشوان (حور) ١٧١، ١٠ - ١١؛ (فرق) ٧٥، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له/ ٩٦، المقطع الأخير والمقطع السابق له؛ الشهرستاني ٩٦ a، السطر الأخير والسطران السابقان له/ ٢٣٠، ٧ - ٩. هناك ذكر لاسم *خلف* في موضع من كتاب *تاريخ سيستان* (١٥٦، ٦).

(٨) نشوان ١٧١، ١٣ - ١٤؛ الشهرستاني ٩٦ a، - ٤ - ٦ السطر/ ٢٣٠، ٥ - ٦.

(٩) راجع الموسوعة الإيرانية ٣؛ ٤٠٩.

(١٠) (فرق) ٧٦، السطر الأخير والسطران السابقان له/ ٩٨، ٤ - ٦، هناك ٧٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ ١٠٠، ٧ - ٩.

(١١) (سيستان) ٩١ - ٩٣، هناك ١٠٣. ويستمسك صديقي Sadeghi في عرضه الموجز للأحداث (Mouvements ٥٤ - ٥٦) بالتاريخ الذي أورده البغدادي. وعن التأريخ لهذه الأحداث راجع أيضاً سلادانيك Sladanek ضمن FO ٢٢/ ١٩٨١- ١٩٨٤، ٨١ - ٨٣ وRO ٤٤/ ١٩٨٥، عدد ٢/ ٨٩ - ٩١؛ بوجه عام (Doktryny) ١٤٢ - ١٤٤.

عن دليل يعضد القول بأن حمزة لم يكن في حملته يحارب جيوش العباسيين وولاتهم في الشرق، وإنما كان يفتك أيضاً بأصدقائه من الخوارج. فقام أولاً بالإنقضاض على البيهسية، ثم أتبعهم بالخازمية في قوهستان الواقعة غرب بوشنج، وختم بالثعالبة في منطقة نيسابور.[١٢] كذلك فإن أتباع خلف ، أولئك الذين يدين لهم حمزة بالفضل في ازدهار حركته ، كان قد فاض بهم الكيل منه من قبل ذلك. يبدو أن خلف كان قد مات في هذا التوقيت؛ غير أن هناك رجل يُدعى مسعود بن قيس خلفه في قيادة الجماعة، وهو الشخص نفسه الذي واجه حمزة في مدينة كرمان، لكنه أُصيب بجروح أثناء عبوره لنهر من الأنهار ثم مات غريقاً. لم يكن أتباعه يريدون التصديق بخبر موته، وكانوا ينتظرون عودته بعد أن يحين الاحتفال بمرور ١٢٠ عاماً على مولده.[١٣]

هذا الانتظار للعودة غالباً ما نجده في تراث الشيعة؛ غير أنه يجيء هذه المرة في أوساط الخوارج ليعبر عن نوع من اليأس التام. يُذكر أن جماعة خلف قاتلت حتى النهاية، ذلك لأنه يُنسب لهم تصورهم بأنه لا يحل لأحد أن يتخلف عن *الجهاد* حتى ولو كان هذا الأحد امرأة. ويُذكر أنه عندما كان يُصاب أحدهم في الحرب إصابة الموت، كان يشير بسيفه إلى من حوله، ربما إلى أعدائه ، ناطقاً بعبارة «لا حُكم *إلا لله*».[١٤] غير أنهم بعد ذلك آمنوا بأنه لا يجوز مواصلة الجهاد في غيبة الإمام،[١٥] من ذلك يمكن القول بأنهم بعد أن لحقت بهم الهزيمة لم يكن لهم أية علاقة بحمزة بن أدرك، ويُذكر أنهم أقاموا بعد ذلك في مدينتي كرمان ومَكران.[١٦] كذلك فإن

---

(١٢) بوسورث Bosworth ٩٣.

(١٣) البغدادي ٧٨، - ٤ - ٦/٩٩، ١٣ - ١٥؛ أما نشوان فينسب هذا التصور عن المهدي المنتظر إلى خلف (حور ١٧١ ، ١٠ -١٢)، في حين يتعسف المقدسي في نسبة ذلك إلى حمزة (*بدء* ٥؛ ١٣٨، ١٠ - ١١، و٦؛ ١٠٢)، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. عن العدد ١٢٠ راجع ج-٣-٢-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٤) أبو مطيع (رد) ٧١، ٩ - ١١ (حيث ترد في المخطوط كلمة «*بحديده*»، ليس بمعنى «*بجسده*»، مثلما أفادت الناشرة) ؛ أيضاً ابن الجوزي (تلبيس) ١٩، ٨ - ٩، و(تذكرة المذاهب) ١٢٧، ٣. وعن مشاركة النساء الخوارج في *الجهاد* في بواكير العصر الإسلامي راجع سالم Salem (النظرية السياسية Political Theory) ٨٦ - ٨٧. يضيف حنفي معلومة أن أتباع خلف يكفرون كل صحابة النبي الذين تقاعسوا عن المشاركة في حروب الردة، بمعنى أنهم تقاعسوا عن *الجهاد* (*فرق* ١٨، ١ - ٣).

(١٥) البغدادي ٧٥، - ٤ - ٥/٩٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له (حيث يبدو أن هذا الموضع سقطت منه جملة)؛ نسوان ١٧١، ١١ - ١٢.

(١٦) الشهرستاني ٩٧ a، ١/ ٢٣٠، ٩.

حمزة أحل نفسه منهم عقائدياً، فقد أصبح الآن يؤمن بحرية الإرادة، وربما أن هذا كان سبباً في أنه كسب الميمونية إلى صفه. تتجلى حقيقة أن هذا كان ضمن الحيل السياسية التي أقدم عليها حمزة من خلال أنه ، شأنه شأن الخليفية ، ظل يعتقد بأن أطفال غير الخوارج سوف يدخلون النار،[١٧] وربما أن هذا القول سهل له عملية إدارة الحرب.

لا يجوز لنا هنا أن نأخذ تلك الصورة التي رسمها البغدادي على إطلاقها، فقد كان الخوارج منذ البداية مصدر فزع للسكان، ودائماً ما كان يُبرز لهم قطعهم للأشجار وردمهم لقنوات المياه.[١٨] ومما ميز حمزة هو ولعه بقتل جباة الضرائب العباسيين،[١٩] فقد كانت لحركته بعض ملامح التمرّد الاجتماعي، وقد استطاع سكلادانيك **Skladanek** بجدارة في مقال له إيفاء هذه النقطة حقها.[٢٠] كان حمزة يجد في الأسواق وفي القرى ملاجئ مناسبة له ولجيوشه،[٢١] ويبدو أن الفلاحين ساندوه في حروبه، على الرغم من أن معظم المحاربين الذين كانوا معه كانوا من العرب.[٢٢] كذلك فإن البغدادي نفسه يشير إلى أن حمزة لم يكن يقوم بأعمال قمع تجاه عدم المنحازين،[٢٣] فقد كان مثل سابقيه لا يعادي من لا يناصبه العداء. وكان حمزة ينبذ قتل الغدر وقطع الطرق، وكان هذا هو ما يجمع بين حركته وبين جماعة الأخنسية.[٢٤] وعندما زحف هارون الرشيد بجيوشه إلى خُراسان سنة ١٩٣هـ/٨٠٨م فإن حمزة على الرغم مما اعترى حركته من ضعف أرسل إلى هارون الرشيد برسائل

---

(١٧) وقد أبرز البغدادي هذا التناقض (فرق ٧٧، ٢ - ٩٨/٤، ٦ - ٨)؛ راجع أيضاً الأشعري (مقالات) ٩٣، السطر الأخير والسطر السابق له، والشهرستاني ٩٦ a، ١٠ - ٢٢٩/١٢، ١٠ - ١١.

(١٨) بوسورث **Bosworth** ٩٤ - ٩٥.

(١٩) المرجع السابق ٩٥.

(٢٠) ضمن Przeglad Orientalistyczny ١/ ١٩٦٠/ ٢٥ - ٢٧.

(٢١) بوسورث **Bosworth** ٩٠ - ٩١.

(٢٢) (تاريخ سيستان) ١٦٨، ١٠. وقد اعتبر برتهولد **Barthold** المذهب الخارجي في مدينة سيستان بمثابة حركة شعبية (Turkestan down to the Mongol invasion) ٢١٣؛ لقد انتقد سكاركيا Scarcia هذا، راجع ضمن AIUON ١٤/ ١٩٦٤/ ٦٢٥، هامش ١٦.

(٢٣) (فرق) ٧٧، ٥/٩٨، ٩.

(٢٤) الأشعري (مقالات) ٩٤، ٣ - ٥، رجوعاً إلى زرقان. ويمكن القول بأنه قد خلط بين الفرقتين، ولا نعرف هل أن حيوية ابن مَعبد قائد جيوش حمزة هو ابن مَعبد أم لا (راجع البغدادي ٧٧، ٧ - ٩٨/، - ٥).

تنم عن روح التحدي، فنراه ينعت نفسه فيها *بأمير المؤمنين*، وهو النعت نفسه الذي كان الخوارج من قبله ينعتون به أنفسهم. وقد استشاط الخليفة غضباً من هذا النعت، نظراً لأن المقصود *بالمؤمنين* هنا هم الخوارج. تنبأ حمزة بأن الإسلام سيظل مفتقراً إلى يوم القيامة، وقال بأنه هو وحده صاحب الاستحقاق في اتباع منهج القرآن وسُنَّة النبي.(٢٥) كان الحظ حليفاً لحمزة؛ إذ إن هارون الرشيد توفى في مدينة طوس [٨٠٩م] قبل أن تبدأ المعركة. رأى حمزة في ذلك عوناً إلهياً على نحو ما رأى النبي قبل ذلك فيما وقع للأحزاب في غزوة الخندق، فقال بأن «كفى الله المؤمنين القتال».(٢٦) واستنتج من ذلك أن عليه أن يضع في أولوياته محاربة الكفار، فقام بحملات على بلدة غور وعلى السند، ويُذكر أنه قام بتأسيس مدينة جرديز في أفغانستان (أو بإعادة تأسيسها).(٢٧) وقد قام الناس فيما بعد بالتغني في بطولاته ضمن ملحمة، وهي الملحمة التي رأى المرء فيما بعد أن المقصود بها حمزة بن عبد المطلب عم النبي، وذلك بعد أن أتى الزمان والنسيان على اسم حمزة بن أدرك.(٢٨)

لم ينته وجود الخوارج في المنطقة بموت حمزة، فها هو المسعودي يتكلم عن الفترة قبل وبعد سنة ٣٣٢هـ/ ٩٤٤م فيقول بأن مدينة سيستان ظلت بجانب مدينتي كرمان وأذربيجان وغيرهما بمثابة معقل من معاقل الخوارج.(٢٩) وبعد مرور خمسين عاماً من ذلك التاريخ وجد المقدسي لهم حضور هناك.(٣٠) غير أنهم أصبحوا

---

(٢٥) لقد حُفظ النص في كتاب (تاريخ سيستان). راجع الترجمة التي قام بها سكاركيا G. Scarcia ضمن AIUON ١٤/ ١٩٦٤/ ٦٢٣ - ٦٢٥؛ أما مقال بوسورث Bosworth في تلك النقطة فيعمل على الالتباس. ويفترض سكلادانيك Skladanek ضمن FO ٢٢/ ١٩٨١-١٩٨٤/ ٨٧ - ٨٨، وهو مُحِق في ذلك، أن كتاب تاريخ بغداد يعرض مقصد الخليفة هارون الرشيد منطلقاً من دواعي قومية محلية، فيذكر أن هارون الرشيد أراد أن يتحرى الحقائق في بلاد ما وراء النهر والتي لم يكن تمرّد رافع بن ليث قد انتهى فيها بعد (راجع دانيال Daniel، Khurasan ١٧٢ - ١٧٤).

(٢٦) آية ٢٥ من سورة الأحزاب؛ راجع بوسورث Bosworth ١٠٠.

(٢٧) بوسورث ١٠٢ و١٠٤؛ أيضاً مكلين MacLean (الدين والمجتمع في السند العربية Religion and Society in Arab Sind) ١١٩. في ذلك أيضاً بيفار Bivar ضمن دائرة المعارف الإسلامية، Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢؛ ٩٧٨ تحت Gardiz.

(٢٨) راجع مريديث-أوينس Meredith-Owens ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ١٥٣ وما بعدها تحت Hamza b. ʻAbd al-Muttalib والذي يورد سيرة مستوفية له؛ حديثاً راجع أيضاً صفا ضمن Irannama ١/ ١٩٨٢/ ١٣ - ١٤ (فيما يتعلق بطبعة من العصر الصفوي، المعروف باسم *صاحب قيرنمة*).

(٢٩) (مروج) ٥؛ ٢٣١، ٤ - ٦/٣، ٣٠٢، ١٠ - ١٢.

(٣٠) راجع ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

يناشدون السلم بعد ذلك، ويُروى عن يعقوب بن ليث الذي كان من ضمن السكان هناك أنه عقد حلفاً معهم.[٣١] بعد ذلك أصبح أهل المدن كذلك يرون فيهم جوانب إيجابية، فمثلاً نجد أحد المعتزلين العراقيين في القرن الرابع الهجري يندهش من إخلاصهم المطلق، فيذكر أن الغرباء فقط هم من يسرقون، ويقول بأن هؤلاء السارقين لم تكن تقطع أيديهم فحسب؛ بل كل أذرعهم.[٣٢] لذلك فكان في وسع المرء أن يترك حاجاته الخاصة في الأماكن العامة دون أن يخشى عليها السرقة، كذلك لم يكن للمنازل أبواب؛ بل كان لها فقط أسوار تحميها من الكلاب والحيوانات المفترسة، ولم تكن عادة أهل سيستان غلق منازلهم بالمتاريس.[٣٣] يُذكر أيضاً أنه لم يكن يُسمح في الأسواق بالمساومة على الأسعار.[٣٤]

٣-١-٣-٢ جماعات أخرى غير الخَوارِج

أغلب من صمدوا في وجه الخوارج في المدن إبان النصف الأول من القرن الثاني الهجري كانوا من المرجئة. وعلى الرغم من ندرة المصادر التي تخبرنا عن ذلك؛ إلا أن الستار أُزيل عن الوضع في اللحظة التي ظهر فيها رجل من فريق ثالث، ونقصد به ذلك الرجل الشيعي صاحب الاسم التالي:

أبو محمد حَريز بن عبد الله

من موالي بني أزد، كان تاجراً كبيراً للزيوت والدهون أيام جعفر الصادق، وقد أدت به الثقافات إلى السفر إلى سِغِستان. كان حريز عالماً ممن تتلمذوا على يد الزبير بن أعين، وقد ذكر له الطوسي العديد من الكتب التي ألفها في الفقه.[١] على الرغم من

---

(٣١) كان يعقوب بن ليث يحمل اسم «الصَفَّار»؛ نسبة إلى حرفته، صناعة الصُفر أو النحاس، وقد انتقل إلى الشمال من أجل العمل في بلدة بوست، فِراراً من *معايرة* السُنيين له بحرفته [انظر تاريخ ابن خلدون، المجلد الثالث عن الدولة الصفارية. (مراجعة الترجمة)]. عن الصراع على السلطة راجع بوسورث Bosworth ١١٣ - ١١٥، ومادلونج Madelung (Religious Trends) ٦٩؛ أيضاً يعقوبي (تاريخ) ٢؛ ٦٠٥، ١ - ٣.

(٣٢) وهي تُنعت عند ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٨٩، ١٥ على أنها فرقة من فرق الأزارقة.

(٣٣) التنوخي (نشوار المحاضرة) ٣؛ ٨٨، ٣ - ٥؛ نقله عنه ياقوت (معجم البلدان) ٤؛ ٣٤١ b، ٤ - ٦.

(٣٤) ياقوت ٣؛ ١٩٠ b، ١٤ - ١٦.

(١) (فهرست) ٨٤، السطر الأخير والسطران السابقان له. وقد حُفظت لنا شذرات من أحد هذه =

ذلك فقد كان لحريز منهجه الصارم، لهذا يُذكر عنه تدعيمه المالي للشيعة القلائل الموجودين في سِغِستان، والذين ربما كانوا يستوطنون منطقة زرانج، مساندة لهم ضد الخوارج الذين لا يولون أي تقدير لعلي بن أبي طالب. وكانت هذه الأموال السبب في القيام ببعض النشاطات الإرهابية التي راح ضحيتها بعض الخوارج. وكانت أصابع الاتهام تتجه أولاً صوب المرجئة، إذ إنهم كانوا بمثابة المعارضين التي كانت تسمح لهم أعدادهم بارتكاب مثل هذه الأفعال. غير أنهم في نهاية الأمر عندما عرفوا المذنبين الحقيقيين قاموا بإحضار حريز مع أتباعه في مسجدهم الكبير، ثم قاموا بهدم المسجد فوق رؤوسهم.[2]

يرد اسم هذا الرجل في أحد مصادر أهل السنة تحت اسم «حريز بن أبي حريز»،[3] حيث يُذكر أنه كان *قاضياً* على سغستان، ولا يُستبعد أن يكون هذا التاجر الكبير الذي كانت له علاقاته بأوساط العلماء وبأوساط الطبقة الحاكمة قد أُختير لمنصب القضاء. وعلى كلٍ فلم يكن حريز بالرجل العادي؛ إذ إن أباه:

أبو حريز عبد الله بن الحسين الأزدي

كان *قاضياً* على سغستان. يرجع أصله إلى مدينة البصرة، التي كانت مقر بني أزد. يُذكر أنه كانت لديه بعض التوجهات الشيعية، ويُذكر عنه أنه قال بأن القرآن نَبَّأ *بالرجعة* في ٧٢ موضع منه.[4] لا تمدنا كتب السير الخاصة بالإمامية بأية معلومات عنه. يبدو أن أبا حريز كان كَيسانياً، ويُفترض أنه تُوفي في الثلث الأول من القرن الثاني الهجري. وقد تعجب المرء لأنه روى حديث نبوي عن طريق عكرمة يحرم فيه النبي الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح،[5] مع ملاحظة أن الخوارج من

= الكتب، وربما أنه *كتاب الصلاة*، حيث حفظه لنا محمد بن أحمد بن إدريس (سرائر) ٤٧٩، ٤ - ٦؛ كذلك في هذا الموضع يقصر روايته تقريباً على زرارة.

(٢) مفيد (اختصاص) ٢٠٣، ٦ - ٨؛ منقول عن المجلسي (بحار) ٤٧؛ ٣٩٤ - ٣٩٥ رقم ١١٩. عنه راجع الكشي ٣٨٣ - ٣٨٥ رقم ٧١٧- ٧١٩؛ النجاشي ١٠٥، ٤ - ٦؛ الأردبيلي (جامع) ١؛ ١٨٢ - ١٨٤.

(٣) ابن حجر (لسان الميزان) ٢؛ ١٨٦ - ١٨٧.

(٤) (الميزان) رقم ٤٢٦٧. عنه راجع العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٢٤٠ - ٢٤١ رقم ٧٩٣؛ البخاري ٣؛ ١؛ ٧٢ رقم ١٨٧؛ ابن حنبل (علل) ١٦٨، ١٣ - ١٤ و٣٨٤، رقم ٢٥٦١؛ الفسوي ٣؛ ٧٣، ١ و٢١٢، - ٤؛ الذهبي (تاريخ) ٥؛ ٢٦٥، ١ - ٣؛ (تهذيب التهذيب) ٥؛ ١٨٧ - ١٨٨ رقم ٣٢٣.

(٥) (الميزان) ٢؛ ٤٠٧، - ٦ - ٨.

أتباع خازم بن علي قد أحلوا ذلك اعتماداً على نص من القرآن.(٦) ونلاحظ هنا أيضاً أن اختيار عكرمة في النقل عنه لم يكن عشوائياً نظراً لأنه نفسه كان من الخوارج.(٧)

استنكر الأجانب عن المدينة عادات الزواج الموجودة، فيُروى أنه عندما قام الخليفة المقتدر (حكم من ٢٩٥هـ/٩٠٨م) بتعيين أبي سعيد الإصطخري (تُوفي ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) الذي كان في السابق يعمل في مدينتي قُم وبغداد، في منصب *القاضي* على سيستان، فإنه أصابه الهلع عندما ثبت له أن معظم الزيجات تتم في غياب الولي على العروس، فقد كان النساء ينبن عن أنفسهن، ويُروى عن أبي سعيد الإصطخري أنه وضع نهاية لهذا الوضع المزري.(٨) غير أن ما فعله الإصطخري لا يعدو كونه إبطال لقانون كان يُعمل به في المذهب الحنفي،(٩) فقد تعرض وجود الأحناف إلى الخطر هناك إبان حكم الصَفريين، وذلك لأسباب سياسية أوجدها الشافعية، مع ملاحظة أن المذهب الحنفي كان قبل ذلك قد ازدهر بقوة لزمن طويل بفضل المناخ الذي هيأه لهم المرجئة. ويبدو أن التنافس بين الفريقين قد انتهى قبيل وصول أبي سعيد الإصطخري، ذلك عندما أثيرت مسألة فقهية هامشية، ونقصد بها مسألة الاعتراف بنسب الأطفال الذي يُولدون لرجل غير عاقل، هل يرثه أم لا. وسرعان ما تحول الأمر بعد ذلك إلى حرب قبلية وأهلية.(١٠) غير أنه يبدو أن الشافعية لم يقدروا في نهاية المطاف على مواصلة الصمود.

٣-١-٤ الجزء الغربي من إمارة خُراسان

فيما يتعلق بتطور فكر الخوارج فإن بلدة سغستان لا تعدو كونها حالة نموذجية. فكما رأينا فإن الحركات التي قامت هناك ، متصفة بالقسوة، لم تتوقف على أية حال عند حدود هذه المنطقة، وتفرعهم هذا أدى إلى صعوبة تحديد ملامحهم طبقاً للمكان الذي كانوا يعيشون فيه، ذلك لأن أصحاب كتب الفرق لم يولوا عناية كبيرة بتحديد الأماكن، في حين أن المؤرخين لا يذكرون إلا الأسماء التي يرتبط بها قيام

---

(٦) راجع ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) راجع ٤-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨) ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٢؛ ٧٥، ١ - ٣.

(٩) راجع شاخت Schacht ضمن HW ٥٨٧ a، تحت Nikah.

(١٠) تفصيلاً في ذلك راجع هالم Halm (Ausbreitung) ١٢٠ - ١٢١.

التمردات. يُضاف إلى ذلك أن سغستان أو بلاد *ما وراء النهر* ما هي إلا مسميات لمناطق طبيعية، فمن الناحية السياسية كانت معظم منطقة شرق إيران تتبع إمارة خُراسان. وهذا يفسر ما يرد في المصادر أن الجماعات السلمية من أمثال جماعة الإباضية كانت تعيش في خُراسان، في حين يرد عن المتمردين الخوارج ممن سلط المؤرخون الأضواء عليهم أنهم كانوا يعيشون خاصةً في بلاد ما وراء النهر إبان عصر أبي مسلم الخُراساني. غير أن نشاط هؤلاء المُسلَّح ينبأ بأنهم لم يكونوا دائمي الإقامة في هذه المنطقة؛ بل ربما أن هذه المنطقة لم تكن موطنهم الأصلي. وسوف نقتصر في الصفحات التالية على تناول هؤلاء الأشخاص الذين نعرف بعض الشيء عن تعاليمهم.

٣-١-٤-١ الخوارج من أهل خُراسان

يُعتبر صاحب الاسم التالي هو أول الخوارج الخُراسانيين ممن كانت لهم فاعلية في السياسة الخُراسانية إبان أواخر العصر الأموي، نقصد به:

شيبان بن سَلَمة

الذي ينتسب إلى بني سدوس،[١] وقد قاتل في جيوش الضَّحَاك بن قيس، ثم بحث بعد ذلك عن حظه عند عبد الله بن معاوية في بلدة فارس.[٢] وعندما أخفقت تجارته،[٣] رحل إلى خُراسان ماراً بمدينتي كرمان وسيستان، حيث استقرت به الأمور هناك، فقد وجد له فرصة جيده في ظل الفوضى العارمة التي كانت تعم الناحية. غير أنه يبدو أن أسس ارتكازه كانت في بلدة سرخس، حيث كان يجد حماية من قِبَل السكان هناك،[٤] على الرغم من ذلك فقد كانت له سيادة على مدينة طوس وعلى

---

(١) خليفة (تاريخ) ٥٨٧، ١٨ - ١٩.

(٢) راجع دانيال Daniel (خراسان Khourasan) ٧٨ - ٧٩؛ أيضاً شبان Shaban (التمرّد العباسي Abbasid Revolution) ١٥٩ - ١٦١؛ فيكيا-فاجليري Veccia-Vaglieri ضمن RSO ٢٤/ ١٩٤٩/ ٣١، هامش ٤؛ موسكاتي Moscati ضمن Rendiconti Acc. Lincei، ٨؛ ٤، عدد ١٩٤٩/ ٤٨٥ - ٤٨٦؛ جماريت Gimaret (Livre des Religions) ٤٠٣، هامش ٨٣؛ مادلونج Madelung (Religious Trends) ٦٠. ويقول حنفي بوجود علاقة بين شيبان بن سلمة هذا وبين شبيب بن يزيد (فرق متفرقة ٢٨، ٦ - ٨)؛ غير أن حنفي يفعل ذلك بدافع من رغبته في وضع تنظيم فِرقي.

(٣) راجع ٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) (أخبار العباس والوليد) ٢٩٨، ٩ - ١٠.

منطقة أبرشهر.[٥] كان تحت إمرة شيبان أكثر من ثلاثين ألف مقاتل، تندرج تحت هؤلاء كتائب من البصرة ومن مناطق بكر بن وائل،[٦] وبذلك تكون أسهمه قد ارتفعت عالياً. كان أتباع شيبان ينظرون إليه على اعتباره الخليفة،[٧] كذلك فإن شيبان نفسه لم يكن أبداً على استعداد إلى الانضواء تحت راية أي منافس من منافسيه. كان شيبان يحقر من شأن نصر بن سيار؛ إذ كان يعتبره نائباً للسلطة الظالمة.[٨] كذلك فإنه لم يبالِ بأبي مسلم الخراساني، ذلك لأنه كان يمثل مصالح العلويين. خسر شيبان جزءاً من قواته عندما لجأ إلى إبرام تحالفات مع جماعات أخرى، والتي بدأها مع نجل جُديع بن علي الكرماني، ذلك الرجل الذي قام بعد وفاة أبيه سنة ١٢٩هـ/٧٤٧م بإعانة الجيش المهزوم،[٩] ثم تبع ذلك الحلف الذي أقامه مع أبي مسلم الخراساني.[١٠] وكان سبب خسران هذا الجزء من قواته راجع إلى القول بأن شيبان لم يبق مخلصاً لمبادئه.[١١] بسبب ذلك أصبح النفوذ في يد أبي مسلم، الذي دخل في شهر شعبان ١٣٠هـ/أبريل ٧٧٨م في حرب ضد شيبان على مشارف مدينة سرخس،[١٢] انتهت بهزيمة شيبان ومقتله، بعدها لم يكن أمام أتباعه إلا مولاه نصر بن سيار.[١٣]

أما أولئك الذين واصلوا مساندته، فقد حاولوا إنقاذ سمعته من خلال الإدعاء بأنه رجع قبل موته عن الخطأ الذي ارتكبه، ولا ضير من تصديق ذلك، حيث يُروى

---

(٥) خليفة ٥٨٧، ١٩ - ٢١؛ كانت نيسابور هي مركز منطقة أبرشهر (راجع الموسوعة الإيرانية ١؛ ٦٧).

(٦) خليفة، الموضع السابق؛ الطبري ٢؛ ١٩٩٦، ١١ - ١٢. علماً بأن الحنيفة أيضاً التي كان واحداً منهم قد كتب قصيدة رثاء في شيبان، إن الحنيفة هؤلاء كان يتبعون أيضاً بكر بن وائل (أخبار العبَّاس ٣٢٢، - ٥ - ٧).

(٧) مفهوم «أمير المؤمنين»، يعني أمير المسلمين المؤمنين، بالأحرى أمير الخوارج (الطبري ٢؛ ١٩٩٣، ٣؛ راجع أيضاً *أخبار العباس* ٣٠٨، ٦ - ٧).

(٨) الطبري ٢؛ ١٩٩٥، السطر الأخير والسطر السابق له.

(٩) خليفة ٥٨٧، ١٥ - ١٧. عن الكرماني راجع ٣-١-٢-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٠) الطبري ٢؛ ١٩٩٢، ١٩٠ - ١٩٢، و١٩٩٦، ٨ - ١٠.

(١١) خليفة ٥٨٧، ٢٠ - ٢٢.

(١٢) (أخبار عباس) ٣١٠، ٣ - ٤ و٣٢٢، ٢ - ٤. عن التاريخ راجع دانيال ٧٨ و٩٥، هامش ٤٩.

(١٣) الطبري ٢٠٠٠، ١٣ - ١٤؛ عن سياسة نصر تجاه شيبان راجع (أخبار العباس) ٢٩٤ - ٢٩٦. بوجه عام راجع أيضاً (العيون والحدائق) ضمن Fragmenta ١٦٥، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

أن أبا مسلم كان يطلبه حياً. لم يقبل المعارضون بهذا الكلام، ذلك لأنه بسبب انحرافه هذا تسبب في قتل الخوارج، أو أنه ألحق بهم أضرار مادية، وربما أن هذا وقع عندما قاتل أتباعهم السابقين. لذا كان عليه أن يصلح ما أفسده بنفسه، ولأن ذلك لم يحدث فلا قيمة إذاً لتوبته.[١٤] يذكر الشهرستاني أن من بين مؤيدي شيبان كان هناك رجل يُدعى عَطيَّة الجوزجاني؛ غير أننا لا نعرف معلومات أخرى عن شخص صاحب هذا الاسم.[١٥] كان لهذا الرجل الفضل في أن مدرسة شيبان لم تنهار؛ بل زاد انتشارها ودامت لعدة أجيال لاحقة، وقد كان لهم وجود بعد ذلك في بلدة نَسا، التي تُعد بمثابة الحاضرة القديمة في تركستان ،أشكباد اليوم، كذلك فقد استمر وجودهم في بلدة أبيورد الواقعة على الطريق بين سَرخَس ونَسا، وفي بوكان/بوزجان، التي حملت فيما بعد اسم «جام»، تلك البلدة الواقعة بين مشهد وهراة، وفي جوزجان التي كانت موطن عَطِّية.[١٦] أما أكثر المعارضين لشيبان فكان صاحب الاسم التالي:

أبو خالد[١٧] زياد بن عبد الرحمن

الذي ربما يكون المقصود به زياد بن عبد الرحمن القشيري، وزياد القشيري هذا هو ذلك الرجل من أشراف عرب الشمال القادمين من العراق، وهو ذلك الرجل الذي نصبه نصر بن سيار والياً على أبرشهر، أي أنه لعب دوراً ضد شيبان.[١٨] كان لزياد

---

(١٤) الأشعري (مقالات) ٩٨، ٩ - ١١؛ نشوان (حور) ١٧٢، ٧ - ٩؛ البغدادي (فرق) ٨١، - ٧ - ١٠٢/٩، ١ - ٣؛ الشهرستاني ٩٩، ٢ - ٢٣٩/٤، ٩ - ١١؛ السمعاني (أنساب) ٧؛ ٤٣٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له. كل هذه الروايات ترجع إلى المصدر نفسه.

(١٥) سيكون من الشيق لو استطعنا أن نقول بأنه هو نفسه عطية الثعلبي، ذلك الرجل الذي كان يلعب دوراً هاماً إبان عصر الضَحَّاك بن قيس (الطبري ٢؛ ١٨٩٩، ١٦ و١٩٣٨، ١٢)، مع ملاحظة أن الطبري وكذلك خليفة يوردان الاسم على نحو خاطئ بوصفه «*عطية بن التغلبي*» (تاريخ ٥٧٩، ١٠)؛ كذلك فإن شيبان بن سلمة دائماً ما يُحسب على جماعة الثعلبية؛ غير أن عطية هذا يرد على الجهة الخاطئة، ذلك لأنه كان متحالفاً مع الخليفة مروان الثاني. كذلك فإنه ذلك الرجل المنتسب لبلدة جوزجان ليست بينه وبين «عطية بن الأسود الحنفي» أدنى علاقة (راجع ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب).

(١٦) البغدادي (ملل) ٧٤، ١٤ - ١٥؛ يبدو أن التلف تعرض للأسماء الواردة عند الشهرستاني ٩٩، ٢٤٠/١٠، ١٠ - ١١ (راجع مادلونج Madelung ٦٠، هامش ٣٢).

(١٧) عن هذه الكنية راجع الشهرستاني ٩٩، ٢٤٠/٧، ٦.

(١٨) الطبري ٢؛ ١٦٦٤، ١٥ - ١٦. هذا التطابق بين الشخصين يمكن أن يؤيده ما ذكره خليفة أن اسم =

بن عبد الرحمن ماضٍ طويل من العصيان، فيُذكر عنه مقاتلته سنة ١٠٢ هـ لصالح يزيد بن المهلب ضد جيوش يزيد الثاني؛ غير أنه عندما عُرض على مَسلمة بن عبد الملك بعد نهاية التمرّد، فإن هناك من تدخل من أجل العفو عنه.[١٩] لم يطرأ لفكر زياد الاتحاد مع نصر بن سيار.[٢٠] وعلى الرغم من أنه كان ضد أبي مسلم الخراساني، إلا أنه ترك الأمويين يتمتعون بسيادتهم على المنطقة الغربية، وكرس نفسه لإيجاد استقلال في منطقته، من أجل ذلك انضوى تحت مقاتل بن حيان الذي جمع بين جيوش التحالف الكبرى.[٢١] ولا نعرف مسألة هل أن زياد كان أكثر تفوقاً وذكاءً من شيبان أم لا، ذلك لأنه كُتب له البقاء من بعده، فقد فُقد أثره بعد التمرّد العباسي.

تتوارى خلف هذه الصراعات ذات المبدأ السياسي فروق عقائدية. فقد كان زياد فقيهاً وبمثابة الرجل الثقة الذي يرجع إليه أتباع الثعالبية الذين منهم شيبان نفسه في المسائل الخلافية.[٢٢] وكان زياد يتبنى عقيدة حرية الإرادة، إذا إنه كان يقول بأن الله لا يعلم الشيء إلا عند وقوعه، وبذلك فإن الله يخلق علماً لذاته.[٢٣] على العكس من ذلك فإن شيبان كان يؤمن بمبدأ اللطف؛ حيث يرى أن رضا الله وسخطه الذين فرق الله بهما بين الناس منذ البداية، كل على حسب مصيره الذي سوف يلاقيه ، ملازمتان لله منذ الأزل.[٢٤] ويبدو أن شيبان أخذ هذا القول عن خازم بن علي، الذي ابتكر هذه الفكرة في مدينة سيستان، وكان أكبر من شيبان سناً، فالمناظرات التي كانت تُعقد في سيستان ترد في السياق المنسوب له.[٢٥] علاوة على ذلك فقد كان شيبان من المشبهة، وهذا الأمر كان يُعتبر في أوساط الخوارج بمثابة التجديد.[٢٦] على العكس

= الخارجي المعارض هو عبد الرحمن بن زياد مولى قريش (*تاريخ* ٥٨٨، ٢ - ٣). غير أن هناك لبس في الموضوع، وربما أن إيراد كلمة «قريش» نتيجة فهم خاطئ لنسبة «القشيري».

(١٩) المرجع السابق ٢؛ ١٤٠٩، ٣ - ٥.

(٢٠) المرجع السابق ٢؛ ١٦٦٢، ١٤ - ١٦.

(٢١) المرجع السابق ٢؛ ١٩٩٧، ٧ - ٩؛ في ذلك أيضاً ٣-١-٢-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب. راجع تفاصيل أخرى في ذلك عند دانيال Daniel ٨٦ - ٨٧؛ أيضاً شبان Shaban (التمرّد العباسي Abbasid Revolution) ١٦٢، ويذكر شبان أنه كان من الحلفاء الأوائل لنصر بن سيار.

(٢٢) الأشعري (مقالات) ٩٩، ٩ - ١١.

(٢٣) الشهرستاني ٩٩، ٧ - ٩/٢٤٠، ٦ - ٨.

(٢٤) الأشعري (مقالات) ٩٩، ١١ - ١٢؛ لا يعني تفرقة الأشعري في هذا السياق بين *صفات الذات* و*صفات الأفعال* أن ذلك يرجع حتماً إلى أقوال شيبان.

(٢٥) راجع ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٦) *المرجع السابق* ٩٩، ٧. هذا الموضع يتيح فهم أن تلاميذه (في جوزجان أو تُركستان) هم فحسب =

من ذلك يبدو أن زياد يتبنى صورة الله المنزهة التي قال بها جهم بن صفوان. ويُحتمل أن شيبان قد تلقى العلم في مدرسة عبد الله بن معاوية. وعلى كلٍّ فقد كانت إيران تضم العديد من المشبهة، وقد كانت إحدى الفتاوى التي قال بها زياد سبباً في وقوع انشقاق. فقد اكتشف الناس في مدينة طوس، بل ربما كل جماعات الخوارج هناك، ثغرة في تعاليمه، ولذلك انسحبوا من تحت مظلته، وكان ذلك تحت قيادة رجل يُدعى:

رُشيد الطوسي

كان الخلاف يدور حول مسألة جوهرية، لا سيما مسألة الخراج. فقد كان المرء يدفع العُشر فقط خراجاً للأرض التي تُسقى بغير ماء المطر، وكان هذا العشر يُدفع من محصول المزارع التي تعتمد على الأمطار. كانت هذه القاعدة قد أقرها النبي منذ البداية،[٢٧] وكانت قاعدة عادلة بالنظر إلى تشغيل رأس المال وإلى تكاليف العمل. غير أن الدولة - المقصود بها هنا القيادة العليا للخوارج - كانت في حاجة إلى المال، وعليه فقد رأى زياد أنه لا داعٍ للتفريق بين نوعي الأراضي الزراعية. كذلك فهو لم يُرد نبذ القاعدة التي وضعها النبي نبذاً صريحاً، غير أنه أراد أن يطلب من أتباعه أكثر مما يطلبه الفقهاء الآخرين.[٢٨] كان هذا بمثابة خطأ ارتكبه زياد، فها هو رُشيد يتمسك بالقاعدة الأولى، وبذلك تخلى الناس عن زياد، ويبدو أن الاعتراض لم يكن على المطالبة بمبالغ أعلى، وإنما كان لهدف خلق جبهات واضحة تعلن خطأ هذا الإجراء. ويرى أصحاب كتب الفرق أن من قال بهذا كوَّنوا جماعة خاصة بهم.[٢٩]

= من قالوا بذلك؛ غير أن البغدادي يجعل شيبان نفسه هو المسؤول عن ذلك (فرق ٨١، - ٥ - ٦/ ١٠٢، ٤). أما الموضع الموجود عند الأشعري فيستعصى فهمه نظراً لأن كلمة «الشيبانية» ترد مرتين دون فاصل بينهما؛ في المرة الأولى يتضح أن المقصود بهم تلاميذه، أما في المرة الثانية فيبدو أن الجماعة كلها معينة بذلك. وينبغي فصل الجملة الأخير التي تبدأ بلفظ «ثم» عن الجملة السابقة لها.

(٢٧) راجع جروهمان Grohmann ضمن دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädia des Islam ٤؛ ١١٣٧ a.

(٢٨) يحيى بن آدم (كتاب الخراج) ٧٨، ١٨ وما بعده و٨٠، ١٢ - ٢٠، جوينبول Juynboll.

(٢٩) أوضح عرض لهذه المسألة يأتي به الأشعري (مقالات) ٩٩، السطر الأخير والسطران السابقان له. غير أن كل الروايات في ذلك ترجع إلى المصدر نفسه (ربما أنها ترجع إلى يمان بن رئاب)؛ راجع البغدادي (فرق) ٨٢، ٤ - ٦/١٠٢، - ٤ - ٦؛ ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٩٠، ١٥ - ١٧؛ الشهرستاني ٩٨، - ٤ - ٦/٢٣٨، ٧ - ٩؛ المقريزي (خطط) ٢؛ ٣٥٥، - ١٤ - ١٥؛ =

٣-١-٤-١-١ البيهسيّة

هناك معلومة هامشيَّة ترد في المصادر تقول بأن ثمة جماعة في خُراسان تُدعى بالبيهسية كانت توجد جنباً إلى جنب مع جماعة الثعلبية التي كان حديثنا يدور حولها في الصفحات السابقة، حيث يُذكر في هذه المصادر أن حمزة بن أدرك قد سطا عليهم بعد عام ١٨٠ الهجري / ٧٩٦ الميلادي.[١] لم تكن البيهسية ظاهرة إيرانية خالصة، فقد كان لها وجود أيضاً في الكوفة.[٢] ويُقال إن في خُراسان كانت تقيم إحدى الجماعات المنضوية تحتها، ونقصد بها جماعة «العوفية».[٣] على الرغم من ذلك فيحق لنا القول بأن كثير من النقاشات التي أوردها الأشعري وغيره فيما يتعلق بهذه الجماعة، قد دارت على أرض إيرانية.[٤] حيث يبدو أن وجودها كان ضارباً في الزمن؛ حيث يُروى أن ابن عجرد هو الذي حل هذه الجماعة.[٥] على الرغم من ذلك فلا نعرف الكيفية التي أتت عليها إلى هناك، ويرجع سبب ذلك إلى الجهل بالنطاق الذي كان ينشط فيه مؤسسها أبو بيهس الهيصم بن جابر الضُبعي، فليس لدينا إلا تلك الملاحظة التي تنوه لنهاية هذا الرجل والتي يوردها المدائني. فيُذكر أن أبا بيهس قد فر إلى المدينة (المنورة) هارباً من الحجاج، وأن حاكم المدينة كان يستقبله ضمن الجلسات التي كانت تُجرى في الأمسيات. على الرغم من ذلك فقد تمكن الحجاج عن طريق الخليفة من القبض عليه، حيث نُفذ عليه حكم الإعدام بتهمة قطع الطرق، وكان ذلك سنة ٩٤هـ/ ٧١٣م.[٦] ومما يدل على أن الحَجَّاج كان يتتبعه، هو أن معظم

= السمعاني (أنساب) ٦؛ ١٣٣ رقم ١٧٨٨؛ باختصار لدى نشوان (حور) ١٧٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له (حيث ترد كلمة «عُيون» بدل كلمة «فُعول»)، والآبي (نثر الدر) ٥؛ ٢٣٣، - ٤ - ٥. هناك مسألة أخرى خلافية مشابهة ظهرت في مدينة سيستان، في ذلك راجع ٣-١-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١) راجع ٣-١-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢) راجع ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣) ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٩٠، ١٨. اتفق ابن حزم مع الشهرستاني (٩٤، السطر الأخير/ ٢٢١، ١٠) والآبي (نثر الدر) ٥؛ ٢٣٥، - ٥)، في استبدال لفظ «*العوفية*» بلفظ «*العونية*». غير أن لفظ *العوفية* يرد عند الأشعري والبغدادي ونشوان الحميري، ولا نعرف شيئاً عن مؤسس هذه الجماعة.

(٤) يُذكر في عُمان أن ابا بيهس أحل الزواج من نساء الزرادشتيات (*السير والجوابات* ٢٠٩، ١ - ٢).

(٥) راجع ٣-١-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦) هذا وارد عند نشوان (حور) ١٧٧، ١ - ٣؛ وارد أيضاً لدى الشهرستاني دون ذكر الأسماء ٩، ١١ - ٢١٩/١٣، ٢ - ٤. ورد باختصار عند الطبري ٢؛ ١٢٥٨، ١٤؛ ابن قتيبة (معارف) ٦٢٢، =

الجرائم التي ارتكبها أبو بيهس كانت في منطقة حُكم الحَجّاج. وعلى ذلك يصبح من المستحيل افتراض أن فاعليته قد امتدت في إيران، والتي يُفترض أن تكون قد وجدت حماية من قبل تمرّد ابن الأشعث أو ربما أنها كانت تابعة لها.(٧)

لم يكن أبو بيهس محتاطاً لنفسه على نحو كبير، فها هو مثلاً المبرد يذكر أنه كان يُطلق على بلد الأعداء التي يقطنها غير المسلمين اسم «*دار الكُفر*». لذلك فهو يحل ما يُطلق عليه اسم «*الاستعراض*»؛ حيث كان لا يكترث بقتل الأطفال أثناء ذلك.(٨) والأمر نفسه نُسب إلى أتباعه فيما بعد، لا سيما لأتباع جماعة العوفية،(٩) فقد كانوا لا يجدون غضاضة في ارتكاب أعمال السلب والنهب وقتل الغدر.(١٠) غير أنه يبدو أن المناخ سرعان ما تغير، ففي جماعة العفوية لم يكن هناك اتفاق على مسألة إبداء الولاء لأولئك الذين انسحبوا من المعسكرات وآثروا السلام.(١١) إثارة هذه القضية تعني صدور هذا التصرف عن بعض الناس، ويبدو أن المتشددين في هذه المسألة قد قل عددهم بمرور الزمن. كذلك فإن أبا بيهس نفسه لم يكن على قدر التشدد الذي كان عليه الأزارقة، إذ إنه يرى ضرورة النظر إلى الأعداء على نحو ما نُظر لأعداء [النبي] محمد في مَكَّة، الذي لم يمانع من الحياة معهم، ولذلك فيحل الإقامة عندهم، والتزاوج معهم والإرث منهم.(١٢) وتمشيا مَع ذلك فقد أحل أيضاً بيع الإماء

= ١٠ - ١١؛ المقدسي (بدء) ٥؛ ١٣٨، ٣ - ٥. في ذلك راجع أيضاً دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١، ١١٣، وجماريت Gimaret (Livre des Religions) ٣٨٧، هامش ٢.

(٧) يخبر الطبري في هذا السياق عن ترحيل لاجئين عراقيين كانوا قد شاركوا في التمرّد (في ذلك راجع ٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب). يجب التفرقة بين أبي بيهس هذا وبين ذلك الذي يُعرف بحنظلة بن بيهس الذي يورده الطبري في سياق بعض زعماء الخوارج الآخرين (٢؛ ٥١٧، ٦)، وما نملكه هنا هو مجرد محاولة للقول باشتقاق آخر للبيهسية (هكذا قال فلهاوزن Wellhausen، *Oppositionspartein* ٢٨؛ أيضاً ٢-٢-٥-١ في هذا الجزء من الكتاب). عنه راجع سكلادانك Skladanek (Doktryny) ١٣٦.

(٨) (الكامل) ١٠٤١، ١٠ - ١١.

(٩) الأشعري (مقالات) ١١٦، ٩ - ١٠ و١٢٦، ١٢ - ١٣؛ المقدسي (بدء) ٥؛ ١٣٨، ٣؛ عن العفوية راجع نشوان (حور) ١٧٦، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(١٠) نشوان ١٧٦، - ٤.

(١١) الأشعري ١١٥، ٣ -٥؛ البغدادي ٨٨، - ٥ - ٧/ ١٠٩/ ١١ - ١٣؛ الشهرستاني ٩٤، ٧ - ٩/ ٢٢١، ١١ - ١٣.

(١٢) المبرد (الكامل) ٦١٥، ٤ - ٦/ ١٠٤٠، ٤ - ٦؛ شبيهاً بذلك البلاذري عند ألواردت Ahlwardt =

«للكافرين»، خاصة إن لم يكن هناك أحد من غيرهم له رغبة في الشراء، لا سيما في *دار التقية* حيث يعيش الخوارج وسط الأجانب.(١٣)

على ذلك يتضح مما سبق أن أبا بيهس كان رجلاً له مبادئه، فقد كان يرى بكفر كل من لا يحسم أمره، لا سيما أولئك الذين يُعرفون باسم «*أهل الثَبات*»، الذين نكصوا عن اتخاذ القرار أو رأوا بعدم أهمية هذا. ذلك لأن على المرء أن يبدي رأيه في أية مسألة طالما أنها طُرحت؛ فلا يصح السكوت = εσπχη إلا في غياب الطرح. ولا يصح اتخاذ القرار في المسائل انطلاقاً من شخصيات معينة، على ذلك ينبغي أن يكون المرء على دراية بالسياسة.(١٤)

تتجلى في هذه الآراء قيمة فكرية ثقافية معينة تكمن في أن القرارات في المسائل ينبغي أن تكون حاسمة للغاية، وهذه القيمة ترد في موضع آخر، ذلك الموضع الذي يناقش موقفه من مفهوم الإيمان. يرد أبو بيهس في كتب الفرق المشرقية على اعتباره مرجئاً، إذ يُذكر أن مدرسته تقول بأن الإيمان بمثابة العلم، بمعنى أن من لا يستطيع التفرقة بين الحق والباطل وبين الحلال والحرام، فليس بمؤمن.(١٥) ويصح عن أتباعه كذلك أنهم تكلموا عما يُعرف بشعاع الإيمان، غير أن الحال هنا، كما هو الحال لدى المرجئة، لا يتعلّق بتعريف الإيمان، وإنما يتعلق بالإقرار. وشبيهاً بما يرى العجاردة فإن البيهسية أيضاً يبدو أنهم يقولون بأن على كل من اعتنق المذهب أو وُلد لأبوين معتنقين له، أن يقر بالإسلام. نتج عن هذه القاعدة التفكر في الصيغة التي ينبغي استخدامها في التعبير عن هذا الإقرار. كان من البديهي جعل *شهادة التوحيد* ضمن هذه الصيغة، علاوةً على ذلك كان ينبغي الإقرار بعهد الولاء تجاه الجماعة وبالتبرؤ من بقية المسلمين، وربما أيضاً من جماعات الخوارج الأخرى. بجانب ذلك كان يجب على المرء أن يُثبت معرفته بالقانون، ولا يلزم ذلك تفصيلياً، وإنما تكفي المعرفة الإجمالية له. وكان يُطلق على هذه الضرورة مفهوم «*وظيفة الدين*».(١٦)

= (Anonyme Chronik) ٨٣، ١٠ - ١٢. الأمر هنا يعود ليدور حول شكل من أشكال النظرة الخيالية للفرق.

(١٣) نص ٨؛ ١٢ a في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٤) المرجع السابق a-b. في ذلك أيضاً وات Watt (Free Will) ٣٦. عن قضية الخلاف هذه راجع ٢-٢-٥-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٥) أبو مطيع (رد) ١١٧، ٩ - ١١؛ ابن الجوزي (تلبيس) ٢١، ٨ -٩؛ (تذكرة المذاهب) ١٣٥، ٨ - ٩. راجع أيضاً الشهرستاني ٩٤، ٢ - ٤/٢٢١، ١ - ٣، حيث هناك صرامة أكثر في التعريف.

(١٦) الأشعري (مقالات) ١١٤، ٩. عن مفهوم «*الوظيفة*» في هذا السياق راجع ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

وقعت الجماعة في مأزق بسبب القول بهذا الشرك، ويبدو أنه منذ البداية كان هناك من أراد تطبيق هذا الشرط على الأفعال، فقالوا بأن من اتخذ قراراً خاطئاً بسبب إقراره البدائي بالعقيدة، ثم ارتكب شيئاً مخالفاً، فإنه يخرج عن دائرة الإيمان.[١٧] رأى أبو بيهس - وربما أن مدرسته هي التي رأت ذلك - في هذا الأمر أفقاً تضيقاً، ذلك لأنه على المرء أن يتعرف في القانون على كل شيء يؤدي ارتكابه إلى استحقاق العقوبة في نار جهنم، وعلى ذلك فيلزمه معرفة كل مفردات العقيدة وما يحوم حولها من تفاسير. يُقصد من ذلك الآيات القرآنية التي تُذكر فيها أشكال التعدي على رؤوس الأموال، والتي ينبغي أن يُسأل عنها ضمن كتاب القانون في مرحلة «الإقرار بالعقيدة». وفي حالة عدم التأكد من الأمر في موقف ما، فيجب حين ذلك الكف عن الإقدام على مثل هذه الأفعال.[١٨] غير أن هذا الحل لا يُعتبر حلاً منطقياً، لذلك سرعان ما طالب شبيب النجراني[١٩] باستفتاء أهل الذكر في مثل هذه الحالات، ثم أصبح قول النجراني هذا بمثابة الاقتراح الذي أخذ به آخرون؛ غير أنه قُوبل باعتراضات من جهة البيهسية.[٢٠]

انطلق المرء في صياغة ذلك من مبدأ أن الإنسان يتصرف بحرية، ونلاحظ أن الشهرستاني يصف ذلك على نحو ما يصف النهج ذاته الذي كانت عليه الميمونية في مدينة سيستان.[٢١] غير أن الكلام في هذه القضايا لم يأت في الصدارة، فقد كان يتملك المرء الشعور بأنه مهدد بأن يقع في الخطيئة عن غير وعي، لكنه التمس العزاء في ذلك من خلال أن الله سيغفر كل هذه الأفعال التي لم يثبت عليها *حُكْمَاً مُغَلَّظاً*، فالله لا يعاقب دون أن تكون النية واضحة وراء ارتكاب الإثم. بذلك يكون قد وقع

---

(١٧) المرجع السابق ١١٤، ٩ - ١١.

(١٨) نص ٨؛ ١٢ c-g في الجزء الخامس من هذا الكتاب. يبدو أن الصياغة في هذا الموضع أيضاً متأثرة بمنهج العرض المنتهج في عرض مبادئ المرجئة (راجع مثلاً نص ٢؛ ٦ a في المرجع السابق، لا سيما فيما يتعلق بلفظ « *جُملةً* »).

(١٩) عنه راجع كتابي (بدايات Anfänge) ١٢٩.

(٢٠) الأشعري ١١٥، ٩ - ١١؛ الشهرستاني ٩٤، ١١ - ١٣/٢٢٢، ٥ - ٧ (هو الموضع الذي يبدو أنه يتعارض مع العبارة المذكور سابقاً عند الأشعري ، *مقالات* ١١٤، ٩ - ١١). في ذلك راجع وات Watt (Free Will) ٣٨.

(٢١) ٩٤، - ٥ - ٢٢٢/٦، ١٢ - ١٤؛ راجع أيضاً ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب. غير أن هذا ربما لا يعدو كونه ضمن القوالب المصبوبة. ونلاحظ أن الأشعري يقارن بينهم وبين أهل الاعتزال بدلاً من المقارنة بالمرجئة (*مقالات* ١١٦، ٢ - ٣).

نوع من حصر الذنوب التي بسبب ارتكابها يصبح المرء كافراً أو مشركاً، فهي تلك الذنوب التي تتطلب إقامة *الحَد*. في الوقت نفسه تم إثارة مسألة العلاقة بين العقوبة في الدنيا وبين السلامة في الآخرة، فلم يكن هناك اتفاق على عدم إمكانية فصل الأمرين عن بعضيهما. فذلك الذي يُعاقب يُعتبر أيضاً كافراً، فتنفيذ العقوبة لم تعد تُفيد في ذلك.(٢٢) على الرغم من ذلك فقد كان هناك من يعتقد أنه لا وجود للعنة المسبقة التي تلحق بذلك الذي سوف يقوم بالذنب ولكنه لم يقترفه بعد، لذا فلا يجوز كذلك رميه بالكفر حتى لو كان الذنب الذي سوف يقترفه هو الزنى.(٢٣)

بذلك يكون هناك نوع من التمسك بحرفية النص القرآني؛ فلا مجال هنا *للقياس*. وهكذا تُوصل إلى تلك القاعدة السخية التي أذهلت المتشددين، والتي تقول بأنه لا ذنب في السُكر الذي يحصل بسبب شراب صُنع من المشروبات الحلال - على نحو *النبيذ* عند أهل العراق - حتى لو تسبب ذلك الشرب في تضييع الصلاة أو تجديف الرب. كذلك لا ذنب للشارب فيما ترتب على ذلك، فهو لم يفعل شيئاً غير أنه شرب شراباً حلالاً.(٢٤) العكس من ذلك يسري على شرب الجرعة البسيطة للغاية من الخمور الأخرى، حتى ولو قام شاربها بخلطها بالماء، فشربها يخرجه من الدين.(٢٥) يأتي أتباع العوفية بعد ذلك ليخففوا من حدة هذه القاعدة الأخيرة، فيقولوا بأن السُكر ليس بكفر، ولا يجوز رمي السكران بالكفر إلا إذا ارتكب بسبب ذلك ذنباً يؤدي به إلى الكفر، ذلك لأن ارتكاب هذا الذنب هو الأمر الذي يجعلنا على يقين من سكره.(٢٦) ينسحب الأمر كذلك على المأكولات، فلا يُحرم منها إلا ما حرمه القرآن باللفظ الصريح ضمن الآية ١٤٥ من سورة الأنعام، وهو الميتة [و الدم المسفوح] ولحم الخنزير.(٢٧)

---

(٢٢) (مقالات) ١١٦، ١١ - ١٣؛ باختصار كذلك لدى الآبي (نثر الدر) ٥؛ ٢٣٥، ١٠ - ١١.

(٢٣) المرجع السابق ١١٦، ٤ - ٦ و١١٩، ٣ - ٥؛ أيضاً البغدادي (فرق) ٨٨، ٧ - ٩/١٠٩، ٤ - ٥؛ الشهرستاني ٩٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له/ ٢٢٣، ٤ - ٥؛ ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٩٠، ١٤ - ١٥.

(٢٤) (مقالات) ١١٧، ٣ - ٥؛ (فرق) ٨٨، ١٠ - ١٢/١٠٩، ٦ - ٨؛ الشهرستاني ٩٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له/ ٢٢٣، ٦ وما بعده، ونشوان ١٧٦، ٩ - ١١؛ أيضاً الملطي ١٣٧، ١٦ - ١٧/١٨٠، ١٠ - ١١.

(٢٥) ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٩٠، - ٥ - ٧؛ الملطي ١٣٧، ١٢ - ١٣/١٨٠، ٦ - ٧.

(٢٦) (مقالات) ١١٨، ٣ - ٤؛ (فرق) ٨٨، ١٢ - ١٤/١٠٩، ٩ - ١٠؛ الشهرستاني ٩٤، السطر الأخير والسطران السابقان له / ٨،٢٢٣ وما بعده.

(٢٧) الشهرستاني ٩٤، ٥ - ٦/٢٢١، ٧ - ٩.

لا نقدر هنا على الحسم في المسألة التي رواها ابن حزم عن قلة من الخوارج، أولئك الذين ينطلقون من أن هذا الإثبات للكفر من خلال تنفيذ عقوبة *الحَد* ينبغي أن يؤدي كذلك إلى قتل مرتكب الكبيرة هذا (*فصل* ٣؛ ٢٤٠، - ٩)، ففي كثير من الحالات تتطابق عقوبة *الحَد* مع القصاص. ونلاحظ في هذا السياق أن المرء لم يتطرق إلى الحديث عن حد السرقة الذي يبدو أنه لم يرد أبداً في الحوارات التي دارت في أوساط الجماعات الصغيرة التي نحن بصدد الحديث عنها هنا (راجع ٣-١-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب). والاستثناء الوحيد كان يتعلق بمسألة شُرب الخمر، حيث لم يقبل المرء في شبه الجزيرة العربية ذاتها تشديد العقوبة الذي سَنَّه عمر بن الخطاب، فلم يقبلها المرء على اعتبارها ليست من سلطة الخليفة (الأشعري، *مقالات* ٩١، السطر الأخير). وأنا لا أؤيد هنا احتمال قول جماعة البيهسية بحل شُرب الخمر الذي افترضه جماريت Gimaret، كذلك فلا أؤيد تفسيره المنحرف واعتماده على افتراض حصول سوء فهم عند الشهرستاني (Livre des Religions، ٣٨٩، هامش ١٥ و٣٩١، هامش ٣٢).

يتضح الأمر خاصةً عند جماعة العَوفية على وجود نمط التفكير الجمعي على الرغم من ذلك الوعي الواضح بتعريف الذنب وعلى الرغم من التوجه إلى القول بحرية الإرادة، فأتباع العوفية يقولون بأن سقوط الإمام ،بالأحرى إمام الجماعة ، في الكفر يعني أيضاً سقوط جماعته فيه.[(٢٨)] غير أنه يُعتقد أن هذا القول يُعرَضْ به إلى الجماعات الأخرى، فلو أن زعيم أحد جماعات الخوارج المنافسين تزندق مستعيناً في ذلك بسلطات منصبه، فيصبح كل أتباع جماعته مهدري الدم. تعتمد جماعة العوفية في هذا القول على أبي بيهس نفسه، فيُروى عنه أنه طالب الإمام في الكوفة بأنه يلزمه تقديم أفراد جماعته للمحاسبة، ذلك بسبب سقوطه بالكفر، لأنه اتخذ قراراً خاطئاً،[(٢٩)] ويتناسب هذا القول مع الحكم المعروف عند هذه الجماعات فيما يتعلق بالمصير العقائدي لأطفال الخوارج.

هناك بعض الجماعات التي أعملت فكرها في مسألة الإقرار بالعقيدة، وهي تلك

---

(٢٨) (مقالات) ١١٥، ٦ - ٧ و١١٦، ٧؛ (فرق) ٨٨، ٩ - ١٠، والمقطع قبل الأخير والمقطع السابق له / ١٠٩، ٦ و- ٦ - ٧؛ الشهرستاني ٩٤، ٩ - ١٠/ ٢٢٢، ١ - ٢؛ نشوان ١٧٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له ؛ ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٩٠، ١٧ - ١٩؛ الآبي (نثر الدر) ٥؛ ٢٣٥، - ٥.

(٢٩) الملطي ١٣٧، ٧ - ٩/ ١٨٠، ١ - ٣. هذه القاعدة يمكن بالطبع تطبيقها كذلك على الخليفة أو على أي حاكم آخر.

الجماعات التي تناولناها في الفصل الذي يدور حول مدينة سغستان. وعلى الرغم من وضوح القرب بينها وبين سياقنا هنا؛ غير أنه ربما يكون قد وقع نوع من الخلط بين الجماعات الخراسانية الأخرى. فمثلاً جماعة الخازمية تقول بأن الإيمان هو الشريعة بتفصيلاتها، ولذلك فالشريعة لا يمكن إدراكها بالعقل.(٣٠) أما جماعة أبي مُكرم (؟)(٣١) فتتبنى الرأي المخالف على نحو متطرف، فالكبيرة عندهم ليست أصلاً تكمن في التعدي على حدود الله، وإنما هي تعبير عن *الجهل بالله*.(٣٢) كذلك سرعان ما طرح المرء داخل جماعة الخازمية السؤال عن المدى الذي ينبغي أن تكون عليه معرفة الإنسان لربه، فهل يتطلب ذلك معرفة أسمائه، بالأحرى صفاته، كلها، أم يكفي ما هو أقل من ذلك؟(٣٣) غير أنه للأسف لم تصفح لنا المصادر عن ما هو المقصود بلفظ «أقل» هنا. غير أن المرء حاول الافتراض بأن المقصود بذلك هو معرفة الله التي يقتضيها العقل أو تقتضيها *الفِطرة* بما تحتويه كلمة الفطرة من معنى.(٣٤) من هذا استنتج المرء أن صورة الله التي ترد في القرآن أكثر كثيراً من تلك التي يمكن إدراكها عقلياً. يمكن أن يؤكد على هذا الاستنتاج أيضاً ما ذكره حنفي منفرداً في معرض حديثه عن حمزة بن أدرك، إذ ذكر عنه قوله بأن معرفة الله خِبرة لا يمكن للمرء الحصول عليها (من تلقاء ذاته ؟) هكذا، وأن المرء يصبح ذا عقيدة صحيحة إذا ما عرف أسماء الله كلها.(٣٥) بمعنى آخر يمكن القول بأن الوحي وحده هو الذي يقود للإيمان، كذلك فإن *التوحيد* ذاته لا يتأتى إلا من خلال ذلك الوحي، ولا دخل للعقل بذلك. وعلى العكس فأتباع حمزة يدعون (لأول مرة ؟) أن الشريعة تحتوي كذلك على أمور يمكن التعرف عليها من خلال منهج طبيعي.(٣٦)

---

(٣٠) راجع ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) عنهم انظر المرجع السابق.

(٣٢) انظر المصادر سالفة الذكر؛ في ذلك أيضاً راجع ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٩١، ١٢ - ١٣، ومادلونج Madelung (Religious Trends) ٦٢.

(٣٣) الأشعري (مقالات) ٩٦، ٧ - ٩؛ نشوان (حور) ١٧١، - ٦ - ٨؛ البغدادي ٧٦، ٢ - ٤/٩٧، ٢ - ٤؛ الشهرستاني ١٠٠، ٥ - ٢٤٢/٧، ١١ - ١٣؛ الآبي (نثر الدر) ٥؛ ٢٣٢، - ٥ - ٧؛ كلاهما من قبيل الجماعات التكميلية التي تختلف تتباين عن بعضها البعض فيما يتعلق بمبادئها المحددة. فقط إحدى هذه الجماعات مذكورة عند المقدسي (بدء) ٥؛ ١٣٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له ، والبغدادي (أصول) ٢٦٩، - ٥ - ٧.

(٣٤) هكذا يرد معيار من معايير الخوارج في إطار رؤيا معارضة للخوارج عند ابن قتيبة (راجع كستر Kister ضمن IOS ٤/ ٧٦/١٩٧٤).

(٣٥) (فرق متفرقة) ١٦، ٤ - ٦.

(٣٦) راجع ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب، تحت «الأطرفية».

٣-١-٤-١-١-١ يمَان بن رِئاب

لأول مرة نصادف ضمن جماعة البيهسية وجود شخصية أدبية، إنه الكلامي ومؤرخ الفرق يمان بن رِئاب، وهذا يوضح أن هذه الجماعة لم تتكون من أناس تقليديين محاربين فحسب. ويوضح هذا أيضاً أن هيبة هؤلاء ظلت كما هي حتى عمق النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ذلك لأن يمان هذا كان شقيقاً للكلامي الشيعي علي بن رئاب، الذي عاش في هذا الزمن ذاته.[١] على ذلك يمكن القول بأن جماعة البيهسية كانت ما تزال مُستمتعة بقوة جذب معينة، فمن المعروف أن يمان كان في الأساس ثعلبي؛ غير أنه التحق بالبيهسية.[٢] ربما يكون هذا الالتحاق ناتج عن كثرة ترحاله، إذ يُروى عنه تنقله المستمر بين الكوفة التي كان شقيقه يقيم بها وبين خُراسان. يُذكر أن يمان لم يكن يلتقي بشقيقه هذا إلا لمدة ثلاثة أيام في كل عام، وكان اللقاء يهدف للنزاع.[٣] غير أن هذه القصة تبدو وكأنها مختلقة، فربما أن لقاء الاثنين كان بسبب أنهما كانا شريكين في تجارة داخل إطار الأسرة. وربما شاركهما في ذلك أيضاً حسين بن رئاب الذي يعتبره البرقي من أتباع موسى الكاظم.[٤] وبذلك يمكننا حل معضلة قراءة الاسم، ففي حين أن مصادر الشيعة يغلب فيها ذكر اسم «رئاب»؛ إلا أن المصادر نفسه تذكر بالنسبة ليمان بالذات اسم «رِباب».[٥]

يُعرف يمان بأدبه الجم، حيث يتضح ذلك من خلال الموضوعية التي يناقش بها في عمله «*كتاب المقالات*»[٦] الانشقاقات داخل جماعات الخوارج، وتتسم هذه المناقشات بالعمق. وقد اعتمد عليه الكعبي الذي كان هو أيضاً يستوطن بلاد خُراسان،[٧] ويبدو أن الأشعري[٨] ونشوان الحميري والشهرستاني[٩] نقلوا جميعهم

---

(١) عنه راجع ٢-١-٣-٣-٧-٢-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) الأشعري (مقالات) ١٢٠، ٨ - ٩؛ ابن النديم (فهرست) ٢٣٣، ١٠؛ الشهرستاني ١٠٢، السطر الأخير والسطر السابق له /٢٥٢، ٧؛ عنهم نقل وات Watt (formative Period) ١٧؛ كوك Cook (Dogma) ٨٨ - ٨٩؛ مادلونج ضمن Isl. Philos. Theology ١٢٧.

(٣) المسعودي (مروج) ٥؛ ٤٤٢، ٧ - ٩/٤؛ ٢٨، ٣ - ٥؛ راجع أيضاً (الميزان) رقم ٩٨٤٧ و(لسان الميزان) ٦؛ ٣١٦ رقم ١١٣٤.

(٤) (رجال) ٥١، ٣ - ٤.

(٥) هل الخارجي رباب السغستاني المذكور عند الأشعري (مقالات) ١٢٠، ١٥ هو والد الاثنين ؟

(٦) هو مذكور مع كامل أعماله عند ابن النديم ٢٣٣، ٩ - ١١.

(٧) هكذا في الاقتباسات التي أوردها الحجوري في *روضة الأخبار* (راجع في ذلك ٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب). كذلك الكتاب المنسوب إلى الناشئ، بالأحرى جعفر بن حرب.

عن الكعبي. على ذلك يبدو أن معظم ما عرضناه سالفاً متأثر برؤية يمان بن رئاب، الذي اهتم أيضاً بالتعرض للمرجئة في مناقشاته،[١٠] لذلك يبدو أنه أراد وضع توصيف شامل للمسرح الفكري في خراسان.[١١] وقد فعل هذا الشيء نفسه مع حماد نجل أبي حنيفة (تُوفي في ذي القعدة سنة ١٧٦هـ/ فبراير أو مارس سنة ٧٩٣م).[١٢] كان يمان جبرياً، وقد ألَّف عمله «*كتاب المخلوق*»، الذي نقد فيه رأي المعتزلة في القضاء والقدر. تمتع يمان بنفوذ كبيرة لدرجة أن فضل بن شاذان (تُوفي ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م) رأى في نيسابور أنه من المناسب مناظرته من أجل دحض آرائه.[١٣]

يمكن إرجاع السبب في ذلك إلى أن يمان قام بتأليف عمل تحت عنوان «*كتاب إثبات إمامة أبي بكر*». لم يكن موضوع هذا الكتاب حتماً من اهتمامات الخوارج، وربما أن تأليف يمان له جاء من تجاربه التي عاشها مع الروافض في الكوفة. في الوقت نفسه يسهم هذا الكتاب في الوصول إلى قرار في المسألة التي تناولناها في معرض حديثنا عن شقيقه الرافضي علي بن رئاب، وهي المسألة المتعلقة بالقول بأن التعاليم المتطرفة التي نسبها المقدسي لجماعة اليمانية ما هي إلا تعاليم يمكن نسبتها لشقيقه هذا.[١٤] يُذكر عن جماعة اليمانية أيضاً شيوع التصور عندهم بأن المواضع القرآنية التي تحرم شرب الخمر أو أكل الميتة، ما هي إلا بمثابة إعلان عن اللعنة التي تلحق بالخلفاء الثلاثة الأوائل. وهذا الكلام لا يمكن على أية حال نسبته ليمان بن

---

(٨) هناك اقتباسات صريحة عن يمان بن رئاب واردة عند الأشعري (مقالات) ١٠٣، ٧ - ٨ (= نص ٨، ٥ f في الجزء الخامس من هذا الكتاب) و ١١٩، ٣- ١٢٠، ٤.

(٩) اقتباسات صريحة في ٩٥، ٨ - ٢٢٤/٩، ٨ - ٩ و١٠٤، - ٤ - ٢٦٢/٦، ٧ - ٩. يوحي الاتفاق بين كل من (الملل) ٩٥، ٨ - ٩، و(مقالات) ١٢٣، ٥ - ٧ أن الأشعري أيضاً ينقل عن يمان في الموضع المذكور. ولا أرى بضرورة أن الشهرستاني ينقل مباشرة عن يمان على نحو ما افترض جماريت Gimaret (*Livre* ٣٨). بوجه عام راجع رتر Ritter ضمن Der Islam ١٨/ ١٩٢٩/ ٣٥. ويظهر يمان على اعتباره من متكلمي الخوارج عند الأشعري (مقالات) ١٢٠، ٨؛ المسعودي (تنبيه) ٣٩٥، ١٥؛ الشهرستاني ١٠٢، السطر الأخير والسطر السابق له/ ٢٥٢، ٧.

(١٠) راجع الموضع الذي يتكلم عن أبي الصيداء ٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب أو عن عبيد المُكتِب في ٢-١-١-٧-٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١١) *الرد على المرجئة* (ابن النديم ٢٣٣، ١٢).

(١٢) عن التاريخ راجع ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٢؛ ٢٠٥، المقطع قبل الأخير.

(١٣) الطوسي (فهرست) ٢٥٤، - ٤.

(١٤) (بدء) ٥؛ ١٣٢، ٥ - ٧؛ في ذلك أيضاً ٢-١-٣-٣-٧-٣ الجزء الأول من هذا الكتاب. يفترض هذا بالطبع أن المقدسي أو مصدره قد اشتق اسم اليمانية في وقت لاحق.

رئاب، ذلك الذي يدافع عن أبي بكر على اعتباره من الخلفاء الراشدين. أما ما تبقى من رؤى يمان المتطرفة فتقتصر على نبذه للتشبيه، وهذا الإدعاء يتكرر وجوده عند المقدسي، ذلك على الرغم من أنه هذه المرة حمل اسم «*يمان بن زياد*»، أو ربما أن الناشر هو الذي أخطأ في قراءة الاسم.[١٥] على كل فيُعرف عن يمان أنه صاحب العمل «*كتاب التوحيد*».[١٦] *كتاب* يتسم عرض يمان لمسألة التشبيه بالغرابة مقارنة بعرض المسألة نفسها عند الجهمية، فيقول بأن وجه الله فقط هو الذي سيبقى آخر الزمان - ربما أن سبب ذلك هو اعتقاده بأن الجنة نفسها سوف تفنى وأنه لن تتحقق بعد ذلك رؤية الله.

اتفقت رؤية يمان في التشبيه فيما بعد مع رؤية شقيقه الرافضي، وربما أن ذلك كان السبب في أن المقدسي قد خلط بينهما. ولا عجب من ملاحظة أن الجملة نفسها ترد عنده مرتين، فهي تظهر في المرة الأولى ضمن الفصل الذي يتناول الطوائف الشيعية، وهو الفصل الذي يتعلق بشقيق يمان فحسب. أما المرة الثانية فترد في الفصل الذي يدور حول *المشبهة*. وتدفع الإضافة «الجهمية» المذكورة إلى ذاكرتنا «بيان بن سمعان» (راجع ٢-١-٣-٣-٧-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب). من هذا يطرح السؤال نفسه عن إمكانية رفع الالتباس عند المقدسي بطريقة أخرى، وذلك بافتراض أن لفظ «*اليمانية*» في الموضعين هو نتيجة قراءة خاطئة للفظ «البيانية»، وفي كلا المرتين تم الاشتقاق من اسم يمان بن رئاب. غير أن السياق يحول دون السماح بهذا الافتراض (راجع أيضاً ١٣٩، - ٤ [؟]). ولن يجلي الغموض عن هذه المسألة إلا القيام بتنقيح نقدي لكتاب «*البَدء والتاريخ*».

٣-١-٤-١-٢ الإباضيَّة

أفل نجم الجماعة الإباضية في خُراسان مع مرور الزمن، وصحب ذلك أفول نجم بقية جماعات الخوارج في إيران؛ غير أن مصادر الإباضية نفسها لا تعرف إلا القليل عن جماعتهم في خُراسان.[١] فها هو مثلاً أحد الكُتاَّب المغاربة يجهل أدنى

---

(١٥) (بدء) ٥؛ ١٤٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له. علينا هنا أن نفترض إمكانية أن هذه الصيغة هي الصيغة الصحيحة؛ غير أنه لا وجود لأي من الكلاميين ولا لأي من المحدثين يحمل ذلك الاسم.

(١٦) ابن النديم، الموضع السابق.

(١) راجع في تفصيل ذلك مادلونج Madelung (Religous Trends) ٧٤ - ٧٦.

المعلومات عن إيران لدرجة أنه يصف خوارزم بأنها تلك القرية الواقعة في الشرق.[٢] والصدفة هي وحدها التي أمدتنا بالخبر عن وجود بعض النزاعات في مدينة هراة.[٣] على الرغم من ذلك فما تزال الأهمية الأصيلة للمنطقة تتجلى في الأفق، فمثلاً نسمع عن أن صُحار العبدي ، وهو من معاصري جابر بن زيد ، ينتسب إلى هذه المنطقة،[٤] وربما أن سالم ابن ذَكوان قد ألف كتابه في السيرة هناك،[٥] كذلك فإن من بين الزيدية الذي تبعوا يزيد بن المهلب إلى إيران كان يوجد بعض الإباضية. علاوة على ذلك فلا يمكن التغافل عن العلاقات التي نشأت مع مدينة البصرة بعد ذلك بجيل من الزمان إبان عصر أبي عبيدة التميمي،[٦] وهي العلاقات التي لعب فيها دور الوسيط رجل يُدعى هلال بن عطية الخُراساني، الذي كان منضماً إلى «*حَمَلات العِلم*».[٧] أما النقطة الجغرافية الثالثة في هذا السياق فكانت منطقة عُمان، والتي فيها سقط هلال صريعاً في حربه ضد القائد العباسي خازم بن خُزيمة، وهو أيضاً من منطقة خُراسان ويُعرف عنه أنه هو الذي وضع سنة ١٣٤هـ/ ٧٥٢م نهاية لحكم الإمام جُلندة بن مسعود.[٨] وهناك شذرات تحكي عن سيرة هلال بن عطية تُقتبس في الكتب التي تصدر هناك.[٩] وكان شقيقه شبيب بن

---

(٢) (كتاب ابن سلاّم) ١١٤، ١١.

(٣) يبدو أن هذا كان فيما يخص مسألة *القَدَر* (راجع شفارتس Schwartz، *بدايات الإباضية Anfänge der Ibaditen* ٥٢). غير أنه يلزم التحقق من أنه ليس المقصود هنا منطقة هَرَاة في فارس (راجع كراولسكي Krawulsky، *إيران Iran* ١٨٠). وفي المكان نفسه على الحدود من مدينة كرمان يروي الملطي وجود جماعة خارجية يبدوأنها تتبع الجماعة الإباضية، وهي الجماعة نفسها الخارجية التي تحولت في زمان الملطي مع بداية النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى مذهب الاعتزال (تنبيه ٤٣، ٦ - ٥٣/٨، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ الترجمة موجودة عند مادلونج Madelung ٧٦).

(٤) خميس بن سعيد (منهج الطالبين) ١؛ ٦٢٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٥) راجع ٢-١-١-٥ في الجزء الأول من هذا الكتاب. تحتوي الكتابة على فصل في الفرق يُذكر فيه أن الأزارقة الذين كانوا معروفين جداً في إيران قد لعبوا دوراً كبيرا (كوك Cook : Dogma ٨٩ - ٩١).

(٦) الشماخي (سير) ٨٧، - ٥ - ٧؛ ١١٦، ١٣ - ١٥.

(٧) المرجع السابق ١١٩، ١٠. لا يعني هذا حتماً أنه كان بمثابة أول من مارس الدعوة في إيران على نحو ما يزعم ليفيكي Lewicki ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣، ٦٥٣ a.

(٨) (كشف الغُمَّة) تحقيق العبيدلي ٢٥٠، ٥ - ٧ وقبل هذا الموضع.

(٩) نزواني (اهتداء) ٥١، - ٥ - ٧.

عطية يُنسب إلى عُمان،[١٠] ويُروى عنه مشاركته الفعالة في السياسة هناك.[١١]

يُذكر أنه وقعت هذه المنازعات على يد أبي المؤرج في أواخر زمان أبي عبيدة، وأن شبيب فر إلى بلاد فارس.[١٢] حدث الشيء نفسه عندما اشتدت حدة نزاع الفقهاء تحت إمرة ربيع بن حبيب، وكان أحد معارضيه - وهو حاتم بن منصور - يُنسب إلى خُراسان.[١٣] غير أن ربيع بن حبيب كان له أتباع من بين أهل خُراسان، فيُروى عن شخص يُدعى هاشم بن عبد الله قدم إلى البصرة لتلقي العلم على يده، ولذلك فإن الناس كان يمتدحون ورعه.[١٤] ولعل اسم أبي يزيد الخوارزمي يوضح لنا المدى الذي كان عليه انتشار تعاليم الإباضية في ذلك الوقت. كان أبو يزيد فقيهاً ومتخصصاً في فقه جرائم القتل (*الدماء*)، واسمه يُذكر دائماً بجانب اسم عبد الرحمن بن رستم الذي حكم في المغرب من ١٦٠هـ/ ٧٧٧م إلى ١٦٨هـ/ ٧٨٤م.[١٥] وحقيقة أن أسرة تاهرة الحاكمة أصلها من بلاد فارس تفسر لنا لماذا أنه بعد موت عبد الوهاب وهو خليفة عبد الرحمن (حكم من ١٦٨هـ/ ٧٨٤م إلى ٢٠٨هـ/ ٨٢٣م) كان لرجل يُدعى أبو عيسى إبراهيم بن إسماعيل الخُراساني سُلطة واسعة مكنته من كتابة رسالة عبر فيها عن موقفه تجاه جماعة خلف بن السَمح وتجاه سيادة بني رستم على جبل نفوسة والمناطق المحيطة بطرابلس.[١٦]

في ذلك الوقت بعد أن أفل نجم الجماعة الإباضية في البصرة، أصبحت خُراسان بمثابة الحاضرة الثقافية لهذه الجماعة. كان أبو عيسى ما يزال يحتفظ بعلاقات مع

---

(١٠) خميس بن سعيد ٦٢٠، ١٣.

(١١) (كشف الغُمَّة) ٢٤٩، هامش ٢؛ في هذا الصدد ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٢) راجع ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٣) عنه راجع ابن خَلفون (أجوبة) ١١١؛ ريبشتوك Rebstock (الإباضية في المغرب Ibaditen im Magrib) ١٧٩ و١٨١.

(١٤) (كتاب ابن سلاَّم) ١١٥، ٣ - ٤؛ في ذلك أيضاً ZDMG ١٢٦/ ١٩٧٦/ ٣٥، هامش ٢٦ ومادلونج Madleung (Religious Trends) ٧٤.

(١٥) المرجع السابق ١١٤، ٨ - ١٠؛ الدرجيني (طبقات) ٢؛ ٢٥٨، ١٠ - ١٢؛ عنه راجع انامي Ennami ضمن Ibn Halfun, Agwiba ١١٢، وشفارتس Schwartz (Anfänge der Ibaditen) ١٦٩، هامش ٣.

(١٦) النص محفوظ في كتاب ابن سلاَّم (انظر ١٣٥ - ١٣٧)؛ راجع أيضاً شفارتس ٢٦٢، هامش ٢، وعن هذا الوضع راجع ريبشتوك Rebstock ٢٣٩ - ٢٤١ وشفارتس Schwartz ٢٦٧ - ٢٦٨؛ عن خلف ابن السمح راجع ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

عُمان، لا سيما مع أبي سفيان محبوب بن الرحيل.[١٧] ويظهر إلى جانبه بعض الفقهاء الآخرين من أمثال أبو سعيد عبد الله بن عبد العزيز[١٨] أو أبو غسان مَخلد بن العَمَرَد.[١٩] أكثر من ذلك فقد نشأ في ذلك الوقت في خُراسان كتاب فقهي جامع يحتوي على كل الآراء المتقابلة لهؤلاء الثقات، ونقصد بهذا الكتاب تلك المدونة التي أعدها:

أبو غانم بِشر بن غانم الخُراساني

غير أن مع حصول هذه الذروة يُسدل الستار على هذه الجماعة، وقد كُتب لهذا العمل البقاء لسبب واحد فقط، هو أن الكاتب كان قد قام برحلة إلى بلاد المغرب ثم ترك الكتاب هناك. يظل جديراً بالبحث النظر في الكيفية التي تم عليها النقل في هذه المدونة. ولم يكن لجماعة الإباضية في المغرب تراث فقهياً خاصاً، وهذا يفسر حقيقة أن المدونة ما زالت تُقرأ إلى يومنا هذا. من ناحية أخرى ينبغي الإقرار بأن من بين الثقات التي يعتمد عليها أبو غانم يوجد بعض ممن يُعرفون منذ زمن بـ«*النُكّار*»، من أمثال أبو المؤرِّج أو عبد الله بن عبد العزيز.[٢٠] يُذكر في المصادر المتأخرة أن أبا غانم أعطى المدونة للإمام عبد الوهاب، ويُدعى أنها حُفظت في مكتبة تاهَرت. غير أن هذا مما يدعو للتعجب، ذلك لأن عبد الوهاب هذا كان هو الشخص نفسه الذي تنازع مع النُكار الذين كانوا يلتفون حول ابن فَنْدين.[٢١] علاوة على ذلك فليس هناك ذكر لهذه المدونة ولا لمؤلفها في أقدم مصدر بين أيدينا، وهو «كتاب ابن سلاَّم»، هذا على الرغم من أن رسالة أبي عيسى، والتي وصلت إلى تاهرت بعد وفاة عبد الوهاب، ينقلها هذا الكتاب باستفاضة.

من المؤكد عليه الآن أن المخطوطات التي بين أيدينا لا ترجع إلى النماذج الأصيلة المعروفة في تاهَرت، وإنما إلى نسخة كانت في حوزة شخص اسمه عَمروس بن فتح، وهو من علماء جبل نفوسة. ويُذكر أن النسخة التي كان في مكتبة الإمام

---

(١٧) (كتاب ابن سلاَّم) ١٣٨، ٨ - ٩؛ عنه راجع ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٨) عنه راجع مادلونج Madelung ٧٤، هامش ٩٩ وكذلك ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) هكذا تُقرأ طبقاً لما هو وارد في «*كتاب ابن سلاَّم*» ١١٥، ٤؛ يوردها على نحو خاطئ شفارتس Schwartz ٦٠ وكذلك أنا ضمن ZDMG ١٢٦/١٩٧٦/٤١. راجع أيضاً الأسماء عند خميس بن سعيد (منهج) ١؛ ٦٢٠، ١٣ - ١٤.

(٢٠) عنهم راجع ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢١) راجع ٢-٢-٥-٢ و ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

حُرقت عندما تم غزو تاهَرت سنة ٢٩٦هـ/٩٠٨م من قِبل جيوش أبي عبد الله الشيعي. غير أن عمروس سُمح له بنسخ الكتاب عندما نزل أبو غانم ضيفاً عليه وهوفي طريقه إلى الإمام. تصطدم هذه المعلومة بمعضلات تاريخية، ذلك لأن عمروس سقط صريعاً في ضواحي بلدة مانو، وكان ذلك سنة ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م في المعركة التي دارت رحاها ضد الأغالبة، وكان ذلك بعد مرور ٧٥ عاماً من موت الإمام.[٢٢] ويبدو أن هناك كانت محاولة للحفاظ على تراث عبد الوهاب دون التخلي عن وجود إجازة مباشرة لعمروس بن فتح.[٢٣] وهناك في موضع خفي يرد ضمن التعليق على سير الوسياني[٢٤] يتم تحطيم شبح هذه القصة المختلقة، فيرد في هذا الموضع القول بأن أبا غانم كان قد غادر جبل نفوسة منذ زمن بعيد عن ذلك الزمن الذي استولى فيه عمروس على المخطوطة. لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو عن المصدر الذي يمكن لعمروس أن يكون حصل منه على هذه النسخة لو أن هذا فعلاً زحف صوب الإمام. ويبدو أن الأقرب للحقيقة في هذا السياق هو أن أبا غانم قدم إلى المغرب في زمن متأخر جداً عن ذلك الزمن، وربما يكون هذا قد حصل مع منتصف القرن الثالث الهجري، وذلك عندما تعرف على عمروس في جبل نفوسة على اعتباره من وجهاء القوم، حيث كان يشغل آنذاك منصب *القاضي* هناك. وعلى ذلك يصبح من غير المستغرب عندما نلاحظ أنه يقتبس في كتابه عن بشر المريسي، ذلك الجهمي والفقيه الحنفي المتوفى سنة ٢١٨هـ/ ٨٣٣م.

توجد *المُدَوَّنَة* حالياً في نسختين، نسخة *المُدَوَّنَة الكُبرى* ونسخة *المُدَوَّنَة الصُغرى*، وكليهما تم طبعهما حديثاً في عُمان،[٢٥] مع ملاحظة أن الكبرى منهما كانت موجود منذ زمن بعيد في شكل مخطوطة،[٢٦] وما زلنا نفتقر لوجود أبحاث تتناول محتواها وتتناول علاقة المخطوطتين ببعضيهما. لم تأخذ *المُدَوَّنَة الكُبرى* شكلها الحالي إلا بفعل محمد بن يوسف الطفياش (تُوفي ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م)، فهي نتيجة عن قيامه بترتيب لمحتواها. وعلى كلٍ فترتيب النسختين متطابق في الجوهر،

---

(٢٢) ريبستوك Rebstock (Ibaditen) ١٨١.

(٢٣) كذلك فإن ليفيكي Lewicki ينطلق في دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädie des Islam ١، ١٢٠ b (تحت Abu Ghanim) من وجود مثل هذه *الإجازة*.

(٢٤) مخطوط سموغورتسفسكي Smogoryewski (Krakau) رقم ٢٢٧، ص ٣.

(٢٥) بتصريح من *وزارة التراث القومي والثقافي* ١٤٠٤/ ١٩٨٤، وقد صدر في جزءين.

(٢٦) بيروت ١٩٧٤.

كذلك فليس هناك على غير المتوقع فرق كبير في حجميهما. تتسم *المُدَوَّنَة الصُغرى* بأنها أكثر أصالة من الأخرى، وقد انطلق البحاث من أهل المكان من فرضية أنها بمثابة الحالة التي كان عليها الكتاب قبل إعادة ترتيب أبوابه من قِبل الشيخ أطفياش.[٢٧] لكن لا ينبغي أن تبعث الإضافات التي وقعت في الأزمنة اللاحقة على الانطباع بأن بشر بن غانم يزيد في الاعتماد على أبي المؤرج، فقد كان بإمكانه أيضاً أن يستفسر مباشرة عند ربيع بن حبيب. ويمكن التعرف على الإضافات التي وضعها المحرر في *المُدَوَّنَة الكُبرى* من خلال وجود عبارة «*قال المُرَتِّب*». من المُلفت للنظر هنا ذلك التوزيع غير المتعادل للمواضيع طبقاً لتخصصها، فمثلاً نلاحظ الطول البالغ للفصل الذي يتناول موضوع الصلاة،[٢٨] أما المعلومات التي تتناول موضوع *الزكاة* فهي أقل بكثير، وهناك عشرة أسطر فقط تتناول موضوع *الحَجْ*.[٢٩] ولا يرجع تسمية هذا العمل لبشر نفسه، فالويساني يتحدث عن «ديوان» كان يُعرف باسم «*الغانميات*».[٣٠]

إذا وضعنا في الاعتبار هذا المصير المضطرب للنص الموجود أمامنا، فلا يمكن بعد ذلك القول بأن النص صاغ الأوضاع الإيرانية على نحو أمين. ويتسنى لنا افتراض أن الجماعة الإباضية في خُراسان كانت تختلف في بعض الأمور عن الجماعات الإباضية في البصرة وفي المغرب. فمثلاً كان الإباضية في خُراسان وفي حضرموت

---

(٢٧) هكذا قال العَالِم العُماني محمد بن عبد الله السالمي (راجع شاخت Schacht ضمن Revue Africaine ١٠٠/١٩٥٦/ ٣٨١)؛ وهو مقتبس ضمن مقدمة نسخة بيروت. بالطبع لم يُصرِّح بأن كل المخطوطات المغربية *للمُدوَّنة الصُغرى* تحتوي على النص نفسه ؛ فالطبعة لا تبوح بالمصدر الذي اعتمدت عليه.

(٢٨) في *المُدَوَّنَة الكُبرى*، الجزء الأول، والذي به أيضاً بعض الأقوال في *الطَهَارة* من ص ٧ إلى ص ٢٤١، حيث يتم الإضافة إلى المادة القانونية في ختام كل فصل من خلال باب وعظي مستفيض (٢١٧ - ٢١٨).

(٢٩) الجزء الأول من هذا الكتاب ٢-١-٣-٣-٧-٢-١.

(٣٠) ص ٢، ٩ - ١٠. على الرغم من ذلك فيجب عدم إهمال النسخة البربرية (راجع شاخت Schacht، الموضع السابق، هامش ٨؛ لا سيما Actes ١٦، Congres International Alger ١٩٠٥، section ٤، ٦٨ -٧٠). تفصيلاً في ذلك راجع اسهماتي ضمن ZDMG ١٢٦/ ١٩٧٦/ ٣٨ - ٤٠، وحديثاً ويلكنسون Welkinson ضمن Der Islam ٦٢/ ١٩٨٥/ ٢٤٨ - ٢٥٠. راجع أيضاً المرجع التأسيسي لانامي Ennami (Studies in Ibadism) ١٥٥ - ١٥٧؛ أيضاً سزكين Segzin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٥٨٦.

يرون بحل شرب *النبيذ*، هذا على العكس من الحال في عُمان. ولوأننا استدركنا ما يُذكر عن جابر بن زيد أنه رأى بحرمة السُكر، فسوف يقترب ذلك مما قالت به جماعة البيهسية وعرضناه في مواضع سابقة من هذا الكتاب.[٣١] وعلى الرغم من عدم إمكانية تصديق حنفي في قوله بأن الإباضية تتبنى الرأي القائل بجواز نكاح الأم أو الأخت،[٣٢] إلا أن مِن الخوارج مَن أعمل فكره في الآية القرآنية التي تذكر درجات القرابة المحرمة، وهذا ما استعرضناه سابقاً.

٣-١-٤-٢ مدينة نيشابور [نيسابور]

لم يصبح لمدينة نيسابور مكانة توازي مكانة المدينتين المتاخمتين لها إلا في زمان الطاهرين، حيث أصبحت آنذاك مقراً للحكومة، أما قبل ذلك فغالباً ما كان يُطلق عليها اسم منطقة أبارشهر.[١] وعلى الرغم من أن أبا مسلم الخراساني كان قد أقام هناك مسجداً جامعاً *وداراً للإمارة*؛ إلا أن تاريخ أهم المنشئات الرسمية التي لعبت دوراً فيما بعد يرجع إلى الصَفارين تحت إمرة عمرو بن لَيث (حكم من ٢٦٥هـ/ ٨٧٩م إلى ٢٩٩هـ/ ٩٠١م).[٢] ولهذا فلا عجب من ندرة المعلومات التي تمدنا بأخبار عن المناخ الفكري للمدينة مطلع القرن الثالث الهجري. تعود المصادر الخاصة بالتمرد العباسي لتكون الأساسية في أقدم المعلومات التي بين أيدينا عن مدينة نيسابور. كان هناك العديد من الشيعة المنتمين إلى بني تميم، أولئك الذين اتخذوا لهم من مدينة نيسابور موطناً، الذين أصبحوا بعد موت هاشم أتباعاً لمحمد الباقر. ويبدو أنه انبثق عنهم ذلك الرجل الذي يُدعى خِداش الذي كان يعمل في خُراسان سنة ١١١هـ/ ٧٢٩م لصالح بني هاشم، وبذلك يكون قد اعترض سبيل *للدعوة* العباسيَّة. وعلى الرغم من أن المناخ السياسي عمل على وجود تقارب مؤقت؛ إلا أن أبا مسلم الخُراساني في الأعوام الأخيرة التي سبقت التمرّد قضى على هذا التقارب، فيُذكر أنه قام بمطاردة

---

(٣١) في ذلك ويلكنسون Welkinson (تراث الإمامية Imamate Tradition) ٢٠٣.

(٣٢) (فرق متفرقة) ١٥، ٢.

(١) راجع ٣-١-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب، وبوجه عام راجع بارتهولد Barthold (Historical Geography) ٩٥ - ٩٧. [مدينة *نيشابور* أو نيسابور ؛ إيرانية حالياً، وعاصمة خُرسان قديماً. (مراجعة الترجمة)]

(٢) راجع بوسورث Bosworth (Ghaznavids) ١٤٧ و١٥٧ - ١٥٨؛ كذلك لابيدوس Labidus ضمن Islamic Middle East، تحقيق أودوفتش Udovitch، ١٩٩ - ٢٠٠.

قائد الجماعة في نيسابور واسمه أبو خالد الجَواليقي، وبعد أن تمكن منه بعد معارك طويلة أمر بقتله سَلْقاً في قِدْرٍ كبير.[٣]

لم يقم أبو مسلم الخُراساني بتصفية الشيعة هناك، فها هي المصادر تتحدث عن جماعة تُدعى الفاطمية ظهرت إبان عصر المنصور، وهي نفسها الجماعة التي كانت تُعرف في زمن أبي مسلم بالخالدية نسبة لأبي خالد الجواليقي. لم يكن هؤلاء يسلمون بأحقية أحد بالخلافة طالما أنه ليس من نسل فاطمة الزهراء، ويلحق بذلك طبعاً العباسيون. علاوة على ذلك فكانوا يستمسكون بتلك الأفكار المتطرفة التي كانت مميزة للعصر الذي عاش فيه محمد الباقِر، ونقصد بها الأفكار التي تقول بأن النبي أعلم العالمين وبأن الأئمة من بعده يتلقون الوحي على نحو ما كان يحصل للنبي من قبل. كان فضل بن شاذان (تُوفي ٢٦٠هـ/ ٨٧٤م) هو أول من استبدل هذه الأفكار بكلامية أكثر عقلانية.[٤] بعد ذلك بدا وكأن هذه الجماعة أصبحت تنخرط مرة أخرى ضمن الأفكار التي عليها الإجماع، فها هو فخر الدين الرازي ينعت جماعة الخالدية بالمرجئة،[٥] إذ إنهم تبنوا في العديد من المواقف تعاليم إرجائية معروفة، وهي نفسها التي عَبَّر عنها أبو الصلت الهَرَوي، ذلك الصديق المقرب لعلي الرضا والذي عاش أيضاً في مدينة نيسابور،[٦] قائلاً: «لم يكن إرجاؤهم هذا المذهب الخبيث؛ أن الإيمان قول بلا عمل، وأن ترك العمل لا يضر بالإيمان، بل كان *إرجاؤهم* أنهم كانوا يرجون لأهل الكبائر الغفران رداً على الخوارج وغيرهم الذين يكفرون الناس بالذنوب [وكانوا يرجون ولايكفرون بالذنوب، ونحن كذلك]».[٧] على ذلك يمكن القول بأن أبا الصلت نفسه كان مرجئاً على الرغم من أنه شيعي.[٨] لكن من المستغرب عدم وجود أي ذكر لأولئك العلويين الذين كانوا يقيمون بالمدينة، فبعضهم

---

(٣) (أخبار العَبَّاس) ٢٠٤، ١٠ - ١٢ و٤٠٣، ٨ - ١٠؛ في ذلك أيضاً شارون Sharon (الرايات السود Black Banners) ١٤٨ و١٥٨ و١٦٢ - ١٦٣ و١٦٩ - ١٧١ و١٨٣، هامش ٨٩، كذلك دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٥؛ ١ - ٣ تحت Khidash.

(٤) الكشي ٥٣٩، السطر الأخير والسطران السابقان له. ويُذكر أن يونس بن عبد الرحمن تلميذ هشام بن الحكم والذي كان له قدر كبير في مدينة نيسابور قد اتفق معهم في مواقف كثيرة (انظر ٢-١-١-٧-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٥) (اعتقادات فرق المسلمين) ٧١، ٢ - ٤.

(٦) عنه راجع ج-٢-٢- في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٧) (تاريخ بغداد) ٦؛ ١٠٩، ٣ - ٥.

(٨) عن حالة أخرى من هذا النوع راجع ٣-٢-٣-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

كان قد نزح نزوحاً كاملاً إلى مقاطعة بَيهق وإلى مدينة سابزوار، حيث استطاع السربديون، تلك الأسرة الشيعية الحاكمة، الاعتماد عليهم فيما بعد.[٩]

فيما عدا ذلك يمكن القول بأن مرجئة نيسابور كانت لهم رؤاهم الخاصة، فقد كان معظمهم من الأحناف، وقد قام فضل بن شاذان بتفنيد آرائهم ضمن كتابه «*كتاب الإيضاح*». ومن المعلوم أن القرن الثاني الهجري جاء معه بأمور لم تجعل من الصعب رؤية حدود بين الشيعة أنفسهم فحسب؛ بل أيضاً بين الشيعة والجهمية. ومما يدل على وجود الجهمية في مدينة نيسابور هو ذلك النزاع الذي يُروى أن إبراهيم بن طهمان قد قام به معهم. ولم يكن اهتمام ابن طهمان بهم بسبب ذلك «المذهب الخبيث» الذي تحدث عنه أبو الصلت، والذي ربما يكون هؤلاء فعلاً قد تبنوه، وإنما اهتمامهم بهم كان بسبب أقوالهم في صورة الله.[١٠] غير أننا هنا نعود لنكون عرضة للوقوع في خطر إلحاق أفكار بهم تعود المرء على القول بهما في مثل هذا السياق، فمن المعلوم أن إبراهيم بن طهمان كان غريباً عن مدينة نيسابور؛ إذا إنه من مدينة هراة. على الرغم من ذلك يمكن القول بأن ابن طهمان قصد بهجومه صاحب الاسم التالي:

أبو معاذ بُكير بن معروف الدامغاني الأسَدي

الذي تُوفي في السَنة ذاتها التي تُوفي فيها إبراهيم بن طهمان (١٦٣هـ/ ٧٧٩م)، والذي كان أول من يظهر في منصب *القاضي* في مدينة نيسابور. كان بُكير مرجئاً،[١١] وكانت تربطه علاقات بإبراهيم الصائغ.[١٢] في هذا السياق يُذكر له روايته للحديث النبوي الذي يرى بأن «أوثق عُرَى الإيمان» هي *الولاية في الله [الصواب: الموالاة في الله]*

---

(٩) في ذلك راجع كراوفولسكي Krawulsky ضمن العدد التذكاري (Abbas‘) ٢٩٣ - ٢٩٥.

(١٠) راجع ٣-١-٢-٥ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١) هكذا على الأقل طبقاً لما ورد عند ابن حبان (مجروحين) ١؛ ١٩٤، ١١ - ١٣، راجع تحت بُكير *الدامغاني*؛ أيضاً (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٤٠٤، - ٥. تظهر عند ابن حبان صعوبة تحديد الاسم، حيث ينفرد بالقول أن اسمه هو«بكير بن مِسمار» (راجع الميزان رقم ١٣١٠ - ١٣١١). وعن بُكير بن معروف راجع البخاري ١؛ ٢؛ ١١٧ رقم ١٨٨٦؛ العقيلي (ضعفاء) ١؛ ١٥٢ - ١٥٣ رقم ١٩٢؛ الحنفي النيسابوري (تلخيص) ١٥، ١٥؛ السمعاني (أنساب) ٥؛ ٢٩١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ الصفدي (وافي) ١٠؛ ٢٧٢ رقم ٤٧٦٩، وهالم (Ausbreitung) ٦٧، وجونبول Juynboll (Tradition) ٢٣١.

(١٢) (تاريخ دمشق) ١٠؛ ٢٥٩، ١٥؛ عنه راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

والحُب والبُغض في الله (هل هو البُغض الموجه ضد غير المسلمين؟)[١٣]. نقل بُكير هذا الحديث عن مقاتل بن حيان، وقد نقل تفسيره معه.[١٤] ونظراً لأن بُكير يبدو وكأنه كان مخلصاً للغاية في نقله لمواقف ابن حيان، فقد أصبح كبش الفداء عن الأقوال المتطرفة التي أتى بها أستاذه.[١٥] وربما تندرج أقواله في التنزيه ضمن تلك الأقوال، فيُروى عنه أنه نقل عن مقاتل عن الضحاك بن مُزاحم تفسيراً للآية ٧ من سورة المجادلة يرى بأن الله مع بني البشر «أينما كانوا» على نحو يجعله «بكل شيء عَليم». هذا يعني أن الله يجلس على عرشه، وهو القول الذي رحب به ابن طهمان أيضاً.[١٦] لم يستمر بُكير في منصب القضاء حتى موته، فيُروى أنه تُوفي في دمشق، وقد درس على يديه هناك المرجئي مروان بن معاوية الططري.

السمعاني ٥؛ ٢٩١، السطر الأخير؛ عن ما سلف راجع ١-٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب. وعن المرحلة الزمنية التي قضاها بُكير في سوريا راجع سيرته في (تاريخ دمشق) ١٠؛ ٢٥٩ - ٢٦١. أما نظر بعض الكُتاب المتأخرين على اعتباره مفسراً للقرآن على نحو ما يرى مثلاً الداودي (*طبقات* ١؛ ١٢٠ رقم ١١٤)، فإن هذا لا يعدو كونه رأيهم بأنه نقل المواد التي خلفها مقاتل بن حيان (يُلحق بذلك أيضاً التفاسير الفقهية الواردة عند الشافعي (الأم) ٦؛ ٧، ٢٠ - ٢٢). يرجع نسب بُكير إلى بلدة دامغان؛ حيث يحمل لدى الكدري لقب «*إمام*» بلاد قومس. هذه هي البلدة التي تولى ابنه منصب القضاء بها فيما بعد (*مناقب أبي حنيفة* ، بيروت ٢؛ ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ٥١٠، ١١).

صاحب الاسم التالي قام أيضاً بنقل تراث مقاتل بن حيان، إنه:

أبو غياث أصْرَم بن غَياث النيسابوري

ما يزال المسجد الذي كان يلقي فيه أصرم دروسه معروفاً إلى زمننا هذا.[١٧] على الرغم من ذلك فيُذكر عنه عدم تواجده المستمر في مدينة نيسابور، فيُعرف عنه أنه كان

---

(١٣) (تاريخ دمشق) ١٠؛ ٢٦٠، ٦ - ٧؛ أيضاً (الميزان) رقم ١٣١١. [الصواب: «اوثق عُرَى الإيمان الموالاة في الله، والمُعاداة في الله، والحب في الله، والبُغض في الله» (مراجعة الترجمة)]

(١٤) الثعلبي (كشف) تمهيد ٣٨، ٦ -٧.

(١٥) راجع ٣-١-٢-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٦) أبو داود (مسائل الإمام أحمد) ٢٦٣، ١ - ٣؛ ابن تيمية (شرح حديث النزول) ١٢٢، ٩ - ١١.

(١٧) خليفة النيسابوري (تلخيص) ١٥، ١٣ - ١٤.

يدرس الأحاديث النبوية في بغداد، تلكم الأحاديث التي تلقاها عن مقاتل.[١٨] على ذلك يُفترض أن إقدامه على ذلك تسبب له في أزمات، وعلى الرغم من ذلك استمرت التأثيرات القادمة من مدينة بلخ قائمة؛ إذ يُذكر أنه مع نهاية القرن الثاني الهجري اعتلى عبد الله بن عمر بن ميمون الرماح منصب القضاء، ذلك الرجل الذي تناولت شخصية والده تحت فصل المرجئين في مدينة بلخ.[١٩] يبدو أن أصرم تُوفي في مدينة نيسابور سنة ١٩٧هـ/ ٨١٣م.[٢٠] أيضاً القاضي صاحب الاسم التالي:

أبو عمر[٢١] حَفْص بن عبد الرحمن بن عمر بن فَرُّوخ البَلخي

تُوفي في شهر ذي الحجة ١٩٩هـ/ يونيو أو يوليو٨١٥م.[٢٢] يبدو أنه ينتمي إلى أسرة تنحدر من مدينة بلخ، غير أنه من المعروف أن أباه كان قاضياً على نيسابور[٢٣]. وكلاهما كانا من الأحناف، فقد كُتب لمدرسة الأحناف الاستتباب في مدينة نيسابور بعد رحيل بُكير بن معروف عنها،[٢٤] وقد نتج هذا الاستتباب عن العلاقات مع الكوفة التي كانت تصطبغ بصبغة خاصة. كان حفص في شبابه شريكاً لأبي حنيفة،[٢٥] هذا يعني أنه كان يعمل في تجارة الأقمشة، التي ربما كان والده يمارسها. اعتزل حفص منصب القضاء وكرَّس نفسه بعد ذلك للممارسات التزهدية.[٢٦] لم يكن *مَنْصِب القضاء* في نيسابور آنذاك أكثر من كونه مُهِمَّة جانبية، غير أن هذا الوضع تغير بعد نهضة المدينة في إبان زمان الطاهريين، حيث نفض

---

(١٨) (تاريخ بغداد) ٧؛ ٣٢ - ٣٣ رقم ٣٤٩٦؛ ابن حنبل (علل) ٢٤٢ رقم ١٥٣٠؛ البخاري ١؛ ٢؛ رقم ١٦٧٠؛ العقيلي (ضعفاء) ١؛ ١١٨ رقم ١٤١؛ (الميزان) رقم ١٠١٨. وهو مرجئي طبقاً لما ذكره ابن حبان (مجروحين) ١؛ ١٨٣، ٩ - ١١.

(١٩) راجع ٣-١-٢-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب. عن ابنه راجع هالم Halm ٦٧.

(٢٠) (فضائل بلخ) ١٦٢، ٤ - ٦، حيث ينبغي أن يُصوَّب تاريخ الوفاة فيه طبقاً للملاحظة، فالتأريخ تظل به إشكالية نظراً للقصة المذكورة بعد ذلك الموضع (١٦٢، ٧ - ٩).

(٢١) (طبقات ابن سعد) ٧؛ ٢؛ ١٠٤، ١٠، حيث كُنية «*أبي عمرو*»، غير أن هذا قد يُعتبر من قبيل الخطأ نظراً لأن الجد اسمه عمر.

(٢٢) يرد التاريخ فقط عند ابن حجر، (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٤٠٤، ١٢.

(٢٣) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٢٢١، رقم ٥٥٣.

(٢٤) راجع قائمة *القُضاة* عند بوليت Bulliet (Particians) ٢٥٦ - ٢٥٨، وهالم Halm (Ausbreitung) ٦٧ - ٦٩.

(٢٥) راجع ٢-١-١-٧-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٦) (الميزان) رقم ٢١٢٦. هومرجئي طبقاً لما ورد في (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٤٠٤، - ٥ (رجوعاً إلى ابن حِبَّان) و٤٠٥، ٣ - ٥.

منصب القضاء في نيسابور عبء التبعية لمدينة بلخ وأصبح وظيفة مرغوبة. بعد ذلك بعدة أجيال، سنة ٣١٦هـ/٩٢٨م، استطاع أحد الشافعية الأخذ بزمام الأمور من أيدي الأحناف.[٢٧]

غير أنه من المُلاحَظ أن التوجه السني الذي استفاد منه الشافعية من خلال تركيزهم على الأحاديث النبوية قد بدأ بالفعل في مرحلة أبكر من ذلك، فالخطوات الأولى على هذا الطريق كان قد أقدم عليها بالفعل عبد الله بن طاهر (حكم من ٢١٣هـ/ ٨٢٨م إلى ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م)؛ غير أنه ربما أن التطور لم يسر على النحو الذي تصوره، لذلك نراه استدعى صاحب الاسم التالي إلى قصر الحُكم:

أبو علي الحسين بن فَضل بن عُمَير بن قَاسِم بن كيسان البَغَلي

كان الحسين بن فضل مفسراً للقرآن.[٢٨] يرجع نسبه إلى مدينة الكوفة، وربما أن التعارف بينه وبين عبد الله بن طاهر وقع في بغداد، ثم قدما معاً إلى نيسابور سنة ٢١٧هـ/ ٨٣٢م، حيث تُوفي بها سنة ٢٨٢هـ/ ٨٩٥م، ويُذكر أن عمره بلغ ١٠٤ عاماً، وعلى الرغم من دوام تأثيره زمناً طويلاً، إلا أنه لم يُخلف ذكرى باقية. وعلى الرغم من أن البغدادي يذكره في مواضع عِدَّة،[٢٩] وربما أن هذا يرجع إلى معرفته الدقيقة بمدينة نيسابور،[٣٠] فإن تعاليم الحسين بن فضل ليس لها ذكر في المصادر الأخرى. كان الحسين بن فضل *مُتكلِّماً* أيضاً، وعلى الرغم من أنه كان يقف على جانب *أهل الحديث*، على نحو ما فعل أيضاً ابن كُلاب وهو من معاصريه،[٣١] إلا أن ظهوره في

---

(٢٧) هالم Halm (Ausbreitung) ٤٦.

(٢٨) ابن حجر (لسان الميزان) ٢؛ ٣٠٧ - ٣٠٨ رقم ١٢٦٥ (وهو مأخوذ إلى حد ما عن الحكيم النيسابوري)؛ البغدادي (أصول الدين) ٣٠٩، ١٠ - ١٢؛ أرزي Arazi ضمن العدد التذكاري Baneth ٢٨٠ - ٢٨٢؛ الذهبي (سير) ١٣؛ ٤١٤ - ٤١٦؛ الداودي (طبقات المفسرين) ١؛ ١٥٦ رقم ١٥٢ = السيوطي (طبقات المفسرين) ١٢ رقم ٣٣؛ السمعاني (أنساب) ٢؛ ٩٢، ٢ - ٣؛ ابن عماد (شذرات الذهب) ٢؛ ١٧٨، - ٨ - ١٠. أما كتاب (تلخيص تاريخ نيسابور) فلا يُذكر إلا الاسم فحسب، حتى بطباعة مشوهة (١٥١، ٥ - ٦).

(٢٩) (أصول الدين) ١٦٦، ٥ - ٦؛ و٢٤٩، ١؛ ٢٩٣، ١١ - ١٢؛ ٢٩٥، ٨؛ ٣٠٦، ١٠ - ١١.

(٣٠) راجع ٣-١-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣١) راجع البغدادي (أصول) ٢٥٤، ١٦ - ١٨؛ Oriens ١٨-١٩/ ١٩٦٥-١٩٦٦/١٠١. وقد درس على يد عبد العزيز الكِناني، الذي يُروى عنه دخوله في مُداولة مشهورة مع بشر المريسي (راجع البغدادي، *أصول* ٣٠٩، ١٠ - ١١؛ الميزان، رقم ٥١٣٩؛ السُبكي، *طبقات الشافعية* ٢؛ ١٤٤، ٩)؛ عنه راجع ج-٣-٣-٦ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

خُراسان كان سابقاً لعصره. هذا على العكس من صاحب الاسم التالي، والذي كانت له أيضاً وجاهته في قصر الحُكم، فقد كُتب لهذا الشخص أن يتربع على قِمَّة أهل الحديث وأن تكون له شعبية كبيرة، إنه:

أبو يوسف إسحق بن إبراهيم التَميمي الحنظلي، المعروف باسم «ابن راهويه»

عاش في الفترة من ١٦١هـ/ ٧٧٨م إلى ٢٣٨هـ/ ٨٥٣م، وهو أستاذ البخاري.[٣٢] ينحدر ابن راهويه من مدينة مرو، وربما يرجع سبب تقبل الناس له في مدينة نيسابور إلى قدرته على التكلم بالفارسية. يبدو أنه كان عربياً على نحو ما كان البغلي أيضاً، غير أن ابن راهوية لم يكن غريباً عن المكان. حصل ابن راهويه على العلم من خلال العديد من الرحلات التي قام بها، ويُذكر عنه أنه درس في سنين شبابه أيضاً على يد عبد الله بن المبارك، الذي نقل فكره إلى مدينة نيسابور.[٣٣] وفي حين أن البغلي، على ما يبدو، قد قصر في تناول المسائل الفقهية،[٣٤] نجد ابن راهويه على العكس من ذلك قد استعان بالأحاديث النبوية للرد على الأحناف.[٣٥] على الرغم من ذلك فلم يُرد المرء أن يتقبل منه روايته *لحديث النزول*، فيُروى عن أحد قادة جيوش ابن طاهر لم يقدر على تصور أن الله يكلف نفسه كل يوم عبء النزول إلى السماء الدنيا؛ بل إن الأمير نفسه رأى بأن الآية ٢٢ من سورة الفجر، والتي يعتمد عليه ابن راهويه في قوله هذا، تتعلق بيوم القيامة فحسب.[٣٦] بعد ذلك بنحو جيل قام رجل في مدينة نيسابور يُدعى مسلم بن الحجاج (تُوفي سنة ٢١٦هـ/ ٨٧٥م) بتأليف كتاب «صحيح

---

(٣٢) عنه راجع شاخت Schacht ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٩٠٢، تحت Ibn Rahwayh؛ سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ١٠٩ - ١١٠. قام أحد الأشخاص حديثاً بتناول مسنده ضمن أطروحة للدكتوراه في جامعة كامبريدج.

(٣٣) راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٤) لا يوجد ذكر لاسمه في كتب طبقات الفقهاء.

(٣٥) (تاريخ بغداد) ٦؛ ٣٥٣، ١٣ - ١٥.

(٣٦) ابن تيمية (شرح حديث النزول) ٤٢، -٤ - ٦، و٤٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له (رجوعاً إلى ابن بطة)؛ الذهبي (علو) ٢٢٥، ٧ - ٩؛ هناك روايات شبيهة ترد عند البيهقي (الأسماء والصفات) ٥٦٧، - ٨ - ١٠. عن متن هذا الحديث وانتشاره راجع جراهام Graham (Divine Word) ١٧٧ - ١٧٨.

[مُسلم]»،[٣٧] ثم كان ابن راهويه هو أول من نصح البخاري بتأليف كتاب على النهج نفسه.

كان أسلاف ابن راهويه يعملون في نيسابور في حقل واحد مع ابن أبي داود،[٣٨] الذي كان في ذلك الوقت ما يزال صغيراً جداً، فيُروى أنه عندما كان ما يزال في السن العاشرة فإنه عمل مرافقاً خاصاً لمحمد بن أسلم الطوسي (تُوفي ٢٤٢هـ/ ٨٥٦م)،[٣٩] علماً بأن الطوسي هذا كان محدثاً ومن الزُهَّاد الذين كتبوا كتباً ضد المرجئة.[٤٠] غير أن الجدل في هذه المرة لم يهتم بالتفريق على نحو ما فعل أبو الصلت الهروي فيما مضى، فنجد أن محمد بن أسلم وضع المرجئة والجهمية في سلة واحدة.[٤١] يُذكر كذلك أن ابن راهويه كان في المدرسة نفسها التي كان فيها ابن المبارك، ويُروى أن *طلب العِلم* هو الذي نبهه، كما نبه آخرين، إلى حقيقة أن الأفكار التي تلاقي قبولاً واسعاً في خراسان لها طابع محلي وفِرقي، مع ملاحظة أن مذهب التشبيه كان بمثابة المذهب الوحيد من بين المذاهب المحلية هناك الذي كُتب له الاستمرار. ويُروى أن أتباع ابن راهويه كانوا على اتفاق في هذه النقطة،[٤٢] وأهم شهادة على هذا الاتفاق موجودة في «*كتاب التوحيد وإثبات صفة الرب*» لابن خُزيمة (عاش في الفترة من ٢٢٣هـ/ ٨٣٨م إلى ٣١١هـ/ ٩٢٤م)، والذي عمد صاحبه على مخالفة التراث السابق له والذي يعتمد على الاستشهاد بالقرآن، فنجده هذه المرة يبرهن على رأيه من خلال الأحاديث النبوية. وننوه هنا إلى أن ابن خُزيمة تَعَرَّف في سني شبابه على ابن راهويه.[٤٣]

عمل الصوفية على استمرار ذلك الارتباط القديم للتشبيه مع مفهوم الإيمان عند

---

(٣٧) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ١٣٦ - ١٣٨.

(٣٨) عبد الله بن أبي داود السِجستاني (تُوفي ٣١٦هـ/ ٩٢٩م)؛ عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ١٧٤ - ١٧٥.

(٣٩) ياقوت (معجم البلدان) ٣؛ ١٩٢ a، ٧ - ٩.

(٤٠) أبو نُعيم (حلية) ٩؛ ٢٤٥، ١٧ - ١٩ و٢٤٨، ١٠.

(٤١) المرجع السابق ٢٤٧، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ راجع أيضاً الذهبي (علو) ٢٤٠، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. عنه راجع بوجه عام سيرته المستوفية لدى الذهبي (سير) ١٢؛ ١٩٥ - ١٩٧، ولدى راينرت Reinert (توكل Tawakkul) ٣١٤.

(٤٢) ابن الداعي (تبصرة) ١٠٧، ٨ - ٩.

(٤٣) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٦٠١.

المرجئة، فهناك الحديث مثلاً عن مرجئي يُدعى أحمد بن حرب (تُوفي ٢٣٤هـ/ ٨٤٨ - ٨٤٩م)[٤٤] كان قد جاء إلى خُراسان قادماً من مدينة مرو.[٤٥] وقد قام محمد بن كرام (تُوفي ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)[٤٦] وهو من تلاميذ أحمد بن حرب بخلق نوع من الحركية في هذه الأفكار، ويُروى عن محمد بن كرام هذا أنه كان يتجوَّل في مقاطعات خُراسان الريفية، خصوصاً تلك المناطق التي لم يتمكن منها الإسلام إلا على نحو هزيل مثل منطقتي غور وغَرشيستان. وكان يرتدي ثياباً مشغولة بصوف الغنم غير متناسبة الألوان. لم تستطع الحركة السلفية التي كان يتبناها التجار خاصة في إلحاق أي أذى بمحمد ابن كرام، ذلك لأنه كان يخاطب الطبقة البسيطة. كذلك يُروى عنه أنه عندما عاد إلى نيسابور، فإنه لم يخلع هذا الثوب العجيب الذي كان يرتديه؛ بل يُذكر عنه أنه كان يضع على رأسه *قلنسوة* بيضاء، وكان يجلس في *دُكَّان* مسيج بالطوب وكان يقدم للناس مواعظه الدينية.[٤٧] لذلك لم يكن من المستغرب أن تقوم السلطات باعتقاله، ويُذكر أن ابن خُزيمة ظل يبحث عنه في المعتقلات هناك.[٤٨] بعد أن أُطلق سراحه بعد ثمانية أعوام تقريباً - كان ذلك سنة ٢٥١هـ/ ٨٦٥م - فإنه ذهب إلى القدس، وقد تُوفي بها فيما بعد.[٤٩] كانت أول رسالة سُنِّية تُكتب للرد عليه هي تلك الرسالة التي كتبها أحد المعاصرين الأصغر سناً يُدعى بمحمد بن اليمان السمرقندي.[٥٠] وكان فضل بن شاذان هو الذي وجه إليه النقد من نيسابور، وربما يكون هذا قد حدث أثناء

---

(٤٤) (تاريخ بغداد) ٤؛ ١١٩، ١١؛ (الميزان) رقم ٣٢٩.

(٤٥) (تاريخ بغداد) ٤؛ ١١٨، ٩.

(٤٦) عن هذه العلاقة راجع كتابي (نصوص مهملة Ungenützte Texte) ٣٢؛ أيضاً (الميزان) الموضع السابق.

(٤٧) السبكي (طبقات الشافعية) ٢؛ ٣٠٤، - ٦ - ٨، رجوعاً لما ورد في كتاب (تاريخ نيسابور) للحكيم النيسابوري.

(٤٨) المرجع السابق ٢؛ ٣٠٤، - ٤ - ٦. ربما أن هذه القصة لا تعدو كونها مختلقة انسجمت مع الأفكار اللاحقة.

(٤٩) المرجع السابق ٣٠٤، ١٣ - ١٥، والذي يرد فيه خبر آخر يقول بأن جثمانه نُقل من فلسطين إلى هناك. ولا نقدر هنا عن تجاهل الفكرة القائلة بأن بعض القرائين الفرس تجمعوا بأعداد كبيرة في القدس للاستغفار وانتظار المسيح (راجع جويتين Goitein، Mediterranean Society) ٥؛ ٤٦١ - ٤٦٢). عن السيرة راجع بوجه عام بوسورث Bosworth ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encycloapedia of Islam, New Edition ٤؛ ٦٦٧ تحت Karramiyya؛ في ذلك أيضاً كتابي (نصوص مهملة Ungenützte Texte) ٢٠ - ٢١.

(٥٠) عنه راجع ٣-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

حياته.[٥١] كان محمد بن كرام يقول بأن الله عبارة عن جسم نوراني له «ذات ومادة»، يجلس على عرش له حد من تحته ومثقل بوزن الجالس عليه.[٥٢] ويبدو أن محمد بن كرام كتب عن ذلك في عمله المعروف «*كتاب التوحيد*»، وهو على العكس من كتاب ابن خزيمة لا يحتوي على حديث نبوي واحد، وإنما يقتصر على الكلامية وتفسير القرآن، وهو يتشابه في ذلك مع الكتب الشيعية السابقة له.[٥٣] حصر ابن كرام الإيمان في الإقرار الخالص،[٥٤] فهو يقول بأن الناس جميعاً مؤمنين منذ الميثاق الأزلي الذي أخذه الله عليهم.[٥٥] ربما يكون ابن كرام أراد بذلك إقامة الحجة على أولئك الأغنياء والعلماء من أهالي نيسابور في ادعائهم بأن أتباعه من الغوغاء لا يُعتبرون مسلمون حقيقيون.

مما تجدر مُلاحظته هنا أن النقد ضد آراء ابن كرام جاء أيضاً من أوساط البسطاء من سكان المدن، فيُروى عن شخص يُدعى أبو الحسن سالم بن حسن الباروسي اعترض على هذا الورع الشكلي الذي يظهر على الملابس الممزقة التي يرتديها الكراميون، وقد لاقت آراء سالم هذا استحساناً واسعاً في أوساط الحرفيين، الذين كانوا ينظرون إلى المتصوفة على اعتبارهم بمثابة كُسالى من الدرجة الأولى، فمن المعروف أن ابن كرام لم يعط رُخصة العمل إلا في اقتضاء الضرورة.[٥٦] بهذا يكون قد نشأت فكرة إخفاء الورع ومحاولة أن يبدو المرء طبيعياً في تصرفاته بقدر الإمكان. ومن هذه الفكرة استطاع أحد تلاميذ الباروسي، بالأحرى حمدون القصار (تُوفي

---

(٥١) كتاب (Ungenützte Texte) ٧٥.

(٥٢) المرجع السابق ٢١ و٢٦. علماً بأن الرواية الفرقية المترجمة هناك والتي كتبها الحكيم الجُشمي ترد أيضاً في عمله (رسالة إبليس) ١٣٢، ٨ - ١٠، وكذلك عند المنصور بالله (شافي) ١؛ ١٣٣، ٣ - ٥، وعند ابن المرتضى (منية) ١١١، ٨ - ١٠. هناك معلومات إضافية في ذلك عند زيزو Zysow ضمن JAOS ١٠٨/١٩٨٨/٥٧٧ - ٥٧٩.

(٥٣) المرجع السابق ١٢؛ في ذلك أيضاً ٢-١-٣-٣-٧-٢-١ و ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢-٢ و ٢-١-٣-٣-٧-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. ويذكر ابن تيمية (*تفسير سورة الإخلاص* ٥٦، ٧ - ٩) أن الكرامية - وكذلك معارضوهم - كانوا يستدلّون بسورة الإخلاص.

(٥٤) الأشعري (مقالات) ١٤١، ٥ - ٧؛ ابن حزم (فصل) ٣؛ ١٨٨، ٩ - ١١، و٤؛ ٢٠٤، ١٣ - ١٥.

(٥٥) البغدادي (فرق) ٢١١، ٤ - ٦/٢٢٣، ١١ - ١٣؛ في ذلك أيضاً مادلونج Madelung (Religious Trends) ٤٠ (زيزو Zysow المرجع السابق ٥٨١).

(٥٦) ابن سماعة (اكتساب) ٢٤، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ في ذلك أيضاً مادلونج Madelung ٤٣.

٢٧١هـ/ ٨٨٤ أو٨٨٥م) الذي كان يمتهن النسج، خلق اتجاه تزهدي جديد، عُرف فيما بعض باتجاه جماعة المَلامَتية.(+)

راجع حديثاً دائرة المعارف الإسلامية Encycloapedia of Islam, New Eidition ٦؛ ٢٢٣ - ٢٢٥ تحت Malamatiyya. بوجه عام عن الوضع في نيسابور راجع ماسينيون (Massignon (Passion ١؛ ٢؛ ٢١٤ - ٢١٦/١؛ ١٧٠ - ١٧٢، وفيما يخص الأزمنة اللاحقة راجع بوليت Bulliet (Patricians) ٢٩ - ٣١. عن المعتزلة في نيسابور راجع ج-٧-٥ في الجزء الرابع من هذا الكتاب. عن التطور الكلامي عند الكرامية راجع كتابي (نصوص مهملة Ungenützte Texte) ٣٠ - ٣١ و٦٦ - ٦٨. مما تجدر ملاحظته أنه بعد ذلك بنحو قرن ونصف من الزمان كان للكرامية وجود في تونس في أوساط البسطاء، فيروي محمد بن مسلم المازَري (تُوفي ٥٣٠هـ/ ١١٣٥م) في عمله (*كتاب المِناد*) عن رجل يعمل ساقياً سأل مفتي قيروان هل أن الله موجود في وعاء الماء الذي يحمله؟ (راجع إدريس Idris ضمن Cahiers de Tunisie ١/ ١٩٥٣/ ١٥٥ - ١٥٧: عن المازري هذا راجع بيلاّ Pellat ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٦؛ ٩٤٣). غير أن هذا ربما يكون تحديداً عقائدياً لهذه الشخصية.

(+) انظر كتاب «مرآة الأصفياء في صفات الملامتية الأخفياء وعُلو شأن الأخفياء»، تأليف عبد الله السنوي. (مراجعة الترجمة)

٣-٢ وسط وجنوب إيران

تولى الأمويون في الشرق مهمة الدفاع عن المخاطر القادمة من وسط آسيا، وهي المهمة التي كانت موكلة قبل ذلك للساسانيين. على العكس من ذلك كان الوضع في البلاد الإيرانية المركزية؛ ففيها لم يقدر الأمويون إلا على سلب الساسانيين الحكم فحسب. لم يقم المسلمون في هذه المنطقة بحملات عسكرية، فلم يكن هناك داعٍ للقيام بمثل هذه الحملات نظراً للأعداد الكثيرة للمسيحيين النسطريين واليهود ممن كانوا يقيمون في خوزستان وفي مناطق فارس.(١) كذلك فإن الزرادشتيين تُركوا وشأنهم، هذا إذا استثنيا بعض أعمال الإضطهاد التي لحقت ببعضهم بين الحين والآخر.(٢) ظلت منطقة فارْس التي كانت مقراً للأسرتين الحاكمتين الأخمنيدية والساسانية لفترة طويلة بعد دخول الإسلام تعج بالسكان الزرادشتيين، كذلك فإن مناطق الديلم وطبرستان لم يدخل أهلها الإسلام إلا مع منتصف القرن الثالث الهجري وكان ذلك على أيدي الزيدية.(٣) أما المدن الأخرى مثل أصفهان والري فلم تكتسب أهمية إلا في زمن متأخر على نحو ما حصل لمدينة نيسابور. بل إن بعض معاقل العلم مثل جنديسابور، والتي تعلم العرب منها الكثير، نكاد ألا نجد لها ذكراً في كتب التاريخ.(٤) ظلت هذه المنطقة بأسرها تُدار شؤونها من العراق، والتي كانت بها

---

(١) عن اليهود في العصر الساساني والعصر الفرثي راجع نيوسنر Neusner ضمن كامبريدج تاريخ إيران = CHI ٣؛ ٩٠٩ - ٩١١ (بتركيز خاص على منطقة بابل)؛ عن المسيحيين راجع أسموسين Asmussen، المرجع السابق ٩٢٤ - ٩٢٦. عن السكان اليهود في العصر الإسلامي راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤؛ ٣٠٨ - ٣١٠ تحت "Judaeo-Persian". والمعاقل كانت في همدان وأصفهان؛ عن اللهجات هناك راجع أبراهميان R. Abrahamian (Dialectes des Israelites de Hamadan et d'Ispahan et dialecte de Baba Tahir)، باريس ١٩٣٦. [النسطورية؛ مذهب مسيحي يقول أن المسيح مُكوَّن من جوهرين. (مراجعة الترجمة)]

(٢) راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٥؛ ١١١٠، تحت "Madjus".

(٣) راجع حديثاً تجميع المصادر الذي قام به مادلون Madelung < (Arabic Texts concerning the History of Zaydi Imams of Tabristan, Daylaman and Gilan)، بيروت ١٩٨٧.

(٤) عن جنديسابور راجع سيه A. Sayih ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam New Edition ٢؛ ١١١٩ وما بعدها، وكراولسكي Krawulsky (Iran) ٣٤٠ - ٣٤١ (اللذان يحتويان على مراجع قديمة)، راجع أيضاً شفايجرت Schwaigert ضمن Vorträge ٢٠، DOT، ارلانجن Erlangen ١٨٥ - ١٨٧. مع ملاحظة أن الدراسة التي قام بها هانتس هربيرت شوفلر =

العاصمة إبان العصر الساساني، فمن المعروف أن ظاهرة الولاة المستقلين بدأت أولاً في الشرق أوفي أرمينيا. على ذلك فقد أصبحت مناطق جنوب ووسط إيران بمثابة ملاذ لقوى المعارضة داخل الصفوف الإسلامية، فكانت المعقل السياسي لكثير من جبهات المعارضة التي أخفقت في العراق. استعانوا في ذلك بالطبيعة الجبلية لهذه المنطقة وأيضاً بتلك المساحات الصحراوية الشاسعة. على ذلك قد يحدث إنطباع عام وكأن هذه المنطقة كانت في منتصف القرن الثاني الهجري تأتي من التمردات الواحدة تلو الأخرى مما حال دون حدوث تنامٍ متواصل للهوية الإسلامية.

عن الوضع السياسي الجغرافي لإيران في العصور الإسلامية وقبلها راجع بوجه عام إهلر E. Ehlers، *إيران= Iran* ١٢٨ - ١٣٠. عن تاريخ الحضارة والفكر هناك راجع شبولر Spuler (إيران في عصور ما قبل الإسلام Iran in vorislamischer Zeit) ١٣٣ - ١٣٥؛ فيما يخص العصر المبكر راجع أيضاً سديغي Sadighi (Mouvements religieux) ١٦ - ١٨. ونلاحظ هنا أن طائفة الإسماعيلية في مراحلها الأولى كانت تُدار شؤونها من منطقة الأهواز (مادلونج Madelung ضمن ER ١٣، ٢٤٨).

٣-٢-١ الخَوارِج

كان أول من استفاد من هذه الميزة هم الخوارج، حيث كانوا يبحثون عن المساندة عند السكان الأصلين، ولم يعطوا اعتباراً كبيراً لمذاهب وأديان هؤلاء المنشود لديهم المساندة. يُذكر أن أقدم «المُحَكِّمة»، ونقصد به الخِريت بن راشد عندما ظهر في منطقة فارْس قام بتحريك السكان الأصليين من المسيحيين من أجل خوض حرب ضد علي بن أبي طالب، ونقصد بهم هؤلاء المسيحيون الذين دخلوا في الإسلام ثم ارتدوا عنه إبان الفتنة.[1] قام الخريت بجمع الأكراد في جبال رامهرمز، والذين كانوا

= Heinz Herbert Schöffler تحت عنوان (أكاديمية جنديسابور Die Akademie von Gondischapur)، شتوتجارت ١٩٧٩، تعتمد في مجملها على المراجع الثانوية، وكذلك فهي تتناول الموضوع على نحو عشوائي جداً. لذلك فمن المجدي المقارنة بالمقالة التي كتبها دول M. W. Dol تحت عنوان (The Orgins of the Islamic Hospital, Myth and Reality) ضمن Bull. Hist. Med. ٦١/١٩٨٧/٣٦٧ - ٣٦٩.

(١) الطبري ١: ٣٤٣٤، ٧ - ٩؛ في هذا الصدد موروني Morony (العراق Iraq) ٤٤٣ ودجيت Djait (La grande discorde) ٣٢٩ - ٣٣١. [المُحكِّمة؛ مذهب الذين يحكمون بأن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون. (مراجعة الترجمة)]

يشكلون طبقات اجتماعية ضعيفة كان قد خاب ظنهم في النظام الحاكم الجديد.[٢] شبيهاً بذلك كان أيضاً سلوك الأزارقة؛ فها هو قَطَري بن الفُجاءة الذي نصبه الأزارقة خليفاً عليهم يبدو أنه وجد مساندة من السكان الأصليين في حملته على مدينة الري،[٣] فهناك الحديث عن بعض الزرادشتيين الداخلين في الإسلام ممن انضموا إلى صفوفه.[٤]

بعد أن تكبدت قواته الرئيسية العربية هزيمة فادحة بالعراق سنة ٦٨هـ/ ٦٨٧م، فر الجميع إلى المرتفعات الإيرانية. وبعد أن نصَّبوا قطري قائداً عليهم هناك قام بتجهيزهم في المناطق التي بلغها من مدينة كرمان، ثم قام بزرع الفزع في صفوف المستوطنين المسلمين وفي صفوف جيوشهم التي جاءت للتصدي له. كان المرء في ذلك الزمان يبدي إعجابه بالقصائد التي يكتبها قطري،[٥] غير أن الناس كانوا فزعين من مبدأ «*الاستعراض*» الذي كان يتبناه، ومعناه «اختبار الإيمان»، فالمسلم الذي لا يقر بمذهب الخوارج يُعامل معاملة الكافر. طال هذا المبدأ كذلك الأسر، فنجد جماعته يقتلون النساء والأطفال أو يسبوهم، وهذا ما كان يُروى عنهم في العراق.[٦] ذهبت ممارسات الخوارج إلى أبعد من ذلك، فيُروى عن قطري أنه أكد لأحد الأشخاص ممن تركوا مذهب الخوارج واختلطوا بالحجاج الثقفي، أكد له في قصيدة شعر على أنه يعتبره من المذنبين فحسب، ثم دعاه إلى التوبة ومعاونته في القتال حتى الشهادة.[٧] ظل غير المسلمين لم يلحقهم أذى، إذ إن الخوارج كانوا يعتبرونهم من الكفار؛ إلا أنهم عللوا كفرهم هذا بأنه ناتج عن مَبلغهم من العِلم.[٨] ويبدو أن

---

(٢) موروني Morony ٢٦٥.

(٣) فلهاوزن Wellhausen (أحزاب المعارضة Oppositionsparteien) ٣٦، هامش ٢.

(٤) المُبرد (الكامل) ١١٠٨، ١٠. بوجه عام في ذلك راجع موروني Morony (Iraq) ٤٧٤ - ٤٧٥.

(٥) عن هذا الشعر راجع أخيراً جابريلي Gabrieli ضمن REI ٤١/ ١٩٧٣/ ٤٠ - ٤٢؛ عن الشذرات في مجموعة جابريلي في RSO ٢٠/ ١٩٤٣/ ٣٥٢ - ٣٥٤، أيضاً عباس (شِعر الخَوارج) رقم ٨٠ - ٨٢.

(٦) الجاحظ (البيان) ٣؛ ٢٦٤، ٤ - ٥ وغيره؛ بوجه عام دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤؛ ٢٦٩ تحت "Isti'rad". عن هذا التعليل راجع ٢ و ٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٧) (شعر الخوارج) رقم ٩٠، ٩؛ راجع أيضاً ترجمة جابريلي Gabrieli ضمن REI ٤١/ ١٩٧٣/ ٤٦ - ٤٧.

(٨) ابن حزم (فصل) ٤؛ ١٨٩، - ٦ - ٧. راجع أيضاً الطبري ١؛ ٣٤٢٣، ٩ - ١٠، والمبرد =

الموالي الإيرانيين كانوا يشكلون بنية خاصة تحت مظلة قطري، أما انشقاقهم عنه سنة ٧٧هـ/ ٦٩٦م تقريباً، فكان بسبب واحد ارتبطت فيه مَرارته مع قناعاته الدينية ارتباطاً على نحو خاص. ويُروى عن قطري أنه أراد أن يفهمهم بأنهم كانوا قبل ذلك بقليل كفاراً، وهم على الرغم من ذلك ليسوا على استعداد لسحب تجريحهم، أي «ليسوا على استعداد للتوبة». [٩] وقد أسرع هذا الانقسام من عجلة زوال هذه الجماعة، حيث انتهت عن بكرة أبيها بعد ذلك بعامين، أما قطري نفسه فقد كان قد سقط قبل ذلك صريعاً.

عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤؛ ٧٥٢ - ٧٥٣. بشكل أعمق راجع فلهاوزن Wellhausen (أحزاب المعارضة Oppostionspartein) ٣٦ - ٣٨ ومواضع أسبق من ذلك؛ عن التاريخ السابق لذلك راجع روتر Rotter (الفتنة الثانية Zweiter Bürgerkrieg) ٨٠ - ٨٢. أيضاً دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤؛ ١٠٧٥ b تحت "Kharidjites" و٥؛ ١٥٧ b تحت "Kirman"؛ بوسورث Bosworth (سيستان Sistan) فهرست، تحت "Azraqites"، وديكسون Dixon (الخلافة Caliphate) ١٧٦ - ١٧٨؛ سلادانيك Sladanek (Doktryny) ١٣٠ - ١٣٢. علماً بأن لقب الخليفة «*أمير المؤمنين*» قد ظهر على العملة التي سُكت باسمه (والكر، Arabo-sassanian Coins Ixi و١١٢ - ١١٣). أما الأماكن التي كان لها أهمية خاصة في حروب الخوارج فمذكورة في كتاب *إيران* لشفارتس Schwartz (راجع الفهرست تحت "Harigiten"). بجانب هذه المساندة التي تلقاها الأزارقة من السكان الأصليين فربما أن تفوقهم العسكري يرجع أيضاً إلى أنهم كان أول من استخدم رِكاباً من حديد (الجاحظ، *البيان* ٣؛ ٢٣، ٦ - ٧)؛ كان هذا الانتصار ذو مَرَد إيراني (راجع لين وايت، الابن Lynn White، *Medieval Technology and social Change*، ١٤ - ١٦ و١٤٢؛ كذلك كهين Kahen ضمن V.J Parry/M.E. Yapp، *War Technology and Society in the Middle East* ١١٤).

= (الكامل) ٩٤٦، ١ - ٣؛ أيضاً تريتون Tritton (كلامية المسلمين Muslim Theology) ٣٧ - ٣٨؛ سالم Salem (النظرية السياسية Political Theory) ٦٦؛ مروني Morony (Iraq) ٤٧٣.

(٩) الأشعري (مقالات) ٨٧، ١٢ - ١٤؛ هو على عكس ما جاء عند المبرد (الكامل) ١١٥٠، ١٠ - ١٢؛ في ذلك راجع بوسورث Bosworth (Sistan) ٣٩.

٣-٢-١-١ يزيد بن أُنيسة وتمرُّد أبي عيسى الأصفهاني

كان الخوارج الإيرانيون على وعي تام بالكارثة التي أدى إليها التطرُّف الذي كان عليه الأزارقة. من ضمن هؤلاء الخوارج كان صاحب الاسم التالي:

يزيد بن أُنيسة

كان يزيد قد عاش في البصرة، ثم استوطن بعد ذلك بلدة غور، التي أصبح اسمها فيما بعد فيروزآباد الواقعة في منطقة فارس. أوصى يزيد بالتزام الرزانة في هذه الظروف، وعلى الرغم من أنه أعلن تضامنه مع *المُحكِّمة* الأوائل؛ إلا أنه تبرأ من أولئك الذي جاءوا من بعدهم. قصد بهؤلاء نافع بن الأزرق وأتباعه؛ حيث كان يعتبرهم من «المبتدعين». ربما يكون يزيد قد قام بتدعيم هؤلاء في بادئ الأمر، ذلك لأنه كان يرى أن تشرذم الجماعة يجعل من المستحيل مواصلة القتال. عُد يزيد بن أُنيسة لاحقاً ضمن الإباضية، وقد يرجع السبب في ذلك أنه ربما ترعرع في البصرة بين بني أزد. غير أنه من المستبعد كثيراً القول بأنه كانت تربط بينه وبينهم اتفاقات في الرأي، فمعظم الإباضية كانوا يتلقون تعاليمه بمزيد من التشكك والرفض.[١] كذلك فلا نجد ذكراً لاسمه في المصادر الإباضية.[٢]

كان للتشكك والرفض بعض الأسباب. ذلك لان يزيد كان يعتقد بأن الله سوف يبعث رسولاً آخر بعد النبي محمد، وسيكون من أهل فارس، وسوف يأتي الرسول الجديد بكتاب آخر من السماء يشبه القرآن، غير أن هذا الكتاب لن ينزل مُنجماً، وإنما سيأتي هكذا دفعةً واحدة. أما الدين الجديد الذي سوف يأتي إلى هذه الدنيا، فسيكون دين الصابئة الذي أخبر عنهم القرآن. غير أن هؤلاء الصابئة لم يكن لهم وجود بعد، وكما تذكر لنا الرواية المطروحة بين أيدينا، فإن هؤلاء الصابئة ليست لهم أدنى علاقة بالصابئة الذين ترد أوصافهم في المصادر الأخرى. يلزم ثبوت الوحي الجديد وجود شاهدين على نحو ما يلزم في أية قضية أخرى، وقد كان يزيد بن أُنيسة أحد هذين الشاهدين، ويزيد نفسه لا يعرف شيئاً عن مسألة هل أن الشاهد الثاني قد ظهر أم لا[٣] ؟

---

(١) نص ٨؛ ٥ a-i وo-p بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب..

(٢) أما مُسمَّى *«اليزيدية»* فيتعلق هناك بأتباع عبد الله بن يزيد الفزاري (انظر ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٣) نص ٨؛ ٥، k-m و q بالتعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

تناولتُ هذه العلاقات بالتفصيل في مقالتي المنشورة ضمن الكتاب التذكاري Gabrieli ٣٠١ - ٣٠٣، وتشتمل هذه المقالة على كل الاستشهادات الضرورية، لا سيما تلك المتعلقة بالتفاصيل الأخرى. غير أنني لم أتناول في هذه المقالة الأمور التي تتعلق بصيغة الاسم، والتي تختلف من مصدر لآخر. فنجد أن لدى كل من [علي أكبر] دهخدا [، مؤلف أكبر كتب اللغة الفارسية ، في عمله (لغتنامه دهخدا = <بالفارسية> كتاب لغة دهخدا)]، وليفي ديلا Levi Della Vida (ضمن دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädie des Islam ٢؛ ٩٧٣ a < دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤؛ ١٠٧٦ b) وليفكي Lewicki (ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣، ٦٦٠ a)، يرد الاسم على نحو «أنيسة» بدلاً من «أُنيسة»؛ كما يضيف ليفي ديلا فيدا إلى الاسم علاوة على ذلك كنية «أبي». هذه الإضافة لها وجود أصلاً عند الخوارزمي (*مفاتيح العلوم* ١٩، ١٢)، وعند ابن حزم (*فصل* ٤؛ ١٨٨، - ٤)، وعند نشوان الحميري (حور ١٧٥، ٥)، والبغدادي (فرق ٢٦٣، ٤/ ٢٧٩، - ٥). على الرغم من ذلك فإن البغدادي يورد في كتابه (أصول الدين) ١٦٢، ١٤ أيضاً اسم يزيد بن أُنيسة، وهذا ما يفعله صاحب بن عباد في كتابه (الكشف عن منهج أصناف الخوارج)، راجع نشرة دانشكد أدبيات تبريز ٢٠/١٣٤٧/ ١٤٧، ٥ - ٦، والآبي (نثر الدر) ٥، ٢٣٤، ٥، والشهرستاني ١٠١، المقطع قبل الأخير/٢٤٨، ٤. وقد نقل الأشعري هذه الصيغة عن نسخته عند يمان بن رِئاب (نص ٨؛ ٥، f في الجزء الخامس من هذا الكتاب). يبدو أن الأمر يعتريه شيء من الخلط. يُحذِّر ابن حزم (فصل) ٤، ١٨٨، - ٤، من الوقوع في الخلط بينه وبين المحدث المعروف أبو أسامة زيد بن أبي أُنيسة الرُهاوي المتوفى بالجزيرة سنة ١٢٤هـ/ ٧٤٢م أوسنة ١٢٥هـ/ ٧٤٣م (عنه راجع الذهبي، *تَذْكِرة الحُفَّاظ* = *TH* ١٣٩ - ١٤٠ رقم ١٣١ والميزان رقم ٢٩٩٠). ابن حزم محق في ذلك لأن «يَزيد» مكتوب على نحوخطأ «زَيد» لدرجة أن الاسمين قد أصبحا متساويين. وهذا التحذير نفسه ينقله عنه السكسكي على الرغم من أنه هو أيضاً أرجع «*زَيد*» إلى «*يَزيد*» (*بُرهان* ١٥، ١٠ - ١٢). ويبدو أن السبب في ذلك كله هو أن أسماء الإباضية عموماً تُضاف إليها كنية «*أبي*». أما الصفدي فإن «*يَزيد*» يتحول عنده عن طريق الخطأ إلى «*بُريد*» (*وافي* ١٠؛ ١٢٣، ١٠، والذي يستنتج منه بعد ذلك أن الجماعة اسمها «*البُريدية*» بدلاً من «*اليَزيدية*»؛ ولأن الصفدي يرتب الأسماء ترتيباً هجائياً، فيمكن افتراض أنه وجد الاسم في المصادر على النحو نفسه الذي أتى به. ويمكن تأييد قراءة «*أنيسة*» بدلاً من «*أُنيسة*» بسبب أن «*أنيسة*» لها وجود على اعتبارها لفظ معجمي له معنى

«النار» (راجع لان Lane، *Lexicon* ١١٥ a). على الرغم من ذلك فإن اسم «أُنيسة» يرد في عصور ما قبل الإسلام في عدة مواضع اسماً من أسماء النساء (راجع ابن حبيب، مُحبَر، فهرست ٥٧٤ ؛ وهذا قاصر فقط على شكل الحركات التي أوردتها الناشرة على سبيل المثال في ص ٤١٨، السطر الأخير ؛ ٤١٩، ٦ والمقطع قبل الأخير؛ ٤٢٠، ٣). يبدو أن الخوارج كانوا يُدعون إلى أمهاتم، وربما أن في ذلك دلالة على تحقيرهم داخل المجتمع.

هذا الاتجاه العقائدي سالف الذكر، نحو نبي آخر، يتصف بتجاوزه المألوف. كما أنه جاء مبكراً جداً. حيث لم يكن أحد يجرأ على ذلك منذ نهاية العصر الأموي.[٤] كذلك لم يكن المرء في ذلك الوقت يعلن بصراحة قوية عن عدم الارتياح إلى الصياغة الناقصة للنص القرآني. لم يكن الحرانيون قد نعتوا أنفسهم بالصابئة؛ غير أن مفسري القرآن والفقهاء كانوا على يقين بمن يصح عليه هذا الوصف.[٥] كل هذه المعلومات توحي بافتراض أن يزيد بن أُنيسة عاش في القرن الأول الهجري في زمان هزيمة قطري بن فُجاءة وموته، أي أنه عاش في الثمانينات من هذا القرن.

هناك ثمة أمور أخرى تؤيد هذا القول، ذلك أن يزيد بن أُنيسة كان ينظر إلى *أهل الكتاب* الذين أقروا بالنبي محمد على اعتبارهم من المؤمنين.[٦] لكن علينا هنا فهم هذه النظرة انطلاقاً من مفاهيم الخوارج؛ فعندهم ليس كل *مُؤمن مُسْلِم*، فالخوارج هم فقط *المسلمون*.[٧] على ذلك تُعتبر صفة «مسلم» من المراتب العالية، ولا استحقاق لأحد من غير الخوارج في هذه الصفة، فغير الخوارج «*كُفَّار نِعْمَة*».[٨] وكُفر النِعمة هذا يحصل من خلال أن المسلم من غير الخوارج ينكر الحقيقة قاصداً، وهذا ما لا يفعله «أهل الكتاب» طالما أنهم لم يدخلوا في الإسلام. لهذا وجد الخوارج أنفسهم مضطرين لإدخال بعض المفاهيم التي تفرقهم عن غيرهم، فها هو مثلاً حفص بن المِقدام الذي يذكره أصحاب كتب الفرق في مواضع قريبة من تلك التي يذكرون فيها

---

(٤) راجع ٤-١ و ١-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب. وكان أبو منصور العِجلي يؤمن في العشرينات من القرن الثاني الهجري *باستمرار الوحي [السماوي]* (الأشعري، *مقالات* ٩، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له)، واعتقاد مشابه كان أيضاً عند مُغيرة بن سعيد (راجع ابن الصَفَّار، *بصائر الدرجات* ٥١٧ - ٥١٨ رقم ٥٠).

(٥) راجع ٢-٤-١-١ و ٢-٤-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦) نص ٨؛ ٥ n في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٧) راجع ٢-٢-٥-٧ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨) انظر المرجع السابق .

يزيد بن أُنيسة،[٩] يرى بأن *أهل الكتاب* يمكن مساواتهم على أدنى تقدير مع مرتكبي الكبيرة من المسلمين طالما أنهم يتبنون مفهوم توحيد الله، فهم يتشابهون مع المسلمين في أنهم *مُوَحِّدون*.[١٠] لم يرد يزيد بن أُنيسة الإقرار بذلك الأمر على هذا النحو، فقد أضاف إلى ذلك أنهم يجب عليهم الإقرار بالنبي محمد. غير أنهم بعد هذا الحال لا يصبحون فقط بمثابة *مُوَحِّدين* - يبدو أن يزيد لم يفند أصلاً هذا المفهوم - ، وإنما مؤمنين. ويبقى السؤال هنا عن كيف يمكن لمثل هذا الأمر أن يتحقق؟

يبدو أنه يمكن الانطلاق من أن يزيد بن أُنيسة ، مع افتراض أنه عاش في هذه الفترة المبكرة ، لا ينظر إلى النبي محمد إلا على اعتباره نبياً مرسل إلى العرب. وهذا هو الشيء نفسه الذي أقر به أتباع ديانات الوحي الأخرى، فنحن نعرف أن اليهود مثلاً اعتمدوا على ذلك.[١١] واليهود هم من كان يدور حولهم محور الحديث عند أولئك الذين أطلقوا على أنفسهم لقب «*المُوحِّدون*» والذين أخبرنا عنهم حفص بن أبي مِقدام. أما المسيحيون فهم متهمون *بالشِرك* طالما أنهم يعتنقون أحد هذه المذاهب التي ظهرت بعد زمان الناصرة. لهذا فإنني افترضت في المقالة التي ذكرتها سالفاً أن يزيد بن أُنيسة كانت تربطه علاقة بأبي عيسى الأصفهاني، والذي ، على ما يبدو، قام بتمرّد في وسط وجنوب إيران إبان النصف الثاني لخلافة عبد الملك بن مروان، أي قبل انتصاره على مُصعب بن الزبير سنة ٧٢هـ/ ٦١٩م. يبدو أن عيسى كان من اليهود الذين دخلوا المسيحية، أو يبدو على أدنى تقدير أنه كان يساند المسيحيين، وافتراض عدم ذلك يتعارض مع تلك الكُنية التي اكتسبها إلى جانب اسمه

---

(٩) راجع نص ٨؛ ٤ e ٥ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ عنه راجع ٢-٢-٥-٨ في هذا الجزء من الكتاب. ومن الشيق معرفة أن ابن الداعي يصف الاثنين على أنهما من العجاردة، بمعنى أنهما عنده بمثابة أزارقة متمردون (*تبصرة* ٤١، ٩ - ١١).

(١٠) نص ٨؛ ٤، a-c و g في الجزء الخامس من هذا الكاب؛ في ذلك أيضاً راجع ٢-٢-٥-٧ و ٢-٢-٥-٨ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١) راجع ٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. وهناك جماعة من اليهود في تُستار يعتقدون كذلك بأن التوراة أُرسلت لليهود فقط (قَرقساني، *أنوار* ٢٨٧، ١ - ٣)؛ شبيهاً لذلك كان اعتقاد الفيلسوف [الحاخام اليهودي] اليَمَني [يعقوب بن] نثنائيل بن فيومي إبان القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي (راجع سيرات Sirat، *تاريخ الفلسفة اليهودية* ***History of Jewish Philosophy*** ٩٢). كذلك فإن من بين المسلمين من طرح السؤال عن هل أن النصف الأول من الشهادة دون الإقرار بنبوة محمد يمكن أن يجعل من المرء مسلماً أم لا ؟ (في ذلك راجع كستر Kister ضمن JSAI ٥/ ١٩٨٤/ ٤١ - ٤٣).

العبراني؛[١٢] يُذكر أن المسيحيين الذين كانوا يوالون أبا عيسى هذا كانوا يعتقدون في نبوة عيسى ولا يؤمنون بألوهيته؛ أي أنهم لم يكونوا «مُشركين». وقد حاول أبو عيسى مخاطبة المسلمين بالنهج نفسه، فهو يقول بأن محمد كان النبي الذي بشر به المسيح، وهو واحد ضمن خمسة رسل الذين يندرج تحتهم عيسى، وربما أيضاً أبو عيسى نفسه هو الذي يمهد لعودة المسيح.

ظل المسلمون يحتفظون في ذاكرتهم بما قالت به جماعة العيسوية بأن محمد لم يُرسل إلا للعرب وحدهم (راجع مثلاً متولي، مُغْني ٥٢، ١٤؛ القاضي عياض، *شِفَاء* ٢؛ ١٠٧٠، ٧ - ٨). وقد نوه البغدادي (*فرق* ٢٦٣، - ٤ - ٥/ ٢٨٠، ٣ - ٥) وكذلك ابن حزم (*فصل* ٤؛ ١٨٨، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له) إلى هذا التقارب بينه وبين يزيد. عن تعاليم أبي عيسى بوجه عام راجع بينس Pines ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤، ٩٦؛ أيضاً لاسنر Lassner ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ٣٢٤ - ٣٢٥، وأفنري Avnery ضمن الموسوعة اليهودية ٢؛ ٢؛ ١٨٣، وبها ذكر لمراجع أخرى. وقد نوه مونوت G. Monnot (الإسلام ديناً Islam er religions) ١٠٧ إلى نص آخر أصيل يحتوي على تفاصيل أخرى (أبو المعالي، *بيان الأديان* ٥٧، ٨ - ١٠)، يمكن الاطلاع على تلك المعلومات الهامة التي كتبها ميمونيديس في رسالته التي بعث بها إلى يهود اليمن، وذلك عند هولتر J. De Hulster (Maimonide, Epires) ١١٠ - ١١١. ونتوقع عرضاً إجمالياً وافياً لهذا الموضوع في الكتاب المتوقع تأليفه من قِبل فاسرشتروم St. Wasserstrom.

أخفق تمرّد أبي عيسى؛ فسرعان ما استتبت الأمور لعبد الملك بن مروان بعد أن أعاد احتلال إيران. على الرغم من ذلك فقد كان الخوف يتملك الناس؛ فيُروى أنه في دمشق كان يذيع أمر الحديث النبوي الذي يقول بأن المسيخ الدجال سوف يأتي ومعه ٧٠ ألف من اليهود القادمين من مدينة أصفهان والمرتدين جميعاً للطيلسان.[١٣] ويبدو

---

(١٢) فَنَّد بينس Pines في الآونة الأخيرة السمة المسيحية اليهودية التي كانت عليها حركة أبي عيسى وأتباعها، أي كل ما له علاقة بما يُعرف في كتب الفرق الإسلامية تحت مفهوم «العيسوية» (ضمن JSAI ٦/ ١٩٨٥/ ١٤٥ - ١٤٧ و١٤٨، هامش ٢٦؛ أيضاً المرجع السابق٩/ ١٩٨٧/ ٢٧٤ - ٢٧٦). هناك إشارة هامة في ذلك ترد عند المقدسي، الذي يدرج جماعة اليودغانية ، أو أتباع يودغان أحد تلاميذ أبي عيسى ، ضمن المهرطقين المسيحيين (*بدء* ٤؛ ٤٢، ٢ و٤٦، ٧؛ غير أن الموضعين هذين يوردان اسم الجماعة خطأً «*البرذعانية*»).

(١٣) (صحيح مسلم)، باب الفتن ١٢٤ (= ٢٢٦٦): منقولاً عن الأوزاعي وأبي نُعيم (حلية) ٦؛ ٧٧، ١٥ - ١٦، عن حسن بن عطية المحارب، ذلك القدري المنتسب إلى بلاد فارس. ويُذكر أن =

أن أول الخوارج كانوا أول من أشعل فتيل فتنة المتمردين، ذلك لأنهم كانوا الوحيدين الذين احتفظوا هناك إبان الفتنة الثانية بقوام إسلامي ثابت. وربما أن يزيد بن أُنيسة حاول أن يوجد توازن في هذه الظروف من خلال قوله بالمسيح المنتظر الذي سوف يخرج من بين ظهران الفرس. أما فيما بعد ، عندما وجد يزيد نفسه وجهاً لوجه أمام خلافة عبد الملك، فلم تكن هذه الفكرة في غاية الخطورة، على الرغم من ذلك فقد استطاع الإسهام في تحويل بعض أتباع أبي عيسى المتشرذمين إلى معسكر الخوارج.(١٤) ولم يعد الوقت صالحاً بالنسبة ليزيد بن أُنيسة لمناطحة الطبقة الحاكمة، لذلك نجده يعلن تبرأه من جماعة الأزارقة.

لعلّي أتراجع الآن فيما افترضته في مقالتي المذكورة سالفاً (ص ٣١٢) بأن المقصود من الشاهد الثاني هو أبو عيسى. يذكر عنه جولدتسيهر Goldziher أنه كان يُمَجِّد المساواة بين الطبقات (*دراسات محمدية* *Muh. Studien* ١ ؛ ١٣٨ - ١٤٠)؛ يرى ليفيكي Lewicki أنه أبرز *فضائل* الفُرس على نحو ما أبرزت الجماعة الإباضية *فضائل* البَربَر (ضمن SI ٩/ ١٩٨٥/ ٨١، ودائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣ ؛ ٦٦٠ a). غير أن هذا يُعد بمثابة استقراء أمور قد لا يسمح النص نفسه باستقرائها. كذلك فإن التأريخ الذي أخذتُ به غير مؤكد عليه على نحو كامل. ونلاحظ أن أصحاب كتب الفرق لا يوردون أية معلومات عن يزيد بن أُنيسة، أما أبو عيسى فيُذكر أنه عاش في فترتين من الزمان مختلفتين عن بعضيهما اختلافاً كثيراً. وعلى كلٍ لا يمكن التأسيس لأي شيء اعتماداً على الوضع الكائنة عليه المصادر المتوفرة. وقد قال موروني Morony حديثاً بأن أبا عيسى عاش في مرحلة مبكرة من ظهور الإسلام (*العراق* *Iraq* ٣٢٨). بل إن موكيري M. I. Mochiri في الدراسة التي صدرت له

= اليهود كانوا في عصر النبي محمد يرتدون الطيلسان (السيوطي، *الأحاديث الحِسان* ٤٧ رقم ١٤١ و٥٠ - ٥٢ رقم ١٥٥ - ١٥٧). ومعلومة أن المهدي المنتظر سوف يظهر من بين يهود أصفهان ترد عند المعرِّي (*الصاهل والشاهج* [الصواب: *الشاحج*؛ أي: الفَرَس والبَغل]) (مراجعة الترجمة) ٣٢٠، السطر الأخير والسطر السابق له. ظل للعيسويين وجود حتى في زمان ابن حزم؛ أي مع بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، ويذكر ابن حزم أنه تعرَّف على بعض منهم (*الأصول والفروع* ١ ؛ ١٩٧، ١١ - ١٢). هناك علماء يحملون اسم «*العيسوي*» لدى النعماني (غيبة) ٢؛ ٦٥، ٧ - ٨ (مع تعليق على رواية رواها أحد اليهود من بلدة أرجان) وترد هذه الأسماء أيضاً عند السمعاني (*أدب الإملاء والاستملاء*) ٧٩، ٨.

(١٤) كذلك فإن الكرماني نفسه الذي يُعتبر الند المعارض لنصر بن سيار وأبي مسلم الخراساني رُمي بتهمة أنه مُستعد للتعاون مع اليهود والمسيحيين من أجل الوصول إلى السُلطة (ابن الأثير، *الكامل* ٥ ؛ ٢٣٠، ١٠ و- ١١/٥، ٣٠٤، ٥ - ٦).

حديثاً تحت عنوان (Arab-Sasnian Civil War Coinage) يُرجِع تاريخ يزيد ابن أُنيسة إلى سنة ٥٠هـ/ ٦٧٠ م، ويرى كاتب هذه الرسالة أن هناك العديد من العملات المعدنية التي صدرت في عصر ما قبل الإصلاح الذي قام به عبد الملك بن مروان يمكن ربطها به. غير أنني، لو أقدر على الحكم في هذا الوضع المتخبِّط ، أرى بعدم مصداقية هذا الكلام، فهذه الدراسة تجري وراء السراب، فهي تنظر إلى جماعة اليزيدية المنتسبة إلى يزيد بن أُنيسة على اعتبارها أصلاً لجماعة اليزيديين أولئك الذين لهم وجود في كردستان حتى عصرنا هذا. علاوة على ذلك ترى هذه الدراسة عند هذه الجماعة بعض التأثيرات المزدشتية. كذلك فقد سَلَّم كاتب الرسالة برأيه في المكتوب على هذه العملات على الرغم من صعوبة تفسير ذلك، فالكاتب ينطلق من فرضية أن يزيد أو اليزيدية قاموا في العصر الأموي بصك عملات بأسمائهم. واستناداً إلى دهخدا فإن كاتب الرسالة يرى بأن يزيد بن أُنيسة كان من أتباع علي بن أبي طالب وقد حارب معه في موقعة نهروان سنة ٣٨هـ/ ٦٥٨.

٣-٢-١-٢ المُتأخِّرون من الخَوارِج

يبدو أن يَزيد بن أُنيسة كان من الخوارج المستوطنين بالمنطقة، لكن هذا لا يعني أن الأزارقة ظلوا دائماً بمثابة الثوريين على نحو ما تصفهم الكتب. فمن المعروف أن الخوارج كانوا يريدون أن يظلوا لأنفسهم فحسب، ذلك لأن كلمة الخوارج مشتقة من «خَرَجَ»، وهي لا تعني أكثر من ذلك. ويبدو أن هذا كان يرتبط في الأزمنة الأولى بنوع من ادعاء أحقية خاصة؛ إلا أن سرعان ما تجلى بسبب الإنقسام داخل صفوف الخوارج أنفسهم عدم واقعية هذه الأحقية. وشبيهاً بما حدث في شرق إيران، فإن المرء هنا أيضاً لم يعد في الأزمنة اللاحقة يتصادم مع الآخر طالما أن هذا الآخر يتركه وشأنه. يُذكر أنه عندما سقط عروة بن أُذينة شقيق مِدراس صريعاً في العراق عام ٥٨هـ/ ٦٧٧م في حربه ضد عبيد الله بن زياد،[١] فإن أتباعه فروا بحراً إلى شاطئ الخليج الفارسي، ومن هناك أخذوا في نشر تعاليمهم، ثم أصبحوا فيما بعد من كبار الإقطاعيين في ناحية إصطخر [في جنوب إيران].[٢] كذلك فإن الهزيمة التي ألحقها المهلب بالأزارقة لم تعدو كونها هزيمة عسكرية لم تستأصل شأفتهم. على الرغم من ذلك لم يصبح أحد يهتم بذكرهم في الكتب، والصدفة هي وحدها التي يمكن أن

---

(١) الطبري ٢؛ ١٨٥، ١٦ - ١٨.

(٢) أثمينا Athamina ضمن JSAI ٨/ ١٩٨٦/ ١٩٠ رجوعاً إلى الإصطخري (مسالك) ١٤٢، ١ - ٣.

تمدنا ببعض المعلومات عنهم. فمثلاً نجد ابن حزم يذكر لنا كلامي، يبدو أن اسمه هو:

أبو إسماعيل البِطّيخي[٣]

يقول ابن حزم أنه كان من الأزارقة. على الرغم من ذلك يُذكر عنه أنه كان قد تناظر مع أبي هُذيل،[٤] هذا يعني أنه عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ويبدو أن البِطّيخي كان أكبر سناً من أبي هُذيل، ذلك لأن مصادر المعتزلة تجعل منه تلميذاً (*غُلاماً*، *صَاحِباً*) لجهم بن صفوان.[٥] كان البِطّيخي يعمل في تجارة البِطّيخ. ومن المعروف أن مثل هذه التجارة لم يكن يعهد بها في ذلك الزمان صغار التجار، فالمسلمون كانوا قد تعرفوا على ثمار البِطّيخ من بلاد الهند، وكان الإيرانيون هم أول من قاموا بزرعه.[٦] وأشهر ثمار البِطّيخ هي تلك الثمار التي كانت تأتي من خوارزم، ذلك لأنها تُعرف بحلاوتها. ويُروى أن الخليفة المأمون أُعجب كثيراً بثمار البِطّيخ عندما كان بمدينة مرو، ويُذكر أنه أمر بإحضارها إلى بغداد.[٧]

يذكر ابن حزم أن نسبه هو البَطّيخي بفتح الباء، وعليه يمكن أن يكون المقصود هو منطقة البَطيخة الواقعة في الدلتا الكائنة بين نهري دجلة والفرات (في ذلك راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، ١٠٩٣ - ١٠٩٥). غير أن السمعاني لم يقبل بهذه النسبة. أما نسبه *بالبِطّيخي* بكسر الباء فيرد عند الخوارزمي (مفاتيح العلوم) ٢٠، ٢ - ٣/ترجمة بوسورث Bosworth ضمن BEO ٢٩/١٩٧٧/٨٩، وعند موفق (إحاطة) تابع b ١٧٥، المقطع قبل الأخير؛ غير أن الاسم هناك يرد «إسماعيل» بدلاً من «أبو إسماعيل». وقد اكتفى الحكيم الجُشمي في الموضع المذكور باسم «*البِطّيخي*»؛ نلاحظ أن الأشعري (*مقالات* ٤٧٠، ٣ - ٤) يذكر جماعة تحمل اسم «البِطيخية». من ناحيته يذكر السمعاني شخصين تحت اسم «أبو إسماعيل»، يتفق أحدهما مع التاريخ المعني هنا؛ غير أن صاحب هذا الإسم من محدثي بغداد،

---

(٣) (فصل) ٤؛ ١٨٩، ٨ - ١٠، و٢؛ ١١٢، ١١.

(٤) الحكيم الجُشمي (رسالة إبليس) ٦٩، ٢ - ٤.

(٥) المرجع السابق؛ أيضاً أبو رشيد (في التوحيد) ٢٦٩، ١٢ - ١٣، وابن متوية (محيط) ١؛ ١١٧، ٢ عظمي/ ١؛ ١٠٩، السطر الأخير HOUBEN.

(٦) واتسون Watson (تطور الزراعة Agricultural Innovation) ٥٩.

(٧) أحسن [، محمد مناظر] Ahsan (الحياة الاجتماعية [في الدولة العبَّاسية] Social Life) [صدر بالإنجليزية في بيروت ١٩٧٩ (مراجعة الترجمة)] ١١٠.

الذي يرجع أصله إلى مدينة واسط وليس له علاقة بالسياق الذي نحن بصدده هنا (*أنساب* ٢؛ ٢٦٠، ١٣ - ١٥؛ كذلك *تاريخ بغداد* ٥؛ ٣٥٥ - ٣٥٦ رقم ٢٨٧٨). الكلام الوارد لدى السكسكي (برهان) ١٥، ٢ - ٤؛ منقول عن ابن حزم، ويخطئ السكسكي في كتابة الاسم ، حيث يرد عنده «*المَطيخي*». مخطوط هذا العمل في اسطنبول (Nuru Osmaniye ٤٩١٩) يُظهر وضع الحركات على هذا الاسم على نحو مستقل غير أنه غير موثوق فيه، لكن قليلاً ما يكون الاسم «*المُطيخي*» موضعاً للثقة.

يبدو من ذلك وكأن الأزارقة قد تبنوا أفكاراً جهمية مع مرور الزمن، فنلاحظ أن *البِطِّيخي* كان يعتقد مثل جهم في أن الجنة والنار ليستا بأزليتين؛(٨) كما كان البِطِّيخي جبرياً، أو على أدنى تقدير مرجئاً.(٩) غير أن البِطِّيخي يخرج من هذا باستنتاج أصيل، فحواه أنه لو أُفترض أن إنسان ما مُقَدَّر عليه دخول النار دون ذنب ارتكبه، فهذا لا يعني أنه سوف يتألم فيها، لذلك فالبِطِّيخي يقول بأن المبعدين عن رحمة الله سوف يشعرون في النار بالرضا على نحو ما تشعر دودة الخل وهي في الخل، ذلك لأن دود الخل لا يعرف له مكاناً أفضل له من الخل.(١٠) ولعل الأمر عند البِطِّيخي يصبح أكثر غرابة إذا ما نحن تعرضنا لآرائه الفقهية الخاصة التي يذكرها لنا ابن حزم. فالبِطيخي يرى بكفاية أن يؤدي المرء صلاتين فقط في كل يوم: رَكْعَة في الصباح وأخرى في المساء. إنه يرى أن بإمكان المسلم أن يؤدي الحج في أي شهر شاء، وهو أيضاً يحرم أكل السمك غير الطازج، واعترض على أخذ الجزية من الزرادشتيين، وكان يرى أن سُنة إلقاء الخطبة في عيدي الفطر والأضحى هي من قبيل الكفر.(١١)

ليست هذه الآراء من قبيل «التجديد»، وإنما هي عبارة عن منهج لسلوك جماعة انفصلت في مرحلة مبكرة عن تطور الفكر الإسلامي العام. ولا يمكن طرح إيضاح أكبر عن موقف الأزارقة من القرآن. يبدو أن خطبة العيدين لم تعد رسمية إلا إبان خلافة مروان،(١٢) وكان الخطباء في مدن الخلافة الرئيسة يستغلونها في أغراض

---

(٨) أبو رشيد وابن متوية، المرجعان السابقان.

(٩) الخوارزمي، المرجع السابق.

(١٠) الموفق والحكيم الجُشمي، المرجعان السابقان.

(١١) (فصل) ٤؛ ١٨٩، ٩ - ١١؛ الأشعري (مقالات) ٤٧٠، ٣ - ٤.

(١٢) وينسنك Winsinck ضمن HW ٣٢٢ - ٣٢٣، وهو مختصر ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٥؛ ٧٥ a.

سياسية لم تكن طبعاً على أية حال لصالح الخوارج. فكما رأينا[١٣] فإن مساجد الخوارج في مدينة سِجستان لم يكن بها *منابر*، ومن المعروف أن هذه المنابر ليس لها وجود أيضاً عند أهل السُنَّة في *المُصلّيات* التي كانت تُقام بها أصلاً صلاوات العيد.[١٤] أما فيما يتعلق بالحج فمن المعروف أنه طبقاً لما ورد في الآية ١٩٧ من سورة البقرة فإنه يؤدَى في أشهر معلومات، علماً بأن المسلمين لم يفرقوا بين *الحِج* و *العُمرة* إلا في أزمنة لاحقة. غير أن أهم ما في عقيدة البِطّيخي هو قوله بعدم وجود الصلوات الخمس، وإن كان هو يعتمد في قوله هذا أيضاً على القرآن، حيث يرد في الآية ١١٤ من سورة هود «وأقم الصلاة *طرفي النهار* وزلفاً من الليل . . .»، ويُعرف أن سلف الأمة كانوا يفعلون ذلك على وجه الحقيقة، فقد ظلوا وقتاً طويلاً لا يعرفون إلا صلاة في الصباح وأخرى بالليل ، هذا بغض النظر عن الصلوات التي تعرف بصلوات التهجد التي كانوا يقيمونها بالليل،[١٥] ثم أُضيف إلى ذلك ، وكان ذلك أيضاً في حياة النبي ،صلاة أخرى متوسطة بين الصلاتين.[١٦] يظهر النزاع حول العدد الآخر الذي أُضيف إلى هذه الصلوات في الأحاديث النبوية، فمثلاً نجد أن حذيفة بن اليمان يبشر أولئك الذين يؤدون صلاتين فقط في كل يوم بعذاب جهنم،[١٧] من ناحية أخرى يُروى كذلك عن النبي أنه قال بإسلام من يصلي مرتين فقط في اليوم.[١٨]

---

(١٣) راجع ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٤) راجع بيكر Becker (دراسات إسلامية Islamstudien) ١ ؛ ٤٧٣ - ٤٧٥؛ كذلك ميلك Mielck ضمن Der Islam ١٣/ ١٩٢٣/ ١٠٩ - ١١١.

(١٥) راجع الآية ٧٩ من سورة الإسراء.

(١٦) تأسيساً راجع هوتساما Houtsama ضمن Theologisch Tijdschrift ٢٤/ ١٨٩٠/ ١٢٧ - ١٢٩؛ وينسنك Wensinck ضمن دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädie des Islam ٤؛ ١٠٤ - ١٠٥ تحت "Salat"؛ أهرينس Ahrens (محمد مؤسساً لدين Muhammed als Religionsstifter) ١١٧ - ١١٨؛ باريت Paret (حدود أبحاث القرآن Grenzen der Koranforschung) ٣١ - ٣٣، و(القرآن، تعليق Der Koran, Kommentar) ٢٤٥- ٢٤٦ وما بعدها فيما يتعلق بالآيات ١١٤ وما بعدها من سورة هود و ٥٠ - ٥١ فيما يتعلق بالآية ٢٢٨ من سورة البقرة؛ راجع أيضاً جويتن Goitein ضمن Studies in islamic History ٨٤ - ٨٦؛ كاتش Katsh (اليهوديات في الإسلام Judaism in Islam) ٥ - ٧ والذي يورد مصادر أخرى؛ راجع أيضاً بشير (التاريخ الآخر) ٤٤١ - ٤٤٣؛ روبين Rubin ضمن JSAI ١٠/ ١٩٨٧/ ٤٠ - ٤٢؛ شومينت Choument ضمن REI ٥٤/ ١٩٨٦/ ٧٩ - ٨١.

(١٧) أبو عبيد (إيمان) ٨١، ٤ - ٦؛ الخلال (مسند) ٣٦١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له و٣٦٣، ٥ - ٧؛ الآجوري (شريعة) ١٤٣، - ٩ - ١١.

(١٨) كستر ضمن JSAI ٥/ ١٨٤/ ٤٥ نقلاً عن ابن حنبل.

ليست هناك أبحاث كافية توضح لنا الكيفية التي أدت إلى وجود خمس صلوات. وإذا أردنا هنا التصديق بما قاله جولدتسيهر بأن المسلمين أخذوا ذلك عن الزرداشتيين،(١٩) فيمكن على ذلك افتراض ذلك التقدير البالغ الذي كان يوليه الخوارج الملتفون حول البِطيخي للزرداشتيين، أولئك الذين لم يرد المرء أن يأخذ منهم الجزية.

لا نعرف السبب الذي جعل هؤلاء يتصرفون على هذا النحو تجاه الزرداشتيين، غير أننا لا نتوقع أنهم كانوا يفعلون ذلك إنطلاقاً من مبدأ التسامح. وقد يتسنى لنا افتراض أنهم لم يكونوا ينظرون إليهم على اعتبارهم من *أهل الذمّة*؛ بل على اعتبارهم ضمن الوثنيين الذين لا يجزى معهم دفع الجزية. وحقيقة أنه هناك كان العديد من الأشخاص ممن كان لهم قصد في التعرض إلى العدد الذي عليه الصلوات الخمس وارد في مصدر آخر. فمثلاً بَهَافَرِيْد [= آفريد بن فردردينان ؛ عن الفرقة *البهافريدية* من المجوس انظر *جامع المسائل* لابن تيمية. (مراجعة الترجمة)] الذي ادعى النبوة في بلدة خَوَاف ناحية بلدة نيسابور سنة ١٢٩هـ/ ٧٤٧م يفرض على الناس سبع صلوات، أما الغنوصي عبد الله بن حرب المدائني فيفرض سبع عشرة صلاة، في كل صلاة خمس عشرة ركعة (في ذلك راجع فاسرشتروم Wasserstrom ضمن العدد التذكاري Wickens ٢٧٨، وهو المصدر الذي يخطئ صاحبة في كتابة اسم عبد الله بن حرب وفي تصنيف شخصيته). تبرز عند كل هؤلاء سمة التوجه الرمزي الجديد التي تحتل مكانة الإيمان التقليدي القديم. ونلاحظ هذا أيضاً عند مُتنبئ البَربَر المعروف حَاميم [في غمارة بالمغرب الأقصى. انظر: الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ألفرد بل، ترجمة عن الفرنسية عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨١. (مراجعة الترجمة)]، الذي ظهر مع بدايات القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ليقول بفرضية صلاتين فقط في اليوم والليلة، ويقوم بتأليف قرآن بربري خاص به (في ذلك راجع دائرة المعارف الإسلامية ,Encyclopaedie of Islam New Edition ٣؛ ١٣٤). على العكس من ذلك فالبِطّيخي لم يكن نبياً؛ وإنما كان متكلماً وفقيهاً. - عن بَهَافَرِيْد راجع سكلادانيك (Doktryny) ١٨٠ - ١٨٢، وما صدر حديثاً ليوسوفي Yusofi ضمن الموسوعة الإيرانية ٤؛ ٨٨ - ٩٠.

---

(١٩) ضمن ZDMG ٥٣/١٨٩٩/٣٨٦ وضمن RHR ٤٣/١٩٠١/١٥؛ كذلك كتابه (Gesammelte Schriften) ٤؛ ٢٤٦. أما كاتش فيفترض أن العرب في شبه الجزيرة أخذوا فكرة الصلوات الخمس عن اليهود (اليهوديات في الإسلام Judaism im Islam ٨ - ١٠).

لا يمكن استنباط الغاية من وراء ذلك التدخل في عدد الصلاة إلا إذا استطعنا اقتفاء مناخ الخوارج المحيط وعلاقته بالبَطِّيخي. واقتفاء مثل ذلك المناخ أصبح الآن أمراً ممكناً، فالقول بفرضية صلاتين فقط في اليوم والليلة يُذكر عند بقية المتطرفين من أهل الفقه من بين أصحاب كتب الفرق على اعتبار سمة مميزة لجماعة اطلقوا علها اسم «البِدعية»، مع ملاحظة أن بعض هؤلاء الكُتاب يحسبون الأزارقة من ضمنهم.[٢٠] وهذه الجماعة لها ذكر بالفعل عند سالم بن ذَكوان،[٢١] وهذا يعني أنه كان لها وجود منذ القرن الأول الهجري. لهذا فنحن لا ندهش عندما نعرف أن زعيمها لم يكن البَطِيخي وإنما رجل آخر اسمه:

يَحيى بن أصْرَم

لا نعرف شيئاً عن صاحب هذا الاسم، وجهلنا به يمتد لينال كذلك الصيغة التي يُكتب عليها اسمه.[٢٢] على الرغم من ذلك يمكن القول بأنه عاش في زمن أسبق من ذلك الذي عاش فيه البَطيخي، وهذا يتضح من أن عقيدته الإرجائية البدائية تنبع من الإيمان بحكمة الله، وهي العقيدة التي تحمل سمات تشير إلى بواكير الفكر الخارجي. كانت

---

(٢٠) أفاض الحكيم الجُشمي في الحديث عن ذلك (شرح عيون المسائل) ١؛ تابع ٤٧ a؛ نقل عنه المنصور بالله (شافي) ١؛ ١٣٦، ١٥ - ١٧، وابن المرتضى (منية) ١٢٠، ٨ - ١٠. غير أنه يخطئ عندما يتكلم في هذا السياق عن وجود ثلاث صلوات مفروضة، ففي حين أن المنصور بالله ينقل ذلك دون التعليق عليه، نلاحظ أن ابن المرتضى يصححه دون نقاش للخطأ وذلك طبقاً لما وجده عند نَشوان الحِميري (١٢٠، ٧ - ٨). وأقدم المصادر في ذلك هو الكتاب المنسوب إلى الناشئ *أصول النحل* ٦٩، ١٤ - ١٦؛ حيث المصدر الذي يذكر فرضية الصلاتين والتحريم الجزئي لأكل السمك. كذلك فإن الكتاب المنسوب إلى الناشئ (قارن ٦٩، ٦) وكتاب الأشعري (مقالات ١٢٦، ١٤ - ١٥) يذكران وجود علاقة بجماعة الأزارقة؛ أما إدراج جماعة الخازمية [أصحاب خازم بن عاصم] على اعتبارهم وسطاء في هذه المسألة فيبدو أنه نوع من الخلط ذي السمة الوعظية. يضيف الحكيم الجُشمي إلى تعاليمهم أنهم قالوا بوجوب الصيام على المرأة الحائض. وقد نقل ابن المرتضى عنه هذا ثم أضاف إليه قولهم بوجوب قطع كل ذراع السارق حتى كتفه (راجع ٣-١-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب). أما نشوان (حور) ١٧٨، ٤ - ٥، والمقدسي (بدء) ٥؛ ١٣٨، ٨ - ٩؛ فلم يذكرا إلا ما يخص مسألة الصلاة ؛ في ذلك راجع سالم Salem (النظرية السياسية Political Theory) ٣٩.

(٢١) كوك Cock (عقيدة Dogma) ٩٢.

(٢٢) الاسم «*أصرم*» يرد عند الخوارزمي (مفاتيح) ١٩، ٧ > أبو المعالي (بيان الأديان) ٤٨، ٣، وهو الاسم المقابل لاسم «*أصدم*» الوارد في مخطوطة الشهرستاني (جيمارت Gimaret، *Livre des Religions* ٤٠٦، هامش ١٠٢)؛ أما لدى المقريزي، ربما بسبب تلف النص، فيرد اسم *أصوَم* (*خطط* ٢؛ ٣٥٥، ٤).

الجماعة تؤمن إيماناً راسخاً بأن مصير أتباعها إلى الجنة، ولا سبيل عندهم إلى التشكك ولو قيد أنملة في صحة ما يعتقدون.(٢٣) غير أن هذه العقيدة الصحيحة تتطلب عندهم ،على العكس من المرجئة ، عصمة تامة من الذنب، ذلك لأن أي ذنب في رأيهم يمكن أن يؤدي إلى الكفر. ويرى هؤلاء أن الأنبياء أنفسهم كانوا مشركين في فترات معينة من حياتهم. وعلى الرغم من أن هؤلاء الأنبياء عادوا إلى حظيرة الإيمان بطريقة ذكية؛ إلا أن أولئك الذين لا يفعلون ذلك ثم يُعرضون على الله وقد اقترفوا ذنباً غير مغفور حتى لو كان هذا الذنب صغيراً جداً، إن هؤلاء مصيرهم حتماً الخلود في النار. استنتج هؤلاء عقيدتهم هذه من الآية ١٤ من سورة النساء والآية ١٥ وما بعدها من سورة الليل، ففي هذه الآية الأخيرة ترد كلمة *أشقى*، التي نقلها [رودي] باريت إلى الألمانية "wer zur Unseligkeit verdammt ist" ، فيبدو أن أتباع هذه الجماعة وجدوا في تلك الكلمة تدعيما لعقيدتهم في القضاء والقدر.(٢٤) تُعتبر عقيدة هذه الجماعة بمثابة عقيدة لجماعة صغيرة كانت لها آراء لم تكن لغيرهم من الخوارج، فها هم بقية الأزارقة المعروفين بحدتهم لم يكونوا بهذه القسوة إلا فيما يتعلق بالكبائر من الذنوب.(٢٥) بل إن البَطِّيخي ، كما رأينا ، استطاع أن يجد مخرجاً من هذه القسوة من خلال تشبيه وجود العصاة في النار بوجود الدود في الخل.

لا يمكننا تحديد المكان الذي عاشت فيه هذه الجماعة؛ غير أن وجود كلام لهم في حكم أكل السمك قد يوحي بأنهم كانوا يعيشون قريباً من الأنهار أو البحار، لكن هذا التخمين لا يكفي من أجل الوصول إلى استنتاجات أخرى.(٢٦) شبيهاً بذلك كان

---

(٢٣) هكذا الشهرستاني، الموضع السابق؛ نشوان (حور) ١٧٨، ٦ - ٧ (يرجع إلى المصدر نفسه)؛ الخوارزمي > أبي المعالي، المرجع السابق؛ الآبي (نثر الدر) ٥؛ ٢٣٦، ٤؛ الاسم مجهول أيضاً لدى الأشعري (مقالات) ١١٩، ٨ - ١٠. أما ذكر مصطلح «*استثناء*» في صدد الحديث عن هذه الجماعة فله علاقة بتصنيفات أصحاب كتب الفرق، وليس له علاقة بالجماعة نفسها (عن هذا المصطلح راجع ٢-١-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٢٤) الكتاب المنسوب إلى الناشئ (أصول النِحَل) ٦٩، السطر الأخير والسطران السابقان له. عن تطور معنى كلمة «*شَقِي*» راجع كتابي (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ٢٥ - ٢٧.

(٢٥) الأشعري (مقالات) ٨٧، ٥ - ٧.

(٢٦) يرى مادلونج Madelung أن تلك الفرضية هي من اختلاق أصحاب كتب الفرق (Religious Trends ٦٤)، غير أني أرى بتطرف هذا الرأي، ففي حين نلاحظ أن البدو يتقززون من أكل السمك، فإن الحال على عكس من ذلك عند القبائل المنبوذة في بورما وجنوبي الهند (راجع هننجر Henninger، *Arabica Varia* ١٠٠ و٢٢٤؛ أيضاً في الفهرست تحت كلمة Fisch).

الأمر يدور أيضاً مع أتباع صاحب الاسم التالي:

عبد الله بن شِمراخ

يرد عند هذه الجماعة [الشِمْرَاخِيَّة] في إحدى المصادر المعتمدة[٢٧] أنهم أطلقوا على أنفسهم اسم جماعة «الحُبيَّة»، وهذا الاسم له وجود في مصادر أخرى. يروي المقدسي عن هذا الرجل كيف أنه كان يقود جماعة من الصوفية السُذَج، وكان يصنفهم كذلك على أنهم «حُبيَّة».[٢٨] غير أن هذا لا يعني أن هذه الجماعة من الخوارج كُتب لها الاستمرار في البقاء في بلدة سُوسَة، فهم، كما ذكر أبو مطيع، كانوا فقط بمثابة فرع من جماعة الحُبيَّة.[٢٩] على ذلك فلفظ حُبيَّة هو بمثابة مصطلح عام وغير واضح الحدود، حيث يُفهم أنه ينضم تحته هؤلاء الذين يتملكهم حب جارف تجاه الله لدرجة أنهم لم يعودوا يكترثون بالأمور الشكلية.[٣٠] كذلك فإن جماعة الشِمراخية كان عدم الاكتراث بالأمور الشكلية هو سمتهم الرئيسة، فهم يروا مثلاً جواز نكاح أكثر من أربع نساء دون تحرير أي وثيقة زواج رسمية، ويُروى عنهم تشبيهم للنساء بزهور الريحان التي يحل لكل رجل أن يعبق ريحها.[٣١] غير أن هذا التشبيه ربما لا يعدو كونه منحولاً عليهم، فلا يجوز القول بأنهم كانوا يسمحون بالشيوع الجنسي.[٣٢] جاء تبرير السماح بالزواج من أكثر من أربع زوجات على نحو مختلف هذه المرة، وقد كان أيضاً استناداً للآية ٢٤ من سورة النساء، وهي الآية نفسها التي كانت سبباً في مدينة سيستان لوجود إنشقاقات داخل صفوف الخوارج. ففي هذا الموضع من القرآن يرد السماح بالزواج من أية امرأة طالما أنها لا تندرج تحت المحارم اللاتي لا يجوز نكاحهن.[٣٣] على ذلك فإن الأمر هنا يتعلق باستنتاج

---

(٢٧) حنفي (فرق متفرقة) ٢٠، ٨.

(٢٨) (أحسن التقاسيم) ٤١٥، ٤ - ٦؛ في ذلك أيضاً شفارتس Schwartz (إيران: Iran) ٣٦٢ و٤١٣ هامش ٥.

(٢٩) (رد) ٧٥، ٧.

(٣٠) راجع البزدوي (أصول الدين) ٢٥٣، ١١- ١٣؛ كذلك المرجع السابق ٧٨، ١٠ - ١٢. وهو ما يرد أيضاً عند أبي مطيع ١٠٢، ٦ - ٨؛ بأسلوب أخف حدة أيضاً عند الخوارزمي (مفاتيح) ٢٠، ١٢ - ١٣، والخوارزمي يفرق بين جماعة الحُبيَّة وجماعة الشِمْرَاخِيَّة (١٩، ١٤).

(٣١) أبو مطيع ٧٥، ٦ - ٨؛ ابن الجوزي (تلبيس) ١٩، - ٥ - ٦؛ (تذكرة المذاهب) ١٢٨، ٥.

(٣٢) وهذا التشبيه يُعد من قبيل المأثورات المعهودة، فمثلا يُروى على لسان أولئك الذين يحملون اسم «الظُرَفَاء» في بغداد (الوشاء، الموشى ١٧٥، ٩ - ١١).

(٣٣) أبو مطيع، المرجع السابق؛ كذلك ٣-١-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

فقهي أو باستنتاج تفسيري، ولا علاقة لذلك بحب الله. على ذلك يمكن افتراض أن هؤلاء الخوارج كانوا أكثر من غيرهم من جماعات الخوارج الأخرى في اعتقادهم بأنهم يلعبون دور *أولياء الله*، لذلك فقد استوعبتهم الحركات الصوفية فيما بعد. ويمكن كذلك افتراض أن ما قاله حنفي أو أبو مطيع لا يعدو كونه استلهام لا يخضع لقواعد واضحة.[٣٤] ومسألة أن الخوارج لم يروا حاجة إلى شهود لتحرير عقد الزواج نجدها أيضاً عند غيرهم؛[٣٥] فيُذكر أن الناس في مدينة سيستان كانوا يتزوجون حتى دون حضور ولي العروس.[٣٦]

يتناسب ما قاله باقي أصحاب كتب الفرق عن هذه الجماعة مع الصورة المعتادة في مثل هذا السياق، فيُقال عنهم مثلاً إنهم يجيزون الصلاة خلف الإمام غير معروف التوجه الديني طالما أنه يتجه ناحية *القِبلة*؛ بل إن نشوان يضيف إلى ذلك بأنهم لم يفرقوا حتى إذا كان هذا الإمام يهودياً أم مسيحياً.[٣٧] هذا يعني من باب أولي أنهم لم يطالبوا بأن يكون الإمام من الخوارج. يُذكر عنهم أيضاً قولهم بعدم جواز قتل الوالدين حتى لوكانا لا يتبعان المنهج الصحيح في العقيدة. كذلك فقد أجازوا القتل العلني، وحرموا قتل الغدر.[٣٨]

هناك العديد من الغرائب من هذا النوع قد حفظها لنا أصحاب كتب الفرق، وهي تلك الغرائب التي لاحظها المرء أيضاً في إيران. غير أننا نفتقر لأي دليل على صحة ذلك، علاوة على ذلك فتلك المصادر لا تمدنا بأية أسماء أخرى. تحكي هذه المصادر مثلاً عن وجود جماعات كانت لا ترى بضرورة دفع *الزكاة*، ذلك لأنها تُدفع لغير مستحقيها، فهم يرون بأنه لم يعد هناك وجود للمؤمنين الذين يستحقونها. لذلك نراهم يدفنون أموالهم في الأرض على أمل إيصالها في المستقبل إلى أناس

---

(٣٤) يؤيد ذلك رأي حنفي القائل بأنهم كانوا منشقين على بعضهم البعض على نحو ما كان عند جماعة الحُبيَّة (٢٠، ٧ - ٩ و٦٩، ١ - ٣)؛ علماً بأن الآية ٢٤ من سورة النساء لا تكفي للقول بذلك.

(٣٥) الملطي ١٣٧، ١٨ - ١٨٠/١٩، ١٢ - ١٣. هذا المؤلف نفسه يدعي قبيل هذا الموضع (١٢٤، ٩ - ١٦٣/١٠، ١٠ - ١١) الشيء ذاته بالنسبة للرافضة ونراه يذكر الاستدلال ذاته تقريباً.

(٣٦) راجع ٣-١-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب. بوجه عام راجع شبولر Spuler (إيران، Iran) ٣٧٧ - ٣٧٩.

(٣٧) (حور) ١٧٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له؛ دون هذه الإضافة من الأشعري (مقالات) ١٢٦، ١١.

(٣٨) (مقالات) ١٢٠، ١ - ٣ نقلاً عن اليَمَان بن رِئاب [الخُراساني]؛ أيضاً عبد القادر الجيلاني (غُنية) ١؛ ٨٦، - ٩.

أفضل.[٣٩] كذلك نلاحظ أن فكرة الاصطفاء المحبطة عند هذه الجماعات قد تحولت في مواضع أخرى إلى نوعٍ من التصور بالطهارة البالغة. فمثلاً نراهم يقولون بعدم جواز لمس الشخص الذي لا يعرف هل هو طاهر أم غير طاهر. كذلك لا يجوز الجلوس مع أحد على منضدة واحدة قبل أن يستغفر ويغتسل. ويُروى عن هؤلاء الرجال الذي كانوا يتبنون هذه القواعد القاسية أنهم كانوا يضعون أغلفة على أعضائهم التناسلية حتى يمنعوا أي احتكاك لها بالملابس، ولم يكن هؤلاء يصلون وهم مرتدين للسراويل.[٤٠] كذلك يُروى عنهم عدم قضاء حاجتهم على الأرض، ذلك لأن النبي قال في حديث له: «. . . جُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً وأيمّا رجل من أمتي أدركته الصلاة فاليُصَل . . .»[+]، وعلى ذلك يمكن الصلاة على أي مكان. لذلك يُعرف عنهم أنهم كانوا يتبولون في *أكواز* أو أواني.[٤١] من المهم هنا معرفة أن هذه الجماعات من الخوارج يعتمدون على حديث نبوي[٤٢] قلما نصادفه في مصادر أخرى؛ غير أن هذه المسألة قديمة جداً فهي تضرب في جذور ذلك الزمان الذي كان المسلمون فيه يصلون في أماكن بسيطة وليس في مساجد. علماً بأن افتراض أن هذا التطور اعتمد على الرجوع لآيات القرآن يظهر من خلال أن الرأي المخالف وجد طريقه لكي يصبح حديثاً نبوياً.[٤٣]

---

(٣٩) عرض حنفي هذه القضية في أوضح صورها (فرق) ١٩، - ٥ - ٧؛ أيضاً ابن الجوزي (تلبيس) ١٩، ١١ - ١٢؛ باختصار في (تذكرة المذاهب) ١٢٧، ٥. وقد أصاب التلف العبارة الواردة عند أبي مطيع (رد) ٧٤، ٦ - ٨، فنلاحظ أنه يستبدل لفظي «*كثرية*» و«*يكثروا*» بلفظي «*كنزية*» و«*يكنزوا*». وقد اعتاد الخوارج بعد بواكير العصر الإسلامي على إيداع *الزكاة* في صناديق داخل المساجد، ويذكر الإصطخري أنه رأى ذلك في بلدتي بَم وكرمان (راجع شفارتس Schwartz، *إيران Iran* ٢٣٧؛ كذلك ٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٠) راجع ٢-٢-٥-٦ في هذا الجزء من الكتاب.

(+) صحيح البخاري، كتاب الصلاة. (مراجعة الترجمة)

(٤١) حنفي، ١٨، - ٥ - ٧؛ يمكن تصويب ما ورد عند أبي مطيع ٧٣، ٨ - ١٠؛ راجع أيضاً (تذكرة المذاهب) ١٢٧، ٤. ويرد هذا عند ابن الجوزي (تلبيس) ١٩، ٩ - ١٠ على اعتباره من تعاليم جماعة المُكرمية (عنها راجع ٣-١-٣-١ و ٣-١-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب)؛ غير أنه يبدو أنه كلمة «مُكرمية» نتيجة لقراءة خاطئة لكلمة «كُوزية»، وهي الاسم المعهود لهذه الجماعة في المصادر.

(٤٢) ابن حنبل (مسند) ٢؛ ٢٢٢، ٤ - ٦/١٢؛ ٢؛ ٢٥ - ٢٦ رقم ٧٠٦٨.

(٤٣) الطيالسي (مسند) رقم ٤٠٧. ويمكن القول بأن جماعة الكوزية هذه اعتمدت على بعض التصورات الزرادشتية (راجع الجاحظ، *حيوان* ٣؛ ٣٧٠، ١ - ٢).

٣-٢-٢ عبد الله بن مُعَاوية

من بين المتمردين الذين فروا من العراق إلى مرتفعات الأراضي الإيرانية كان هناك بعض الشيعة من أمثال يحي بن زيد بن علي،[(١)] ولحق به بعد ذلك بقليل أحد أبناء عمومته، ونقصد به عبد الله بن معاوية. علماً بأن السنوات القليلة التي فصلت بين الاثنين كانت قد عملت على تغيير الوضع السياسي بأكمله تغييراً جذرياً. ففي حالة زيد بن علي كانت الخلافة الأموية في عصر هشام بن عبد الملك في قمة مجدها وقوتها، كذلك فإن ابنه يحيى أُضطر إلى الهرب إلى بلدة جوزجان البعيدة وعلى الرغم من ذلك فقد استطاعت قوات بني أمية الإمساك به. على العكس من ذلك نجد أن عبد الله بن معاوية ينتفض سنة ١٢٧هـ/ ٧٤٤م ضد الحاكم المُعين من قِبل الخليفة يزيد الثالث، ذلك الرجل الذي كان مُخْتَلَف على شرعية حُكمِه،[(٢)] وقد استطاع عبد الله بن معاوية بعد إخفاق إنقلاب الكوفة توحيد ولايات الأهواز وجِبال وفارس وكرمان توحيداً دام لمدة عامين، وظل هكذا حتى استطاع أحد قادة جيوش مروان الثاني طرده إلى خُراسان.[(٣)] قام عبد الله بن معاوية بحفر الآية ٢٣ من سورة الشورى على العملة التي قام بسكها، والتي تتناول *المودَّة في القُربى*.[(٤)] وعلى الرغم من أن عبد الله ابن معاوية تربطه علاقة قرابة بعيدة بالنبي محمد؛ إذ إن نسبه يرجع إلى سلالة جعفر بن أبي طالب شقيق علي بن أبي طالب، إلا أن هذه القرابة كانت كافية له من أجل

---

(١) عنه راجع ٢-١-٣-٢-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) البلاذري (أنساب [الأشراف]) ٢؛ ٦٣، ١٣ - ١٥ [تحقيق محمد باقر] المحمودي [بيروت ١٩٧٤]. عنه راجع ٢-٢-٦-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣) عن هذه الواقعة راجع زترستين Zettersteen ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١؛ ٤٨ - ٤٩ دون ذكر الاسم؛ توكر W. F. Tucker ضمن SI ٥١/ ١٩٨٠/ ٣٩ - ٤١؛ هالم Halm ضمن Der Islam ٥٨/ ١٩٨١/ ١٧ - ١٩، و(Gnosis) ٦٤ - ٦٦؛ دانيال Daniel (خراسان Khursan) ٤٢ - ٤٣؛ بوسورث Bosworth (سيستان Sistan) ٧٦ - ٧٧؛ ركايا Rekaya ضمن SI ٦٠/ ١٩٨٤/ ٢٠ - ٢٢. عن بيناته الشخصية راجع عبد الغفار المطلبي (الأديب المغامر)، بغداد ١٩٧٨. وقد قام عبد الحميد الراضي بتجميع قصائده الشعرية، بيروت ١٩٧٦؛ راجع أيضاً سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٢/ ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٤) كارل ورتزل Carl Wurtzel (The Coinage of the Revoutionaries in the Late Umayyad Period) ضمن Amer. Num. Soc. Mus. Notes ٢٣/ ١٩٧٨/ ١٦٩ - ١٧٠، رجوعاً إلى قطعة معدنية من بلدة غاي.

التصدي لبني أمية، لا سيما وقد كانت الخلافة الأموية تعيش فترة اضمحلال.(٥) انضوى تحت رايته في إيران أناس ينتمون إلى مذاهب مختلفة، فكان من بينهم مثلاً زيدي الكوفة وغنوصي المدائن، وكذلك بعض جيوش الخوارج الآفلة.(٦) وعلى أية حال فقد كانت ثمة مشتركات عقائدية تجمع بين الزيدية والخوارج.(٧)

لا يمكن الحسم في الكلام عن المواقف التي كان يتبنَّاها عبد الله بن معاوية ذاته. وقد اعتبره الناس فيما بعد بمثابة *زِنديق* كان يتعامل مع *زَنادقة* مثله.(٨) وعلى كلٍ فإن في أوساط الشيعة، مثل جعفر الصادق، كان هناك من يذكر أن في *مُصْحَف فاطمة* يَرِد أن الزنادقة سوف يظهرون سنة ١٢٨هـ.(٩) أما فيما يتعلق بالتعاليم التي كان الغنوصيون يتبنوها من حوله وكذلك الإجراءات التي كان ينسبونها إليها، فإنها سرعان ما اكتسبت سمة الطرافة فحسب، فيُروى مثلاً أنه أحل أكل لحم الخنزير وأنه أعلن عدم ضرورة الذبح الشرعي، يُروى كذلك أنه ألغى الختان.(١٠) ويبدو أن إسناد هذه التعاليم له جاء بفعل فكر إيراني. يُذكر أيضاً أنه اعتمد في تخفيفه لتعاليم الأكل والشرب على ما جاء في القرآن في الآية التالية: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ . . .» [٩٣/٥].(١١) أما إلغاء الختان فقد عُلل له عقلياً، حيث قيل بأنه لا يجوز بتر جزء خلقه الله من الجسد. ويبدو أن بعض النقاد اعترضوا على حجته هذه بأن المرء يحلق أيضاً شعره ويقص أظفاره؛ غير أن عبد الله بن معاوية أجابهم بأن الشعر والأظفار ليست من الأجزاء الحية في الجسد وينبغي على المرء أن يفصل عن نفسه كل ما هو ميت. علاوة على ذلك فقد كان عبد الله ابن معاوية يستند إلى أن الختان ليس مذكوراً في

---

(٥) راجع بيت شعر كميت عند ناجل Nagel (Untersuchungen) ٧٩ - ٨٠؛ بوجه عام في ذلك راجع مادلونج Madelung ضمن SI ٧٠/١٩٨٩/١٠ - ١٢.

(٦) عن هؤلاء الخوارج راجع الطبري ٢؛ ١٩٧٧، ١٠ - ١١؛ بوجه عام راجع دانيال Daniel ٤٢، و ٢-١-٣-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٧) من هذه القضايا مثلا مسألة «*كُفر النِعمة*»، راجع ٢-٢-٦-١-٧ في هذا الجزء من الكتاب. عن التأثير الذي يمكن أن يكون قد أوقعه على شيبان بن سلمة وهو من الخوارج، راجع ٣-١-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨) راجع ٢-١-٥-٨-٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٩) (بحار) ١٥٧، ٦٥ رقم ٧؛ أيضاً ٢-١-١-٦ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٠) القُمي (مقالات) ٤١، ١٣ - ١٥؛ نشوان (حور) ١٦١، ٣ - ٤.

(١١) الآية ٩٣ من سورة المائدة، أما بقية المصادر فتعتبر هذه الآية من المنسوخات (القمي ٤١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له).

القرآن، وربما أن هذا هو السبب الذي جعل الأتراك إلى يومنا هذا يطلقون على الختان تعبير «سُنَّة». كان عمر بن عبد العزيز قد قال في موضوع الختان بنفس قول عبد الله بن معاوية، وذلك عندما اشتكى أبو الصيداء من أن الجراح بن عبد الحكم طالب من الداخلين الجدد في الإسلام القيام بختان أنفسهم، فيُروى عن عمر بن عبد العزيز قال «ابتعث الله محمدا ليدعو الناس للإسلام لا ليختنهم».[١٢] بل إن الأشفين يُقال عنه إنه لم يكن مختتناً.[١٣]

في العراق قام المفتتنون بعقيدة عبد الله بن معاوية بتبرير استحقاقه للإمامة من خلال ربط سلالته بأبي هاشم انطلاقاً من تصوراتهم الكيسانية.[١٤] ولما كان من المستحيل القول بهذا الربط، لذلك اعتمدوا على الربط من خلال فكرة تناسخ الأرواح، فقالوا بأن روح النبي انتقلت إليه عن طريق ابن الحنفية وأبي هاشم.[١٥] أما هؤلاء فكانوا يعتقدون بأن أرواح الصحابة قد حلت بهم، ويبدو أنهم كانوا يقصرون هذه الحلول على بعض الصحابة فحسب، لذا نجدهم يُسمون بأسمائهم.[١٦] لم تنقطع صلة هؤلاء بعبد الله بن معاوية بمجرد موته، إذ إن بعضهم يعتقد في أنه ما يزال يسكن على سفح جبل أصفهان، وهم ينتظرون عودته على اعتباره المهدي المنتظر الذي سوف يكون في نصرة رجل من نسل بني هاشم.[١٧] ويبدو أن ثمة شيء قد طرأ على عقيدة هؤلاء فيما بعد، حيث يُروى عنهم بعد ذلك قولهم بحِل الشيوع والشذوذ

---

(١٢) الطبري ٢؛ ١٣٥٤، ٩ - ١١. غير أن هذا الموضع به بعض الإشكاليات (راجع هاوتنج Hawting، *First Dynasty* ٨٠، مع هامش ١٤). عن ابن الصيداء راجع ٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٣) راجع ج-٣-٣-٥ في الجزء الثالث من هذا الكتاب. وعن القيمة الرمزية للختان في أواخر العصر الأموي راجع النص المسيحي عند كرون/ وكوك Crone وCook (Hararism) ١٢ - ١٣. ويُذكر أن ثورة بار كوخبا اندلعت بسبب أن هادريان أمر بعقوبة كل من يقوم بالختان (في ذلك راجع هنجل Hengel ضمن The Journal of the Acient Near Eastern Society، ١٦-١٧/ ١٩٨٤/- ٥/ ١٧٢ - ١٧٤).

(١٤) النَوبختي ٢٩، ٣ - ٥ > القُمي ٣٩ § ٨٠.

(١٥) القُمي ٤٢ - ٤٣ § ٨٦، وهو مترجم عند هالم Halm ضمن Der Islam ٥٨/ ١٩٨١/ ١٩. وحكاية هذا الربط مع جماعة الكيسانية وارد في المرجع نفسه ٤٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له (مترجم عند هالم Halm، *Gnosis* ٦٦ -٦٧)؛ الأشعري، *مقامات* ٢٢، ٤ - ٦ ونشوان ١٦٠، - ٦ - ٨.

(١٦) النَوبختي ٣٥، ١١ - ١٢.

(١٧) المرجع السابق ٣١، ١١ - ١٣ > القُمي ٤٤ § ٩١.

الجنسي.[١٨] وقد رأى هؤلاء بخلود البشرية، فالخيرون من بني البشر سوف يعرجون إلى السماء، أما الأشرار فسيبقون في الأرض وسيعيشون فيها في بطن الحوت على نحو ما وقع ليونس، والذي لم ينبذه الحوت إلا بسبب أنه عاد للإيمان الصحيح.

راجع الآية ١٣٩ وما بعدها من سورة الصافات، علماً بأن تعبير «*بطن الحوت*» يرد عند القُمي ٤١، - ٧ - ٩. وقد قام ابن حزم بتلخيص ذلك (*فصل* ٤؛ ١٨٠، ٨ - ١٠، ترجمة فريدلندر Friedländer ضمن JAOS ٢٨/١٩٠٧/٤٥). وهناك إشارة مختصرة إلى ذلك عند الأشعري (مقالات) ٦، ٧ - ٨؛ لمزيد من الاستشهادات راجع دانيال Daniel (Khurasan) ٩٦، هامش ٥٨، وبوجه عام راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam ٢؛ ٤٤١، تحت Djanahiyya.

٣-٢-٣ المُدُن

بوجه عام فإن المعلومات المتوفرة عن الاتجاهات الكلامية والفقهية في مدن وسط إيران وجنوبها تتعلق بالعصر المتأخر. تثبت لنا هذه المعلومات التوجه العام الذي كان موجوداً في ذلك الوقت والذي كان يسير بإيعاز من خارج البلاد، وهو التوجه الواضح في تبني «أُصُولية» ذات صبغة سنية أو شيعية. على العكس من ذلك فليست أمامنا صورة كاملة عن الوضع في العصر المبكر، ذلك العصر الذي تظل معالمه غامضة حتى لو استطعنا الاستعانة بتاريخ المدن، ذلك لأن كتب التاريخ هذه ما هي إلا شهادات على ذلك التوجه المذكور.

٣-٢-٣-١ مدينة أصفهان

في هذه المدينة كان يعيش أخوة عبد الله بن معاوية ونسلهم،[١] ويبدو أن هؤلاء لم يكونوا على اتفاق مع أولئك المتطرفين الذين كانوا يرجون رجعته. غير أننا نلاحظ أن أبا نعيم الأصفهاني صاحب كتاب «*ذِكر أخبار أصفهان*» لا يورد ذكراً لهؤلاء، فما قام به هو أن جمع أسماء المحدثين وسيرتهم الذين كانوا هناك، ولم يكن لدى أبي نعيم

---

(١٨) القُمي ٤٣، ١؛ في ذلك أيضاً المُطلِبي (الأديب المغامر) ٢٠٠ - ٢٠٢.

(١) *منتقلة الطالبية*، [تأليف النسابة أبي إسماعيل إبراهيم بن] طباطبا ٢٩، ٨ - ١٠.

إلا القليل من المصادر عن القرن الثاني الهجري.[٢] كذلك نراه لا يهتم كثيراً بالشيعة، ذلك لو افترضنا أن أولئك الذين كانوا يعيشون هناك يمكن إدراجهم تحت «الشيعة»، فنراه ممثلاً يتعرض لإبراهيم الثقفي (تُوفي ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م) صاحب «*كتاب الغارات*» في سطرين فقط،[٣] واللذين يذكر فيهما أن إبراهيم هذا قام في مدينة أصفهان أولا بَنشر عمل آخر له بعنوان «*كتاب المعرفة*»، ذلك الكتاب الذي يشتمل على توجهات شيعية متطرفة.[٤]

نفتقر لأية معلومات تساعد في التعرُّف على المدى الذي كان يعتمد عليه إبراهيم الثقفي على إحدى الجماعات الشيعية. وربما يمكن افتراض أن عِلية القَوم هناك كان يقدمون له الدعم، فالمدينة في ذلك الوقت كانت تحت حكم أسرة الدُلَفية، الذي يُعرف عنهم موالاتهم للشيعة،[٥] وقد كان أحمد ابن الحسين دِندان يعمل كاتباً عندهم، ذلك الرجل الذي يُستعان به فيما يتعلق ببواكير نشأة الطائفة الإسماعيلية،[٦] وقد قام هذا الرجل أيضاً بوضع نظام فلسفي نظري يتشابه مع ذلك الذي وضعه الرازي في زمن لاحق، وهو النظام الذي بناه على أصول خمسة.[٧] يبدو أن سكان مدينة أصفهان كانوا ينأون بأنفسهم عن المشاركة في هذه التطلعات، ذلك لأن المُقَدَسي يحكي عن وجود تعاطف كبير مع معاوية بن أبي سفيان؛ غير أن المُقَدَسي يتناول في ذلك الموضع الفترة التي كانت في نهاية القرن الرابع الهجري.[٨] فيذكر المقدسي أنه بات عند رجل صالح كان يعد معاوية بن أبي سفيان ومعه الخلفاء

---

(٢) يبلغ عدد التراجم في عمله ١٩٣٠ تقريباً، منها ٣٥ فقط هي التي تتعلق بالقرن الثاني الهجري.

(٣) (ذِكر) ١؛ ١٨٧، ٢٠ - ٢١؛ عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣٢١ والرافعي ضمن موسوعة إيران = GIE ٢؛ ٤٥٣ - ٤٥٥.

(٤) في ذلك راجع كولبرج Kohlberg ضمن JSAI ٥/ ١٩٨٤/ ١٥٢، هامش ٥٣.

(٥) دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٦٢٣؛ ماسينيون Massignon (Passion) ١؛ ٢؛ ٢١١/١؛ ١٦٦.

(٦) راجع لويس Lewis ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢؛ ٣٠١، تحت "Dindan"؛ أيضاً سترن Stern (دراسات في بواكير جماعة الإسماعيلية Studies in Early Isma'lism) ٣١٢ و٣١٤ - ٣١٥، والذي يذكر أنه كان *الداعي* في بلدة جِبال والعراق.

(٧) ابن النديم (فهرست) ٢٣٩، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ فيما يخص الرازي راجع بينس Pines (علم الذرة Atomlehre) ٣٩ - ٤١. عن المناخ الشيعي راجع أيضاً مكويل Miquel (جغرافية البشرية Geographie humaine) ١، ١٩٤ - ١٩٥، هامش ٧.

(٨) (أحسن التقاسيم) ٣٨٩، هامش a، Z، ١٣.

الراشدين الأربعة ضمن *المُرسَلين*؛ بل إنه يستدل على رأيه هذا من القرآن ذاته.(٩) لقد وقعت حادثة فاصلة في منتصف القرن الثالث الهجري ، إبان حكم «الأسرة الدُلَفية». حيث يُروى أن عبد الله بن محمد الكِناني، وكان من وجهاء المحدثين في مدينة أصفهان وهو من تلاميذ أبي معاوية الكوفي،(١٠) قد أعلن عن اتفاقه مع الروافض وأبدى استياءه من تولي أبي بكر الخلافة. قام الوالي بعد ذلك باستدعائه أمام «محكمة تفتيش»، وعندما لم يرد الرجوع عن قوله حكم عليه بالجلد ٤٠ جلدة. كان هذا الحدث بمثابة تحطيم علمي لعبد الله الكناني؛ فمنذ ذلك الحين اعتزل الناس حلقته.(١١) يتم عرض رئيس المحكمة في هذه القصة على اعتباره مغالياً في عداء الشيعة لدرجة أنه رفض معتمداً على حديث نبوي فكرة أن الشيعة لهم حق في شفاعة النبي.(١٢) وهناك مُحَدِّث آخر لم يتمكن بسبب مغالاته في مذهب *الرافضة* من التربع على ساحة الفكر في مدينة أصفهان، ويُذكر عنه أنه ينحدر من أسرة كوفية وقد درس في موطنه الأصلي على يد إسماعيل بن أبان الغَنوي، وهو من تلاميذ سفيان الثوري المختلف عليهم.(١٣) وكان الأمر مختلف مع شقيقه، إذ إنه بسبب قدرته على تكييف نفسه على الأوضاع في المدينة استطاع أن يجد استحساناً عند سكانها.(١٤)

أما سُفيان الثَوري نفسه فقد لاقى مذهبه قبولاً في مدينة أصفهان.(١٥) بيد أن الأمور سرعان ما انقلبت لصالح الفكر الإرجائي، فمثلا نقرأ عن مناظرة جرت بين

---

(٩) المرجع السابق ٣٩٩، ٦ - ٨؛ في ذلك أيضاً بيلاّ Pellat ضمن SI ٦/ ١٩٥٦/ ٥٧ - ٥٨. ويطرح السؤال نفسه هنا عن هل أن في أصفهان كان الناس يتداولون الحديث الذي يمتدح في معاوية، ذلك الحديث الذي يورده السيوطي في كتاب (لآلئ) ١؛ ٤١٤، ٢ - ٤ ؟ (راجع الإسناد). هناك حديث نبوي آخر في هذا المعنى يرد عند الداعي (تبصرة العوام) ٢٥١، ٤ - ٦؛ الحديث له أصل في أحد مصادر الشافعية.

(١٠) عنه راجع ٢-١-١-٨ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١١) أبو نُعيم (ذِكر) ٢؛ ٤٩، ٨ - ١٠. يُذكر أن أحد هؤلاء القضاة تُوفي سنة ٢٦٥هـ/ ٨٧٩م (المرجع السابق ٢؛ ٢٠٠، ١٣ - ١٥).

(١٢) المرجع السابق ١؛ ٣٢٠، ٧ - ٩.

(١٣) المرجع السابق ١؛ ١٨٧، ٢٠ - ٢١؛ عن مُعلّمه راجع (الميزان) رقم ٨٢٤.

(١٤) المرجع السابق ٢؛ ٧، ٥ - ٧؛ وقد تُوفي سنة ٢٨٢هـ/ ٨٩٥م. بعد ذلك بنحو عامين وُلد بمدينة أصفهان أبو الفرج الأصفهاني الذي يبدو أنه ينحدر من أسرة زيدية (راجع أبو ديب Abu Deeb ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ٢٨٢ - ٢٨٣).

(١٥) شفارتس Schwartz (إيران، Iran) ٦١٧ - ٦١٨.

النُعيم بن عبد السلام أحد أتباع سفيان الثوري (تُوفي ١٨٣هـ/ ٧٩٩م)[١٦]، وهو من أكثر العرب تديناً ووعياً بطبقته، وقد كان أبوه يعمل عند حاكم المدينة،[١٧] وبين شخص يُعرف بأبي رافع بن عِمران؛ الذي كان أيضاً من تلاميذ النُعيم، غير أنه أصبحت له فيما بعد ميولاً *إرجائية*.[١٨] مع منعطف القرن الثالث الهجري أصبح أيضاً للأحناف وجوداً في المدينة من خلال قدوم بعض تلاميذ أبي يوسف.[١٩] وهو الزمن نفسه الذي ظهر فيه التيار الاعتزالي الذي قدم هو أيضا مّن الكوفة، وكان ذلك على يد أبي غيث الأصفهاني من تلاميذ ضِرَار بن عمرو.[٢٠] بعد ذلك أخذت الرياح تتبدل، ففي منتصف القرن الثالث الهجري أصبح صالح نجل أحمد بن حنبل *قاضياً* على المدينة،[٢١] ثم تولى القضاء من بعده رجل من الظاهرية يُدعى أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني (عاش من ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م إلى ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م)، وهو حفيد المُحَدِّث والمفسِّر البصري أبي عاصم النبيل (تُوفي ٢١٢هـ/ ٨٢٨م)، وقد تولى أحمد بن عمرو هذا المنصِب من ٢٦٩هـ/ ٨٨٣م إلى ٢٨٢هـ/ ٨٩٥م.[٢٢] كذلك فإن داود بن علي، ذلك الرجل الذي يُعتبر مرجع الظاهرية (تُوفي ٢٧٠هـ/ ٨٨٤م) ينحدر من أسرة كانت تستوطن قرية تابعة لمدينة أصفهان، غير أنه وُلد في الكوفة وتنقَّل في المَراتِب في بغداد،[٢٣] ثم اتسع نفوذه بعد ذلك خاصة في بلدة فارس.[٢٤] وقد كان

---

(١٦) عن هذا التاريخ راجع ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ٢؛ ٢٠١ رقم ٦٢٩؛ هو عن أبي نُعيم عام ١٣٣هـ، وما يرد في كتاب (ذِكر) من قبيل الخطأ في الرواية. عن انتمائه المدرسي انظر المرجع السابق ٣٢٩، ١ - ٢. كذلك يُروى أنه حضر مجالس أبي حنيفة.

(١٧) عنه راجع أبي نُعيم ٢؛ ١٣٤، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(١٨) المرجع السابق ١؛ ٣٤٤، ٥ - ٧؛ يخطئ ابن حجر (لسان الميزان) ٣؛ ١٤٤ رقم ٥١١ عندما يفيد بأن اسمه «شُعبة بن ظَافِر».

(١٩) هالم Halm (Ausbreitung) ١٤٦.

(٢٠) راجع ج-٧-٥ في الجزء الرابع من هذا الكتاب والذي يورد تفاصيل أخرى.

(٢١) أبو نُعيم ١؛ ٣٤٨، ١٨ - ٢٠؛ هناك تفاصيل أخرى عنه يوردها سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٥١٠، و ج-٣-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب، أيضاً ماكويل Miquel (جغرافية البشرية Geographie humaine) ١؛ ١٩٦ - ١٩٧.

(٢٢) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٥٢٢؛ عن جَدِّه راجع الموسوعة الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، Suppl. ١٧ - ١٨.

(٢٣) راجع شاخت Schacht ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢؛ ١٨٢ - ١٨٣؛ في ذلك أيضاً ج- ٦-٣-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٢٤) المُقدَسي ٤٣٩، ١١ - ١٢ و٤٤١، هامش a, Z ٢ .

الشافعية هم الذين دام لهم الانتشار في مدينة أصفهان،[٢٥] والذين من بينهم ظهر داود بن علي.

كانت لدى أبي بكر الشيباني ميول تزهدية، وكانت تربطه علاقة بأبي تُراب النخشبي (تُوفي ٢٥٤هـ/ ٨٥٩م)، وهو أحد تلاميذ حاتم الأصم، وكان متبنياً لمدرسة *التَوَكُّل* الخُراسانية.[٢٦] وما زال يُحفظ له جمعه للأحاديث النبوية التي تُثني على الصمت وتعيب على الحياة الدنيا، وهذه الأحاديث قد نُشرت حديثاً تحت عنوان «*كتاب الزُهد*».[٢٧] بعد موت أبي بكر الشيباني استطاع التيار السلفي أن يستتب في أصفهان، وهذا واضح من أن هناك كان كُتَّاب من أمثال أبو الشيخ (عاش من ٢٧٤هـ/ ٨٨٧م إلى ٣٦٩هـ/ ٩٧٩م) وهو مؤلِّف «*كتاب العَظَمة*»،[٢٨] ومن أمثال محمد بن إسحق بن مَندة (عاش من ٣١٠هـ/ ٩٢٢م إلى ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م) وابنه عبد الرحمن (عاش من ٣٨١هـ/ ٩٩١م إلى ٤٧٠هـ/١٠٧٨م)، وهما صاحبا كتاب «*الرد على الجهمية*».[٢٩] يُروى عن عبد الرحمن هذا أنه التقى بشخص كان يرى بأن من لا يعتنق المذهب الاعتزالي فهو ليس بمسلم.[٣٠] على الرغم من ذلك فإن حكيم الجُشمي الذي كان معتزلاً وقد مات بعد ذلك بنحو جيل يرى بأن السيادة في مدينة أصفهان كانت للجبرية.[٣١]

لم يكن هؤلاء الجبرية على اتفاق دائم، فمثلاً أبو نُعَيم (تُوفي ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م) ظل وقتاً طويلاً لا يتمكن من إلقاء دروسه في المسجد الجامع في المدينة، ذلك لأن ابن مَندة الذي كان أكبر منه سناً بنحو جيل اعتبره من المحرفين لأنه درس على يد أبي

---

(٢٥) راجع هالم Halm ١٤٦ - ١٤٨.

(٢٦) عنه راجع القشيري (رسالة) ١٧، ١٧ - ١٩/ ترجمة غراملش Gramlich ٦١ وما بعدها، وعن حاتم الأصم راجع ص ٥٤٥ و٥٤٧.

(٢٧) تحقيق عبد العلي عبد الحميد؛ بومباي ١٤٠٣/ ١٩٨٣. عن سيرته راجع المقدمة التي كتبها هذا المحقق. وقد صدر للمؤلف نفسه حديثاً عمل يحمل عنوان «*كتاب الأوائل*» (تحقيق محمد ناصر العجمي، الكويت، دون تاريخ النشر).

(٢٨) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٢٠٠ - ٢٠١؛ حديثاً صدر أيضاً هاينين Heinen (علم الكون Cosmology) ٣٧ - ٣٩.

(٢٩) عن أسرة العلم الأصفهانية هذه، والتي يرجع نسبها إلى أحد الموظفين في البلاط الملكي الساساني راجع روزنتال Rosenthal ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٨٦٣ - ٨٦٤.

(٣٠) (الميزان) رقم ٤٥٨٣.

(٣١) (رسالة إبليس) ١٣٧، ١٠.

الشيخ وكذلك على يد المُحَدِّث الفلسطيني المعروف الطبراني الذي كان قد استوطن مدينة أصفهان وتُوفي بها سنة ٣٦٠هـ/ ٩٧١م.[٣٢] كان معارضو أبي نُعيم من الحنابلة، أما هو فقد كان قريباً من الشافعية ولم يكن يجد ضيراً فيما يتكلم به الأشاعرة، وكان ينظر إلى التشبيه الذي يقول به الحنابلة على اعتباره خروج صارخ.[٣٣] ولعل مما يوضح العلاقة الوطيدة التي كانت تربط الناس هناك هي حقيقة أن جده الأول محمد بن يوسف البَنَّاء (تُوفي ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م) كان هو تقريباً الذي مَهَّد الطريق لفكر ابن حنبل ليجد له نفوذاً في أصفهان.[٣٤] وقد كان محمد بن يوسف هذا يكن تقديراً كبيراً تجاه *التصوُّف* الذي اصطبغ به محتوى كتاب «*حِلية الأولياء*» على نحو واضح. غير أن الشخص الذي يُعتبر أكبر الممثلين للفكر الصوفي في أصفهان إبان حياة أبي نُعيم فقد كان ينتمي إلى مدرسة ابن مَندَة، ونقصد به أبا منصور مَعْمَر بن أحمد الأصفهاني (تُوفي ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م)، وقد كان هو أيضاً من تلاميذ أبي الشيخ ومن تلاميذ الطبراني، الذين اعتبره البناء وجنيد والخراز بمثابة المثل الأعلى. هذا يعني أن تأثير مَعْمَر امتد إلى بغداد وليس إلى خُراسان. قام مَعْمَر في كتابه «*نهج الخاص*» [في أربع مخطوطات من شيراز وإسطنبول وطاشقند وخوي] بمناقشة مختصرة لكل مرحلة من مراحل الطريق الصوفي، ونظراً لأنه كان معلماً كبيراً في الأخلاق نراه يشير عند تناوله لكل مرحلة إلى المخاطر التي يمكن أن تنتج عن سوء استعمال مكونات المرحلة.[٣٥]

---

(٣٢) عن الطبراني راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ١٩٥ - ١٩٧. عن أبي الشيخ نقل أبو نُعَيم فكرة تأليف كتاب في تاريخ علماء مدينة أصفهان. وقد قام عبد الغفور حسين البَلوشي (بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) بتحقيق كتاب أبي الشيخ «*طبقات المُحَدِّثين بأصفهان*»، وقد استعان نُعيم بهذا الكتاب.

(٣٣) راجع مادلونج Madelung ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ٣٥٤ - ٣٥٥؛ كذلك د-١-٢-٤ في الجزء الرابع من هذا الكتاب. أما أسماء *الفُقَهَاء* المشبهة في أصفهان فيرد ذكرهم عند ابن الداعي (تبصرة) ٧٩، - ٧ - ٨ ؛ ابن الداعي كان يعتبرهم من الشافعية (انظر المرجع السابق ٩٨، ١١ - ١٢).

(٣٤) راجع ماير Meier ضمن Oriens ٢٠/ ١٩٦٧/ ٧١. ولا نعرف هل أن البناء كان معمارياً أم رئيساً لعمال المعمار. والإجابة على هذا السؤال يمكن أن يُستنتج منها أن انطلاق التوجه إلى ابن حنبل التي تظهر في تعين نجل ابن حنبل له في منصب القضاء يرجع إلى الرحلات التي كان يقوم بها في سياق حرفته هذه. بعدها يمكن تصور لماذا أن صالح بن أحمد بن حنبل نشر رواية تعذيب أبيه في مدينة أصفهان بالذات (انظر ج-٣- ٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب)، غير أنه من المعلوم أن هذه *الرواية* أصلها من خراسان.

(٣٥) تحقيق بيروسيل S. De Beaurecueil ضمن العدد التذكاري «طه حسين» Taha Husain، الجزء العربي، ٤٥ - ٤٧.

ويُذكر أن عبد الله الأنصاري، ذلك الصوفي الحنبلي المنتسب لمدينة هراة، قد تعلم كثيراً من كتابه «*مَنَازِل السَّائرين*».[٣٦]

عن تاريخ مدينة أصفهان المبكر راجع أيضاً لامبتون Lambton ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤؛ ٩٩ - ١٠٠، لابيدوس Lapidus ضمن *Islamic Middle East* ١٩٢ و١٩٤ - ١٩٥ وصالح العلي ضمن MM'I'I ١٩٨٣/٣٤، عدد ٢/ ٣٩ - ٤٠. هناك قائمة بأسماء علماء الأصفهان في الأزمنة اللاحقة ترد في كتاب [مفضل سعد بن حسين] مافَرّوخي [«*محاسن أصفهان*»] (ص ١١٥ - ١١٧) ، وهو الكتاب الذي حُفظ في ترجمته الفارسية التي قام بها حسين بن محمد آوي (تحقيق ع. [عباس] إقبال، طهران ١٣٢٨هـ/ ١٩٤٩).

٣-٢-٣-٢ مدينة قُمْ

مدينة قُم، تلك المدينة الواقعة على منتصف الطريق بين مدينتي الري وأصفهان، كانت منذ البداية بمثابة أهم معقل للشيعة الذي كُتب لهم البقاء إلى يومنا هذا، فقد استوطنتها قبائل عربية جنوبية ممن لاذوا بالفرار إلى إيران تحت إمرة ابن الأشعث. ويُروى عن شخص يُدعى موسى بن عبد الله بن سعد ابن مالك الأشعري قام هناك إبان النصف الأول من القرن الثاني الهجري بإدخال العقيدة الشيعية.[١] ويُذكر أن شقيقه عيسى بن عبد الله ، الذي ربما كان يصغره سِناً ؟ ،كانت تربطه علاقة بجعفر الصادق وبموسى الكاظم، وقد نقل عنهم فيما بعد بعض الأسئلة التي التمس إجابة

---

(٣٦) راجع في ذلك المقدمة التي وضعها بيروسيل في المرجع السابق ، وهناك تفاصيل أخرى أوردها ماير Meier ٦٨ - ٧٠ (هناك ٧٥ - ٧٧ والذي ترد فيه أيضاً رسالة يُذكر فيها الحَلاّج ولكن باسم تمويهي). وقد أورد ابن تيمية مقراً بهذه الوصية التي دعا فيها أبو المنصور للتوحيد بين *أهل الحديث وأهل التصوّف* (*كتاب الاستقامة* ١؛ ١٦٨، ١ - ٣). كذلك فإن البورجوادي يرى بأن الكتاب مجهول المؤلف والذي تناوله ماير (٨٢ - ٨٤) وهو «*كتاب أدب الملوك*» يرى بأنه من تأليف أبي منصور. وقد قام البورجوادي بنشر الفصل الذي يتناول مسألة «*السَمَاع*»؛ هناك ترجمة لمقدمة هذا الكتاب ضمن Spektrum Iran ٣/ ١٩٩٠، عدد ٢، ٣٧ - ٣٩، وعدد ٣، ٣٦ - ٣٨.

(١) راجع شفارتس Schwartz (إيران Iran) ٥٥٩ - ٥٦١؛ أورد شبولر Spuler ذلك باختصار (إيران Iran) ١٧٩ وكذلك كالمارد Calmard ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٥؛ ٣٧٠ (حيث استعان بكتاب *تاريخ قُم*، وهو الكتاب الذي يعتمد بالنسبة للعصر المبكر على مصادر أخرى؛ راجع هناك ٢٣ -٢٥).

عنها عند علي الرضا.[2] غير أن هذه الأسرة المنحدرة من مدينة الكوفة لم تكن في ذلك الوقت مستغرقة في التشيُّع؛ فيُروى مثلاً عن شقيق آخر له يُدعى يعقوب (تُوفي ١٧٤هـ/ ٧٩٠م) كانت له مكانة كبيرة في رواية الحديث ذي التوجه السُنّي.[3] يبدو كذلك أن هؤلاء كانوا من ضمن المعتدلين في الفكر الشيعي. ونحن نعرف أنه قبل ذلك الزمان بنحو جيل كان واحد من أبناء محمد بن الحنفية يُدعى إبراهيم ، والذي استقر نسله فيما بعد في مدينة الكوفة ، يحاول أن يوجد في مدينة قُم أرضاً خصبة لفكرة انتظار مجيء المهدي المنتظر من سلالة علي بن أبي طالب.[4] ويبدو أن ما قام به الشقيقان موسى وعيسى لا يعدو كونه تحولاً نحو فكرة الإمامية، والتي بها وُضعت بدايةً للوعي التاريخي الشيعي المتعصِّب الذي ظهر فيما بعد.

كانت العائلات الكبيرة في مدينة قُم تحرص على الاستقلالية، وقد تمكن هؤلاء في بواكير العصر العباسي من عدم دفع الخراج لمدة خمسين سنة كاملة (حتى سنة ١٨٨هـ/ ٨٠٠م)، ثم ألزمهم هارون الرشيد بدفعها؛ غير أنه على الرغم من ذلك ضمن لهم استقلالية عن مدينة أصفهان.[5] عاد هؤلاء للتمرد مرة أخرى في زمان المأمون سنة ٢١٠هـ/ ٨٢٥م، وكان ذلك بسبب أنهم رأوا مثقلين جداً بالضرائب. غير أن الأمور لم تسر هذه المرة على ما يرام، حيث تم صقل أسوار مدينة قُم، وفُرض عليهم دفع ثلاثة أضعاف المبلغ الذي كان مفروضاً عليهم.[6] كان يتربع على قمة هذا التمرّد رجل يُدعى جعفر بن داود، وهو الرجل الذي نفاه المأمون إلى مصر، ويبدو أن أصله ينحدر من العائلات القديمة؛ غير أنه أُلقي القبض عليه سنة ٢١٧هـ/ ٨٣٢م ونُفذ عليه حكم الإعدام.[7] لم يصبح للمدينة أهمية في الفكر العقائدي الديني

---

(٢) النجاشي ٢١٠، ١١ -١٣؛ الأردبيلي (جامع) ١؛ ٦٥٢ - ٦٥٣.

(٣) ابن سعد (طبقات) ٧؛ ٢؛ ١١١، ١؛ (الميزان) رقم ٩٨١٥؛ (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٣٩٠ - ٣٩١ رقم ٧٥٢. نلاحظ هنا أن هذه الأسرة كانت تسمي أفرادها بأسماء الأنبياء، وهي الأسماء التي لم تكن معهودة في أوساط الأسر الأرستقراطية ذات الماضي العربي العريق.

(٤) أبو نُعيم (ذِكر) ١؛ ١٧٠، ٤ - ٦، وأبو الشيخ (طبقات المحدثين) ٣٧٨ - ٣٨٠ ؛ عنه راجع ابن حزم (جمهرة) ٦٦، ٤ و٩ - ١٠.

(٥) لابيدوس ضمن Islamic Middle East ١٩٣ - ١٩٤ و١٩٦ - ١٩٧، ودائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤؛ ٩٩ b.

(٦) الطبري ٣؛ ١٠٩٢، ١٢ - ١٤/ ترجمة بوسورث Bosworth ١٦٦ - ١٦٧ وكذلك أورج Uhrig ٢٠٩ - ٢١١.

(٧) المرجع السابق ١١٠٢، ٦ - ٧؛ ١١٠٦، ٨ و١١١١، ٩؛ في ذلك أيضاً ترجمة أورج ٢٢٩، هامش ١٠٩٩.

إلا في القرن الثالث الهجري،[٨] وقد انتقلت لها هذه الأهمية بعد الانحدار الذي شهدته مدينة الكوفة، لا سيما بعد أن ووريت فاطمة المعصومة ابنة الإمام الثامن [موسى بن جعفر الكاظم] تراب مدينة قُم سنة ٢٠١هـ/٨١٧م، فقد أصبحت المدينة منذ ذلك الوقت قِبلة للحجيج. ومنذ سنة ٢٥٥هـ/٨٧٩م لم يعد للشيعة المتطرفين مكان في المدينة.[٩]

راجع أيضاً ماسينيون Massignon (Passion)، ٢؛ ١؛ ٢١٢/١، ١٦٧ - ١٦٨؛ صالح العلي ضمن MM'I'I ٣٤/١٩٨٣، عدد ٢/ ٤٠؛ بارتهولد Barthold (الجغرافية التاريخية Historical Geography ١٧٨ - ١٨٠؛ يختلف عن ذلك كثيراً ما أورده مادلونج Madelung (التيارات الدينية العامة Religious Trends) ٧٨ - ١٨٠. - كذلك فإن مدينة كاشان الواقعة على مقربة من مدينة قُم كانت غالبيتها إمامية، وهي المدينة التي يُذكر أن زبيدة زوجة هارون الرشيد هي التي أسستها وأعادت إعمارها (راجع كالمارد Calmard ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤؛ ٦٩٤ - ٦٩٥ تحت Kashan؛ أيضاً حكيم الجُشمي (رسالة إبليس) ١٣٧، ١١).

٣-٢-٣-٣ مدينة همدان

كانت مدينة همدان في العصر الأُموي بمثابة مركز إداري في المقام الأول، وقليلاً ما كان الغزاة يستوطنوها. دائماً وأبداً ما كانت تلاقي الحركات ذات الطابع التلفيقي قبولاً في أوساط العباسيين الأوائل هناك، بدأ ذلك بحركة سِنباذ، ثم بحركة الخُرَّمية [التي تُنسب إلى بابك الخُرَّمي].[١] قريباً من مدينة همدان كانت تقع مدينة دَرجَشين

---

(٨) راجع ٢-١-٣-٣-٧-٣-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب؛ أيضاً هالم Halm (الشيعة Die Schia) ٥٢.

(٩) مومن Momen (مقدمة في الإسلام الشيعي Introduction to Shi'i Islam) ٧٨. وفيما يتعلق بالمادة العلمية الخاصة بالأماكن المقدسة في مدينة قُم ، وهي المادة التي أُنتجت في عصور متأخرة ، فإنها ترد عند حسين مُدرسي طباطبائي (تربت طا باكان) ١-٢؛ قُم ٢٥٣٥/١٩٧٦ - ١٩٧٧.

(١) تفصيلياً راجع فراجنر B. Fragner (تاريخ مدينة همدان Geschichte der Stadt Hamadan) ١٨ - ٢٠ و٣٥ - ٣٧، [هَمِدان أو همذان هي عاصمة محافظة همدان (مراجعة الترجمة)] وعن سِنباذ أو سُنباذ راجع أيضاً تسيجليدي Czegledy ضمن X. Int. Kongres für Rel. Gesch. (ماربورج) ١٤٧ - ١٤٨، دانيال (خراسان Khurasan) ١٢٦ - ١٢٨؛ سلادانيك Sladanek (Doktryny) ١٦٤ - =

الصغير والتي يُطلق عليها أيضاً اسم مدينة دَركَزين التي كانت وكل نواحيها مأهولة بمعتنقي المزدكية.[2] وقد تولى المرجئي صاحب الاسم التالي منصب القضاء في مدينة همدان مع نهاية القرن الثاني الهجري:

أبو هِشام أضْرَم بن حَوشَب الكِندي

وهو من عرب الجنوب الذين كانوا في غاية التحيُّز لصفوف معاوية بن أبي سفيان.[1] تُوفي هذا الرجل في تاريخ غير معلوم بعد سنة ٢٠٢هـ/ ٨١٧م - ٨١٨م.[2] ظل الناس يقبلون على دروسه بعد قيامه بزيارة بغداد وروايته للحديث، وظل الأمر هكذا حتى لوحظ أنه غير ثقة، بعدها لم يعد هناك إلا القليلون الذي يولونه تقديراً.[3] أما مسألة أنه كان من المرجئة فقد قال بها عمرو بن علي الفَلاس (تُوفي ٢٤٩هـ/ ٨٦٣م)، الذي ربما يكون قد أورد ادعاءه هذا في عمله «*كتاب تضعيف الرجال*»؛[4] غير أننا نفتقر إلى إمكانية التحقق من صحة هذا القول،[5] وقد تؤيده حقيقة أن قضاة مدينة همدان كانوا في القرن الثالث الهجري من الأحناف. وقد أصبح أيضاً للشافعية مكانة هناك بعدما تولى البوديون مقاليد الحكم في المدينة سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م.[6] وقد أكد المُقدِسي على تألق أصحاب الحديث هناك إبان نهاية القرن الرابع الهجري،[7] وهذا

= ١٦٥؛ عن بابَك راجع ج-٣-٣-٥ في الجزء الثالث من هذا الكتاب، وعن الخُرَّمية [التي تعني بالفارسية الشيء المُستلذ الذي ترتاح له النفس. (مراجعة الترجمة)] راجع ج-٣-٢-٢-٢-٧-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢) ياقوت (معجم البلدان) ٢؛ ٤٥١ b.

(١) راجع هذا الحديث النبوي عند السيوطي (لآلئ) ١؛ ٤١٦، ١ - ٣.

(٢) في السَنة ذاتها سُمع عنه روايته للحديث (*تاريخ بغداد* ٧؛ ٣٢، ٧ - ٨؛ (الميزان) رقم ١٠١٧.

(٣) (تاريخ بغداد) ٧؛ ٣١، ٣ - ٥. كذلك يُروى أنه أقام في مدينة نيسابور (راجع خليفة النيسابوري، *تلخيص* ١٥، ١٣).

(٤) المرجع السابق ٣١، ١٩ - ٢١؛ أيضاً (الميزان) الموضع السابق، و(لسان الميزان) ١؛ ٤٦١ رقم ١٤٢٤. عن الفلاس وكتابه راجع كتابي (الجدل التقليدي Trad. Polemik) ٤٩.

(٥) ذلك لأن هذا يختلف عما يرد عند البخاري ١؛ ٢؛ ٥٦ رقم ١٦٧١؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ٣٣٦ رقم ١٢٧٣؛ العقيلي (ضعفاء) ١؛ ١١٨ رقم ١٤٢؛ ابن حبان (مجروحين) ١؛ ١١٨، ١٠ - ١٢.

(٦) هالم Halm (Ausbreitung) ١٤٠ - ١٤٢. عن القرن الثاني الهجري راجع جونبل Juynboll (Tradition) ٢٢٦.

(٧) (أحسن التقاسيم) ٣٩٥، ٧.

يفسر السبب الذي جعل من هذه المدينة معقلاً للمشبهة،[٨] ذلك لأن الشافعية يُحسَبون عليهم.[٩]

٣-٢-٣-٤ مدينة الرَي

قام عبد الله بن معاوية بسك عملة باسمه في مدينة الرَي [= الرِي] سنة ١٢٧هـ(!).[١] يبدو أن تلك المدينة كان يغلب عليها الطابع الكوفي؛ غير أن التعبير عن هذا الطابع كان مختلفاً تماماً. فيُذكر أنه عندما قدم إليها رجل يُدعى محمد بن أبان وأقام حلقة علم في الحديث، فإن الحاضرين في مجلسه أرادوا منه معرفة ماهية «*الرأي*». ورداً على هذا الاستفسار فإن محمد بن أبان قام بتجميع كتاب ضم التراث *الإرجائي*.[٢] للأسف لا يمكن التأكد من التاريخ الذي عاش فيه هذا الرجل. ولو أنا انطلقنا من الميل إلى أنه ينحدر من مدينة الكوفة، فسيكون المقصود به هو محمد بن أبان القُرشي المتوفى سنة ١٧٥هـ/ ٧٩١م.[٣] يُذكر عنه أنه زار مدينة الري لاحقاً بعدما قام الخليفة المهدي إبان ولايته للعهد بتوسعة هذه المدينة التي كان اسمها آنذاك «المُحمدية».[٤] غير أن الذهبي يريد أن يجعل «الري» و«المُحمدية» اسمين لمدينتين مختلفتين؛[٥] حيث يرى أن الرازي من تلاميذ هشام بن عبد الله الرازي (تُوفي ٢٢١هـ/ ٨٣٦م)[٦] وهو عنده أيضاً من تلاميذ شخص آخر يحمل الاسم ذاته الذي يحمله محمد بن أبان، غير أن أبان هذا من مدينة بلخ وقد تُوفي سنة ٢٤٤هـ/٨٥٨م.[٧] ولو سلمنا بهذا القول

---

(٨) عبد الجليل القَزويني (نقض) ٤٠٤، ٣.

(٩) هكذا كان الأمر أيضاً في مدينة أصفهان وفي مدن أخرى (ابن الداعي، *تبصرة* ٩٨، ١١ - ١٢).

(١) مايلس Miles (تاريخ العُملات في مدينة الري Numismatic History of Rayy) ١٥ - ١٦.

(٢) ابن حجر (لسان الميزان) ٥؛ ٣٣ رقم ١١٥.

(٣) راجع ٢-١-١-٨ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤) رجوعاً إلى ١٤١/٧٥٨. راجع نبذة عن تاريخ المدينة عند شفارتس Schwartz (إيران Iran) ٧٤٥ - ٥٤٧ (هناك ٧٥٢ - ٧٥٣) ولدى ويت Wiet (Soieries persanes) ١٦٥ - ١٦٧ (هناك ص ١٦٨)؛ مايلس Miles (تاريخ العملات في مدينة الري Numismatic History of Rayy) في مواطن كثيرة.

(٥) (الميزان) رقم ٧١٣١ (إلى جانب رقم ٧١٢٨).

(٦) (الميزان) رقم ٩٢٣٠؛ عنه راجع الصفحات التالية [٣-٢-٣-٤] في هذا الجزء من الكتاب.

(٧) (الميزان) رقم ٧١٣٢؛ (تاريخ بغداد) ٢؛ ٧٨ - ٨٠ رقم ٤٥٨؛ (فضائل بلخ) ٢٤٤، السطر الأخير والسطران السابقان له. علماً بأن العبارة التي ترد عند الذهبي (٣؛ ٤٥٤، - ٨ - ٩) والتي تذكر علاقة الأستاذية هذه، عبارة غير موثقة الرواية.

فينبغي حينئذ القول بأنه عاش بعد نحو جيلين من هذا الزمان.

عن محمد بن أبان القُريشي الكوفي قام الشيباني تلميذ أبي حنيفة الشهير برواية العديد من الأحاديث، وقد تُوفي الشيباني في مدينة الري سنة ١٨٩هـ/ ٨٠٥م؛ إلا أنه لا ينحدر منها، فقد أقام بها في صحبة هارون الرشيد الذي زار المدينة ومكث بها أربعة إِشهر.(٨) كان منصب القضاء في مدينة الري في هذا الزمان غالباً في أيدي الشيعة، ونحن نعرف ثلاثة من هؤلاء القضاة، أولهم هو:

أبو عثمان عمرو بن جُميع الأزدي

من تلاميذ الأعمش، ويبدو أنه كان من أصحاب الفكر المعتدل، وهذا واضح من كنيته؛ إذ إنه جعل أكبر أبنائه يحمل اسم «عثمان».(٩) ربما أن عمرو بن جُميع ينحدر أصله من مدينة البصرة، ويعده الكشي ضمن جماعة البُترية.(١٠) تولى عمرو بن جُميع *القضاء* على بلدة حُلوان التابعة لولاية جِبال.(١١) تعده الإمامية ضمن أتباع محمد الباقر وجعفر الصادق، وقد حفظوا له نسخة من رواياته.(١٢) - أما القاضيان الآخران فهما من تلاميذ ابن إسحق، وقد استطاعا اعتماداً على كتبه تدعيم آرائهم الموالية لعلي بن أبي طالب. كان أكبر هذين القاضيين سناً هو صاحب الاسم التالي:

---

(٨) الطبري ٣؛ ٧٠١، ٢٠ - ٢٢؛ الشيمري (أخبار أبي حنيفة) ١٢٠، ١١ - ١٢. على ذلك فاعتباره *قاضي* على مدينة الري على نحو ما ذكر هالم Halm Ausbreitung (١٣١ و١٣٦)، فأمر ليس له قوامته، والشيء نفسه يلحق بتلك المعلومة التي توردها دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädie des Islam ٤؛ ٢٩١ اعتماداً على أحد المصادر الحنفية المتأخرة والتي تقول بأن هارون الرشيد قبيل موته عينه *قاضياً* على خراسان. وهذا الاستنتاج ينفي كذلك صحة التاريخ الذي أورده هالم لوفاته (١٨٧هـ/ ٨٠٣م). ويُذكر أن الشيباني تُوفي في اليوم نفسه الذي تُوفي فيه الكسائي (أبو العباس الحسيني، *مصابيح*، النص الوارد عند مادلونج، Arabic Texts ٦٣، ٩ - ١٠). عن سيرة الشيباني راجع خدوري M. Khadduri (القانون الإسلامي في القوميات Islamic Law of Nations) ٢٦ - ٢٨؛ بوجه عام راجع ما صدر حديثاً في الدراسة التي أعدها محمد الدسوقي (*الإمام محمد بن الحسن الشيباني وآثاره في الفقه الإسلامي*)، قطر، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م؛ أيضاً ٢-٤-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩) عن هذه التلمذة راجع (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٩١، ١٦ - ١٧؛ عن منصب *القاضي* راجع النجاشي ٢٠٥، ٤ -٦.

(١٠) (رجال) ٣٩٠، ٧.

(١١) الفسوي ٣؛ ٣٩، ١١؛ العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٢٦٤ رقم ١٢٧٠؛ (الميزان) رقم ٦٣٤٥. [بلدة «حُلوان» لدى العرب هي «هه لوه ن ئه نوه ن» لدى الفُرس، انظر *الكرد الكلهور في كردستان العراق*، محسن بني ويس، جريدة الإتحاد ١٩/٧٥ (مراجعة الترجمة)]

(١٢) النجاشي، المرجع السابق؛ الطوسي (فهرست) ٣٤٣ رقم ٥٢٩ بتعليق علم الهدى.

أبو مُجاهد علي بن مُجاهد بن مُسلم الرازي

يشتهر أيضاً باسم «الكابُلي»، تُوفي ١٨٢هـ/ ٧٩٨م، ولم يكن الحظ حليفاً له في خططه، حيث يرى أهل السُنَّة أن عمله «*كتاب المغازي*» مليء بالأسانيد الباطلة.[١٣] علاوة على ذلك فقد كتب علي بن مجاهد عمله «*كتاب مناقب أمير المؤمنين ومثالب المنافقين*»، والذي يبوح عنوانه بمواقف صاحبه، فربما أنه عد أبي بكر (الصديق) وعمر بن الخطاب ضمن هؤلاء المنافقين.[١٤] نفتقر لأية معلومات تعرفنا بالمدة التي أقامها علي بن مجاهد في مدينة الري، فنلاحظ أن تأريخ إقامته في بغداد أكثر وضوحاً.[١٥] على العكس من ذلك كان القاضي الشيعي الثالث صاحب الاسم التالي:

سَلَمَة بن الفضل الأبرش

تُوفي ١٩١هـ/ ٨٠٧/ ، فقد كُتب لصاحب هذا الاسم النجاح. سلمة هذا هو صاحب التحقيق المعروف في الشرق لكل من «*كتاب المبتدأ*» و«*المغازي*» لابن إسحق.[١٦] لذلك فقد انتابت الكُتاب الحيرة تجاه تصنيفه، فكانت أسهمه ترتفع بقدر الذي كانت تزداد تبعاً لها مكانة السيرة. كان سَلَمَة قدرياً، وقد نقل عن ابن إسحق التفسير الذي

---

(١٣) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٠٧، ١١ - ١٢. يعامله فوك Fück على اعتباره من تلاميذ ابن إسحق (محمد ابن إسحق Muhammad Ibn Ishaq) ٤٤؛ راجع أيضاً (الميزان) رقم ٥٩١٩. بوجه عام عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣١٢.

(١٤) في ذلك راجع كولبرج Kohlberg ضمن JSAI ٥/ ١٩٨٤/ ١٥٢. وربما أن الأثر النبوي الذي يروي أن النبي كان يلقي خطبة العيد من على ظهر ناقته البيضاء وكان يُجلس علي بن أبي طالب خلفه، يرجع إلى العقيلي، ضعفاء ٣؛ ٢٥٢ رقم ١٢٥٤).

(١٥) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ١٠٦ - ١٠٧ رقم ٦٥٤٦. كذلك فإن توليه القضاء لا يُضبط بتاريخ معين، وذكر توليه القضاء لا يرد إلا في (تهذيب التهذيب) ٧؛ ٣٧٧ - ٣٧٨ رقم ٦١٢ (ثم اقتبس منه جونبل Juynboll، *تراث المسلمين Muslim Tradition* ٢٣٣). عنه راجع أيضاً البخاري ٣؛ ٢، رقم ٢٤٥٧، وابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ١، ٢٠٥ رقم ١١٢٣.

(١٦) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١؛ ١٦٨ - ١٧٠ رقم ٧٣٩؛ العقيلي ٢؛ ١٥٠ رقم ٦٥٠؛ (الميزان) رقم ٣٤١٠؛ (تهذيب التهذيب) ٤؛ ١٥٣ - ١٥٤ رقم ٢٦٥. في ذلك أيضاً سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٩٧؛ فوك؛ ابن إسحق Ibn Ishaq) ٤٤؛ عزمي Azmi (دراسات Studies) ٢٠٦؛ الخوري ضمن (La vie du Prophéte) ٢٠ - ٢١؛ السَمُك (ابن اسحق) في مواطن كثيرة (لا سيما الجدول ص ١٥٤ - ١٥٦)؛ نيوبي Newby (The Making of the Last Prophet) ٨.

رواه عن الحسن البصري ضمن تحقيق عمرو بن عبيد.[١٧] ولعل الأحاديث التي رواها صاحب الاسم التالي، وهو أيضاً من تلاميذ الأعمش، تُظهر مدى النفوذ الذي كان يتمتع به الشيعة في مدينة الري، إننا نقصد به:

دَاهِر بن يحيى بن دَاهِر الرَّازي

اعتمد داهر على الأعمش في روايته عن النبي أنه قال لعلي بن أبي طالب: «عَلي لحم من لحمي. هو مِنيّ بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي».[١٨] كذلك فإنه يروي صيغة من ذلك الحديث النبوي الذي يقول بأن القرآن وآل النبي هم جواهر النجاة،[١٩] ويُعزى هذا الحديث إلى ابن عباس، يقول الحديث «ستكون فتنة، فمن أدركها *فعليه بخصلتين*: كتاب الله، وعلي بن أبي طالب، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول، وهو آخذ بيد علي: هذا أول من آمن بي، وأول من يصافحني يوم القيامة، وهو *فاروق* هذه الأمة، يفرق بين الحق والباطل، وهو *يَعسوب* المؤمنين؛ والمال يعسوب الظلمة، وهو *الصدِّيق الأكبر*، وهو خليفتي من بعدي.»[٢٠] وقد كان لنقاد الحديث الحق عندما رأوا في ذلك نمط من الفكر الرافضي، فها هما لقبا الخليفتين الأولين «*الصدِّيق*» و«*الفَاروق*» تم انتحالهما لعلي بن أبي طالب، وعلى ذلك أُعلن بطلان خلافتهما. ونلاحظ هنا أن كلمة «يَعسوب» هي من النعوت التي وضعها غلاة الشيعة لعلي بن أبي طالب، ومعناه أنه الوحيد في أمة محمد المستحق للخلافة.

> عن معنى كلمة «يَعسوب» راجع أولمان Ulmann ضمن WO ٩/١٩٧٧/١١١.
> ولم يكن المرء في ذلك الزمان يعرف أن اليَعسوب هو نفسه ملكة النحل، واكتساب كلمة «يَعسوب» لمعنى كلمة «ذكر النحل» أمر مستحدث. وقد استخدم

---

(١٧) سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣٠؛ في ذلك أيضاً ٢-٢-٦-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٨) راجع ٢-١-٣-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. [(حديث مرفوع): «يا عَلي خلفتك على أهلي، أما ترضى يا عَلي أن تكون مِنّي بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي». لكن القول الذي جاء به المؤلف: «عَلي لحم من لحمي»، غير موجود في الروايات، بل نجد مثيله في العهد القديم؛ سفر التكوين ٢:٢٣: «فقال آدم هذه [حواء] الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي». (مراجعة الترجمة)]

(١٩) راجع ٢-١-٣-٣-٣-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٠) العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٤٦ - ٤٧ رقم ٤٧٧ > الميزان رقم ٢٥٨٧؛ أيضاً السيوطي (لآلئ) ١؛ ٣٢٤، ١٢ - ١٤.

الغُلاة بدلاً من كلمة «يَعسوب» كلمة «*أمير النحل*»، وهذا ما فعلته مثلاً جماعة الخطابين (راجع هالم Halm، Gnosis ٢٠٧ - ٢٠٨)، كذلك جماعة النُصيريين (المرجع السابق ٣٤١ - ٣٤٣). يتعلق هذا الوصف بحقيقة أن *النَحل* يرد في القرآن، حيث يُقال عنه هناك إنه مستقبل للوحي (آية ٦٨ من سورة النحل؛ كذلك ج-٣-٢-٢-٧-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب)؛ وعلى ذلك يُنظر للنحل على اعتباره النموذج الأول للأئمة. إن هناك *مولى* من موالي الخليفة المهدي كان ينظر بوجه عام إلى بني هاشم على اعتبارهم بمثابة النحل (الأغاني ٣؛ ١٥٨، ١١ - ١٣). راجع أيضاً جولدتسيهر Goldziher (Gesammelte Schriften) ٥؛ ٢١٣ - ٢١٤. - القول بأن علي بن أبي طالب هو *الصِدِّيق* الأكبر يوحي بأن علي بن أبي طالب، وليس أبو بكر، هو أول من آمن بمحمد (هكذا الأمر لدى كستر Kister ضمن BSOAS ٣١/ ١٩٦٩/ ٢٢٥، هامش)، وهذا المعنى وارد أيضاً في هذا الحديث المترجم هنا. وعن فكرة أن علي هو «*الصِدِّيق الأكبر*» راجع الأحاديث الواردة عند الصَفّار (*بشائر الدرجات*) ٤١٥ رقم ٣ - ٥.

صاحب الاسم التالي هوابن صاحب الاسم السابق، وقد استأنف مسيرته:

أبو سُليمان عبد الله بن دَاهِر الحَمري

نلاحظ أن هذا الشخص أعد صياغة «*حديث الثَقَلَين*» على نحو لم يكن عند أبيه.[٢١] نعرف عنه علاوة على ذلك أنه كان في جعبته أحاديث أخرى التي ربما لم يرد الإفصاح عنها. كان عبد الله بن داهر يرى بأن الأنبياء على اعتبارهم أرواحاً مخلوقين منذ الأزل،[٢٢] *وكان يأتي* بنبوءة أن بني هاشم سوف يسودون العالم في آخر الزمان تحت راية المهدي المنتظر. عانى هؤلاء من الاضطهاد إلى أن لاحت الرايات السود قادمة من الشرق، بعدها عُرض عليهم الحكم مرتين؛ إلا أنهم لم يقبلوا به، فقد كانوا يترقبون ظهور المهدي المنتظر، فقد كانوا، كما قالوا، على استعداد للزحف (إليه) على بطونهم حتى لو كان ذلك على الجليد.[٢٣] يظل من الصعب حسم مسألة متى، طبقاً لرأيه، استطاع *أهل البيت* الظفر بالحكم للمرة الثانية، وربما أنه قصد بذلك عندما تراجع جعفر الصادق عن مساندة تمرّد النفس الزكية، الذي كان في حوزة عبد

---

(٢١) العقيلي ٢؛ ٢٥٠، ٩ - ١١.

(٢٢) (بحار) ١٥؛ ١٤ رقم ١٧: طبقاً لما ورد عند المفضل.

(٢٣) (الميزان) رقم ٤٢٩٥؛ عن الصياغة راجع مادلونج Madelung ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٥؛ ١٢٣٣ a.

الله بن داهر بعض المكتوبات التي تُنسب إليه.[٢٤] ومسألة أنه عاصر ذلك تظل محل شك إذا ما تذكرنا أن أباه كان يروي عن الأعمش الذي كان نداً له في العمر، فعبد الله بن داهر عاش في الربع الأخير من القرن الثاني الهجري.[٢٥] يُذكر عن عبد الله بن داهر أنه رحل فيما بعد إلى بغداد، حيث التف الناس حوله هناك، وقد جلب هذا عليه استياء يحيى بن معين.[٢٦]

حتى لو افترضنا أن هارون الرشيد لم يضع مع الشيباني حداً لهذا التراث الشيعي، فإنه من المعروف أن هارون الرشيد قام بتنصيب أحد الأحناف في منصب *القاضي* في مدينة الري، ونقصد به فضل بن غانم الخُزاعي (تُوفي في جُمادى الأخرى سنة ٢٣٦هـ/ ديسمبر سنة ٨٥٠م)، الذي ينحدر أصله من مدينة مرو، وكان قد درس على يد أبي حنيفة.[٢٧] لم يبق فضل كثيراً في منصبه، ففي سنة ١٩٨هـ/ ٨١٣م رحل إلى مصر لتولي منصب القضاء هناك.[٢٨] غير أن إقامته القصيرة في مدينة مرو لم تمنعه من تسجيل ملحوظة أن في هذه المدينة كان هناك من يؤمن بخلق القرآن. أخبر فضل الخليفة بذلك، ويُذكر أن الخليفة أوعز إليه بتشديد العقوبة على من يقول بهذا القول.[٢٩] بعد ذلك الزمن بفترة ما ، أيضاً في القرن الثاني الهجري ، يُذكر أن هشام بن عبيد الله الرازي (تُوفي ٢٢١هـ/ ٨٣٦م) أودع السجن رجلاً بتهمة *التَجَهُّم* [في

---

(٢٤) الأردبيلي (جامع) ١؛ ٤٨٣ b. أما المرة الأولى فهي تلك التي وقعت قبل التمرّد نفسه، وربما أن عبد الله بن داهر نظر في ذلك إلى الرسالة التي بعث بها أبو سلمة من الكوفة إلى جعفر الصادق (راجع ٢-١-٣-٣-٧-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٢٥) هذا يعني أنه بلغ من العمر سناً غير معقولة بالنظر إلى ما يبدو من نسبه الذي يقول بانتمائه إلى حلقة إسحق الأحمر، والذي تجمع فيها العديد من المتطرفين إبان عصر الإمامين العاشر والحادي العشر، علماً بأن إسحق لم يُتوف قبل سنة ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م (راجع هالم Halm ضمن Der Islam ٥٥/ ١٩٧٨/ ٢٤٥ - ٢٤٧). عن هذه النسبة بوجه عام راجع السمعاني ١؛ ١٢٤ - ١٢٥؛ الذي يعتبر بني الأحمر قبيلة متفرعة عن قبيلة أزد.

(٢٦) (تاريخ بغداد) ٩؛ ٤٥٣ رقم ٥٠٨٥.

(٢٧) عنه راجع ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ٤٠٧، ١ - ٣ رقم ١١٣٠؛ (تاريخ بغداد) ١٢؛ ٣٥٧ - ٣٥٩ رقم ٦٧٩٠.

(٢٨) (تاريخ بغداد) ١٢؛ ٣٥٩، ١٠.

(٢٩) ابن حجر (لسان الميزان) ٤؛ ٤٤٦، ٨ - ١٠؛ مما تجدر ملاحظته أنه عَدَّه فيما بعد ضمن أشهر ضحايا *المِحْنَة* وذلك بعد أن أمضى شيخوخته في بغداد (الطبري ٣؛ ١١٢١، ٦ و١١٣٢، ٨). غير أن المأمون أشار إلى أنه جلب على نفسه سمعة سيئة في السنة التي أمضاها في مصر في منصب القضاء (المرجع السابق ١١٢٧، ١٥ - ١٧؛ في ذلك أيضاً *تاريخ بغداد* ١٢؛ ٣٥٩، ١٢ - ١٤).

القرآن]،[٣٠] ويُذكر أن هشام هذا تولى بعد ذلك القضاء في مدينة الري، وقد تُوفي الشيباني في منزله، ويُروى عنه أنه درس على يد هذا الشخص تماماً كما درس على يد أبي يوسف.[٣١] على هذا يمكن القول بأن الأحناف في مدينة الري كانوا في غاية «الاصولية»، وربما أن هذا دام في الفترة التي كانوا يجدون فيها مساندة من الخليفة، ذلك لما يُروى عن شعيب بن سهل بن كثير ، المعروف بشعبويه (تُوفي ٢٤٦هـ/ ٨٦٠م) ، أنه كان متقرباً لهم، ذلك الرجل الذي جلب على نفسه بغض الناس بسبب موقفه المتشدد لصالح نظام الخلافة إبان زمن المِحْنَة.[٣٢] تلقى شعبويه العلم في مدينة الري، وقد نَصَّبه الخليفة المعتصم *قاضياً* على ضاحية الرُصَافة من ضواحي بغداد.

يبدو أن المِحْنَة أسهمت في أن اتخذت المعارضة فيما يتعلق بمسألة *خَلْق القرآن* منحى جديداً، فقد ظهر منذ منتصف القرن الثالث الهجري في مدينة الري ، شبيهاً بما حدث أيضاً في بغداد ، محدثون واعون بمبادئهم، ومن بين هؤلاء من أصبحت له شهرة متخطية حدود مدينة الري التي كان يقيم بها. في مقدمة هؤلاء كان أبو زُرعة الرازي (تُوفي ٢٦٤هـ/ ٨٧٨م)[٣٣] وأبو حاتم الرازي (تُوفي ٢٧٧هـ/ ٨٩٠م)،[٣٤] ثم تبعهما نجل الأخير، وهو ابن أبي حاتم (تُوفي ٣٢٧هـ/ ٩٣٨م).[٣٥] أما الأوليان فقد درسا على يد ابن حنبل، في حين أن الأخير أدمج المذهب الشافعي في هذا التراث. ارتحل ابن أبي حاتم إلى مصر ليدرس على يد يونس بن عبد الأعلى (تُوفي ٢٦٤هـ/ ٨٧٧ - ٨٧٨م)[٣٦] ثم ألَّف عمله «*كتاب آداب الشافعي ومناقبه*»،[٣٧] على الرغم من

---

(٣٠) ابن تيمية (فتوى الحموية) ١١٤، ١٩ - ٢١؛ الذهبي (علو) ٢٠٩، ٨ - ١٠.

(٣١) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ٢؛ ٢٠٥ - ٢٠٦ رقم ٦٤٣، وهناك مصادر أخرى ذكرها سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٣٣. تاريخ الوفاة المذكور في هذا المرجع (٢٠١هـ/ ٨١٧م) لا يسانده إلا ما هو وارد في كتاب (هدية العارفين) ٢؛ ٥٠٨، ٩ - ١٠؛ الذهبي يذكر سنة ٢٢١هـ، المرجع السابق.

(٣٢) راجع بتفصيلات أخرى ج-٣-٣-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٣٣) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ١٤٥.

(٣٤) المرجع نفسه، ١/ ١٥٣.

(٣٥) المرجع نفسه، ١/ ١٧٨ - ١٧٩.

(٣٦) هالم Halm (Ausbreitung) ١٣٣؛ عن يونس بن عبد الأعلى ، أهم الشافعية في مصر، انظر المرجع السابق ٢٣٦.

(٣٧) تحقيق عبد الغني عبد الخالق، القاهرة ١٩٥٣؛ إعادة الطبع في بيروت، دون ذكر لسنة النشر.

ذلك فإن الحنابلة يعدوه منهم.[٣٨] كان أبوه قد صاغ عقيدة على نهج ابن حنبل، وصَّى فيها بالتمسُّك *بمذاهب أهل الأثر*،[٣٩] وقد أوضح لابنه المواطن العقائدية التي يتفق فيها أولئك العلماء الذين تقابل معهم في رحلاته التي قام بها في أرجاء الأرض. وقد قام الابن بعد ذلك بالاستفسار عند أبي زُرعة عن هذا الموضوع نفسه، ثم نشر النتيجة التي توصَّل إليها على نحو أنها من إجماع الأمة الإسلامية.[٤٠] بهذا يكون قد ولّى ظهرهه كل من الأحناف والشيعة. وقد أوصى أبو حاتم بضرب عرض الحائط لكل من يقوم بتأليف كتب لا تعتمد على *الأثر* وتستند إلى *الرأي*.[٤١] سلك ابنه الطريق نفسه، فنراه في *تفسيره* الكبير لا ينقل غير الأحاديث، ونراه لا يستعين بالتفاسير السابقة له.[٤٢] قام علاوة على ذلك بتأليف كتاب *الرد على الجهمية*، وبهذا يكون *أهل الحديث* قد احتلوا جبهة أخرى من جبهات الأحناف. وعلى الرغم من أن ابن أبي حاتم يثني على فضل بن غانم الخُزاعي وهشام بن عبيد الله الرازي،[٤٣] إلا أن السياق التنظيمي قد تبدل فيما بعد، ونلاحظ أن علماء العقيدة الثلاثة هؤلاء يؤكدون على أن الله يجلس على عرشه في السماء.[٤٤]

ألَّف الثلاثة «*كتاب الزُهد*»، وكان لهم رأي مشابه لرأي ابن حنبل في التنويه لقيمة المسلك التزهدي المعتدل، غير أنه يبدو أن الحال لم يصل في مدينة الري إلى الوضع الذي كان عليه تصوُّف الحنابلة في مدينة أصفهان، ذلك أن التصوُّف كان موجوداً بالفعل في مدينة الري، ولكن هذا التصوَّف يختلف بسبب إنبثاقه عن روح *الإرجاء*. وهذا ما نتعرف عليه من خلال شخصية صاحب الاسم التالي:

---

(٣٨) ابن أبي يعلى (طبقات الحنابلة) ٢؛ ٥٥ رقم ٥٩٦. كتب أيضاً *فضائل أحمد بن حنبل* (المرجع السابق ٥٥، ١٢).

(٣٩) المرجع السابق ١؛ ٢٨٦، ٣ - ٥.

(٤٠) النص موجود عند اللالكائي (*شرح أصول إعتقاد أهل السُنَّة*) ١٧٦، ٧ - ٩، ويرد متفرداً ضمن مخطوطة دمشق، علماً بأن العنوان الموجود هناك «*أصل السُنَّة واعتقاد الدين*» (راجع سزكين Sezgin، تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums، ١/ ١٧٩) ليس له ذكر عند اللالكائي، وربما أنه عنوان فرعي.

(٤١) ابن أبي يعلى ٢٨٦، ١٤ - ١٥.

(٤٢) راجع التحقيق الذي قام به أحمد عبد الله العِماري الزهراني ١ - ٣؛ المدينة [المنورة] ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

(٤٣) الروايات الواردة في هذه المصادر المذكورة تُعزى إليه.

(٤٤) الذهبي (علو) ٢٣٥ - ٢٣٧.

المتوفى في مدينة نيسابور سنة ٢٥٨هـ/ ٨٧٢م. يُعرف عنه تقديمه للإيمان على الأعمال، وتقديمه لفضل الله على عدله، ومن هذه النقطة انبثقت الكلامية الإرجائية - بوصفها نقيض للاتجاه الذي يركز بقوة على الخوف من الله الذي كان معروفاً في أوساط الزهاد الأوائل المعذبين لأنفسهم.[٤٥] ونراه في خطبه يفضل الغنى على الفقر؛[٤٦] وبهذا يكون قد سحب البساط من تحت أفكار شقيق البلخي.[٤٧] لم يكن يحيى بن معاذ يطيق الجهمية، فالله عنده مستوي على عرشه ومنفصل عن خلقه.[٤٨] ومما يميز يحيى هي تلك المناظرة التي وجهها له الحكيم الترمذي في مسألة «الأمن».[٤٩]

لم تنتهِ هذه المناظرة بإعلان النصر الواضح لأحد المتناظرين، ذلك لأن أهل السُنَّة لم يتورعوا تماماً عن الخوض في المناظرات الكلامية. وفي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري عاش في مدينة الري أبو العباس القَلانسي، والذي غالباً ما يُوضع في الدرجة ذاتها مع ابن كُلاب، ويُذكر له قيامه بتأليف رسائل في معارضة نَظَّام، و«*كتاب المقالات*».[٥٠] أما الشيعة فقد أصبحوا في مدينة الري أيضاً سلفيين، وقد حدث هذا عندما وُلد الكُليني في قرية تقع جنوب غرب هذه المدينة (تُوفي في شعبان سنة ٣٢٩هـ/مايو سنة ٩٤١م)،[٥١] وهو الأمر الذي اعتبرته طائفة الإسماعيلية

---

(٤٥) في ذلك راجع ماير Meier (أبو سعيد Abu Sa'id) ١٧٣ - ١٧٥ وقبل ذلك؛ أيضاً ٣-١-٢-١-٤ و ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٦) المرجع السابق ١٧٨ - ١٨٠.

(٤٧) راجع ٣-١-٢-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٨) ابن تيمية (فتوى الحموية) ٣٣، ٧ - ٨.

(٤٩) (ختم الأولياء) ٣٨٨ ومواضع سابقة؛ راجع أيضاً ٤٠٣، ٨ - ١٠.

(٥٠) عنه راجع ما صدر حديثاً لجماريت Gimaret ضمن JA ٢٧٧/١٩٨٩/٢٢٧ - ٢٢٩.

(٥١) راجع حديثاً لمادلونج ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٥؛ ٣٦٢ - ٣٦٣. كان يكبره في السن ذلك المتكلم الشيعي الذي يصعب تصنيفه، ونقصد به أبا الطيب الرازي، الذي يذكره الطوسي في فهرسه (٣٧٦ رقم ٥٨٠ > الأردبيلي ٢؛ ٣٩٦)، ويذكر الطوسي أنه كان أستاذاً لأبي محمد العلوي (عنه راجع الأردبيلي ٢؛ ٤١٤). كان هذا الرجل من المرجئة، وعلى ذلك فلم يكن يؤمن بخلود في عذاب النار، وربما هذا بسبب الاعتقاد بشفاعة علي بن أبي الطالب المنتظرة. على العكس من ذلك كان أحد معاصري الكليني، ونقصد به أبا جعفر محمد بن قِبة الرازي (راجع ابن النديم، فهرست ٢٢٥، ٥ - ٧؛ الطوسي ٢٩٧ - ٢٩٨ رقم =

بمثابة بشرى لنمو عقيدتهم في المنطقة، فها هو خلاف الذي يُعتبر بمثابة أول داعية للشيعة هناك يدعو الناس بقوله: «إذهبوا إلى مدينة الري، فهناك في مدينة الري وفي آبة وقُم وقاشان وفي إمارات طبرستان ومازندران يقيم الكثير من الشيعة ممن سوف ينصتون لندائكم.» وكان خلاف هذا يستوطن بلدة كُلين إبان القرن الثالث الهجري.(٥٢) أما مع مطلع القرن الرابع الهجري فقد كان يسكن بالمدينة الإسماعيلي أبو حاتم الرازي(٥٣) جنباً إلى جنب مع الفيلسوف أبي بكر محمد بن زكريا.(٥٤) ويبدو أن الأحناف استطاعوا التفوق على الشافعية والحنابلة، فها هو المُقدَسي يكتب بين عامي ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م و٣٨٠هـ/ ٩٩٠م بأن أغلبية سكان مدينة الري كانوا يتبعون مدرسة أبي حنيفة وكلامية النَجَّار؛(٥٥) غير أن قاضي قضاة المدينة كان في ذلك الوقت من الشافعية، ونقصد به المعتزلي عبد الجبار(٥٦)؛ أما صاحب بن عباد الذي كان قد عين عبد الجبار في هذا المنصب سنة ٣٦٧هـ/ ٩٧٨م فيُعد بمثابة مثال جيد على اختلاط الحدود آنذاك بين المعتزلة *وأهل السُنَّة* والشيعة.(٥٧)

= ٦٤٨؛ الموسوعة الإيرانية ١: ٣٦٠ a)؛ هناك دراسة متوقع إجراؤها عليه سيقوم بها مدرسي H. Modarressi.

(٥٢) راجع التفاصيل عند سترن Stern (دراسات في بواكير الطائفة الإسماعيلية Studies in Early Isma'lism) ١٩٠ - ١٩٢. عن الجماعة الشيعية في مدينة الري منذ منصف القرن الثالث الهجري راجع حديثاً عمل مادلونج Madelung (تيارات دينية عامة Religious Trends) ٨٤؛ مازال بها ضريح أحد معاصري الإمامين التاسع والعاشر، ونقصد به ضريح عبد العظيم الحَسني (راجع مادلونج ضمن الموسوعة الإيرانية ١: ٩٦ - ٩٧).

(٥٣) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٥٧٣؛ شترن، المرجع السابق ١٩٥ - ١٩٧.

(٥٤) عنه راجع، بالإضافة إلى هذه الكتابات الرائدة التي قام بها كراوس P. Kraus، المقال الذي صدر حديثاً لجودمان L. Goodman ضمن Philosophical Forum ٤/ ١٩٧٢/ ٢٦ - ٢٨ وEssays in Islamic Philosophy and Science تحقيق هوراني Hourani ٢٥ - ٢٧، كذلك كتاب المُحققي (فلاسفة الري) طهران ١٩٧٠.

(٥٥) (أحسن التقاسيم) ٣٩٥، ١؛ راجع ج-٥-٢-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٥٦) عنه راجع حديثاً مادلونج Madelung ضمن الموسوعة الإيرانية ١: ١١٦ - ١١٨.

(٥٧) راجع في ذلك كاهين Cahen وبيلاّ Pellat ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣: ٦٧٢ b.

٤- شِبه الجزيرة العربية

هناك اختلاف كبير بين إيران وبين شبه الجزيرة العربية؛ ذلك لأن تلك المنطقة التي انطلق منها الإسلام كانت أقل المناطق تعرضاً للتأثيرات الأجنبية. صحيح أن المنطقة العربية لم تكن منعزلة تماماً عن «العالم القديم»، ودليل على ذلك هذه النقوش والتماثيل الموجودة في قرية الفاو[١] وذلك الاحتلال الساساني لبلاد اليمن.[٢] غير أنه ، تماماً على نحو احتفاظ الناس هناك بسمات عربية قديمة تلوح للعيان إلى يومنا هذا ، فإن الدين الإسلامي نما وترعرع هناك تمشياً مع قواعده الخاصة دون أدنى تدخل من الخارج. على الرغم من ذلك فإن عملية التحقق من ذلك تصعب بسبب قلة تلك المصادر الموثوق بها والتي أنتجت داخل شبه الجزيرة العربية؛ حتى مُوطَأ مالك بن أنس نفسه لا وجود لنُسَخ له أُنتجت داخل الأراضي الحجازية.[٣] يرجع السبب في ذلك أن الجزيرة العربية ، والمسلمون ما يزالون في القرن الأول الهجري ، أضحت سياسياً في المرتبة الثانية، حيث كان عبد الله بن الزبير آخر رجل حاول إعادة الأهمية لهذه المنطقة. وعرضنا في الصفحات التالية يختص بفترة زمنية كان فقدان المنطقة للسلطة إبانها قد أصبح حقيقة لا مناص منها، ومما يؤكد على ذلك أن الخوارج أنفسهم ، الذين كانت بداية ظهورهم في المنطقة العربية ذاتها ، كانوا في هذه الفترة قد بحثوا عن مناطق أخرى ليمارسوا فيها نشاطاتهم. كانت السياسة في الجزيرة العربية يرسمها الولاة الذين لا نعلم كثيراً عن مدى تأثيرهم،[٤] كذلك فإن

---

(١) راجع في ذلك التصويرات الواردة عند الأنصاري (قرية الفاو) ١٠٤، و ١٣٥ - ١٣٧.

(٢) في ذلك راجع ٤-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣) في ذلك راجع شاخت Schacht ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٦ ؛ ٢٦٤.

(٤) عن إدارة منطقة الحجاز في القرنين الأول والثاني الهجريين راجع العلي ضمن «أبحاث» ٢١/ ١٩٦٨/ عدد ٢-٣/٤ - ٥.

الحركة العلمية هناك قد قادها علماء لا نعرف لهم صورة إلا تلك التي جاءت عن طريق أصحاب كتب التراجم في العراق أوفي المغرب العربي. وعلى الرغم من الغموض الذي يكتنف معالم المنطقة إبان هذه الفترة؛ إلا أن هناك ثلاث مناطق يمكن الحديث عنها على اعتبارها مناطق ثقافية متفردة، ونقصد بها منطقة الحِجَاز المشتملة على مَكَّة والمدينة، ومنطقة اليمن، ومنطقة عُمان المشتملة على حضرموت.

٤-١ الحِجَاز

٤-١-١ مَكَّة

كانت مَكَة في موسم الحج مرةً في كل عام بمثابة نقطة التقاء العالم الكبير. وكان ينزح إليها أيضاً البسطاء من الناس وأولئك الذين لا يمتلكون الكثير من المال من أمثال العلماء، الذين كانوا أحياناً يُصابون بالإحباط بسبب صفة الطمع التي كان عليها أهل مكة. ضاقت مكة كثيراً بسبب حركة البناء التي سادت أيام حكم معاوية مما أدى إلى اضطرار الغرباء إلى دفع أجرة مقابل السكن، وقد أثار هذا جدلاً بين أهل الحديث حول مسألة هل يجوز تأجير المنازل في مكة أصلاً[١]؟ أدى الزحام أيضاً إلى إضطراب أثناء أداء *الطَواف* تلاحمت فيه أجساد الرجال مع أجساد النساء على نحو غير لائق، مما جعل الوالي خالد القسري يتدخل ويصبح أول من فصل بين الجنسين أثناء الطواف.[٢] كذلك يُروى عن الخليفة المهدي أنه أمر من خلال مرسوم معاقبة أهل مكة بسبب خلقهم السيئ المتمثّل في تعاملاتهم الربوية وحياتهم المستهترة.[٣] وعلى الرغم من أن أهالي مكة لم يكونوا أقل تديناً من سكان المدن الأخرى؛ إلا أنهم كانوا أكثر طلباً للحياة وأكثر استهتاراً. لم يكن هذا سبباً كافياً لتدخل الولاة، فقد كان تدخلهم يحصل غالباً بسبب أن الاضطرابات السياسية خارج مكة كان لها تأثيراتها أيضاً على داخلها. وعندما أبلغ الخليفة الأموي الوليد الحجاج الثقفي أن خالد القسري، الذي كان يدير شؤون مكة آنذاك، قد قام بترحيل بعض علماء العراق الذين شاركوا في تمرّد ابن الأشعث إلى خارج مكة،[٤] فإنه أمر بإلقاء القبض على بعض أهالي مكة، الذين كان من بينهم مفسر القرآن مجاهد بن جبر (تُوفي ١٠٣هـ/ ٧٢١م أو١٠٤هـ/ ٧٢٢م) والفقيهان عطاء بن أبي رباحة (تُوفي ١١٤هـ/ ٧٣٢م) وعمرو بن دينار (تُوفي ١٢٦هـ/٧٤٣م).[٥] وفي وقت لاحق أمر الخليفة الأموي هشام

---

(١) راجع المقالة المستفيضة التي كتبها كستر Kister ضمن JESHO ١٥/ ١٩٧٢/ ٨٦ - ٨٨ (= Studies in Jahiliyya and Early Islam، رقم ١١).

(٢) فوستينفيلد Wüstenfeld (Chronikaen) ٤؛ ١٤٨.

(٣) وقد حُفظ ذلك المرسوم ضمن تكملة الخزاعي لكتاب «أخبار مكة» للأزرقي (= فوستينفيلد Wüstenfeld، *Chroniken* ٤؛ ١٦٤ - ١٦٦).

(٤) في ذلك راجع ٢-١-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥) الطبري ٢؛ ١٢٦٢، ٦ - ٨؛ تم الرجوع إليه في (تهذيب التهذيب) ٥؛ ٣٢، ٥ - ٧. يذكر ابن =

بتحصيل *العَطاء* من سكان المناطق المقدسة بمقدار عام، ذلك بسبب تعاطفهم مع زيد بن علي.(٦)

سرعان ما فُك سراح اثنين من هؤلاء العلماء الثلاثة، فيبدو أن مجاهد هو وحده الذي ظل في الحبس لعدة أشهر حتى وفاة الحَجَّاج؛(٧) وقد أمضى مجاهد هذه الفترة في دَير الجماجم.(٨) لا نعرف السبب الذي جعل الاثنين الآخرين يُلقى القبض عليهما، وربما أن هذا وقع بسبب إيوائهم لعلماء العراق أو بسبب أنهم احتجوا على القبض عليهم، فيُروى مثلاً عن عمر بن دينار أنه سب أحد الحراس عندما رأى أنه يقود أمامه أحد القدرية فتملكه الخوف أن يكون له نفس المصير.(٩) هناك صعوبات تواجه عملية البحث عن أسباب أخرى وراء هذه الأحداث، ويَفترِض مادلونج Madelung أن اعتقال هؤلاء سببه أنهم كانوا من المرجئة على نحو ما كان أيضاً زملاءهم العراقيون؛(١٠) غير أن هذا يتعارض مع حقيقة أن الإرجاء في بلاد الحجاز كان أمراً طبيعياً.(١١) علاوة على ذلك فإن اثنين منهم ؛ مجاهد وعمرو بن دينار ، يُحسبون على جماعة الإباضية؛(١٢) بل إن عمرو بن دينار كان قدرياً(١٣) ويُذكر عنه قربه للشيعة.(١٤) في حين أن عطاء بن أبي رباح قد مال إليه مرجئة الكوفة، ولم يكن

= سعد أن عدد السجناء كان عشرة (٦ ؛ ١٨٤، ١٥). يؤرخ لهذه الواقعة بسنة ٩٤هـ/ ٧١٣م؛ العام نفسه الذي شهد القمع السياسي في المدينة [المنورة] (راجع ٤-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٦) (الأغاني) ٧؛ ٢٢، ٣ - ٥.

(٧) هذا على أدنى تقدير طبقاً لما جاء في النص الأصلي عند الطبري؛ ابن حجر ينقل عن الطبري بشكل مختلف.

(٨) الفسوي ١ ؛ ٧١١، - ٤ - ٥.

(٩) القاضي عبد الجبار (فضل) ٣٣٧، ١٤ - ١٦ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٥، ١ - ٣، طبقاً لما ورد في (كتاب المصابيح) لمحمد بن يزداذ ، راجع أيضاً فوستينفيلد Wüstenfeld (Chroniken) ٤؛ ١٥٠.

(١٠) *قاسم* ٢٣٣.

(١١) راجع ٤-١-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٢) الأشعري (مقالات) ١٠٩، ١٤- ١٥.

(١٣) هكذا عند يحيى بن معين (راجع الكعبي ٨١، ٧ و٨٢، ٧ - ٨ > فضل ٣٣٧، ١٥)، وربما أنهم اعتمدوا فقط على هذه الحكاية المذكورة في أعلاه.

(١٤) الخطيب البغدادي (كفاية) ١٢٥، ١١. وقد كان صديقاً لمحمد الباقر (الفسوي ١؛ ٧٠٤، ٦ - ٧، لذلك فإن الفسوي يستدل بذلك على رفضه للقدرية).

ذلك بسبب آرائه الكلامية، وإنما بسبب آرائه الفقهية،[١٥] ويُذكر عنه معارضته للفكر القدري في البصرة.[١٦]

يُعد *تفسير* مجاهد بمثابة النص الأوحد الذي يمكن أن يمدنا بمعلومات ذات مصداقية أكثر في خضم هذه التكهنات التي لا يمكن اختبار مدى صحتها، وقد أصبح منذ وقت قصير من السهل الاطلاع على هذا التفسير ضمن طبعة حديثة؛[١٧] غير أنها ما تزال تفتقر إلى بحث أكثر دقة، فقد تم معالجتها معالجة عامة في هذه الطبعة.[١٨] توصل ستاوث Stauth، دون أن تتوفر لديه هذه الطبعة، إلى استرجاع *تفسير* مجاهد من خلال المصادر المتوفرة بين أيدينا. ونعتقد أن هذا الحكم ينسحب على الصياغة اللغوية، فمن المعلوم أنه قبل سنة ١٥٠ هـ كان من المسموح به التعامل الصياغي الحر مع الروايات طالما أن هذا يراعي التطابق في المحتوى.[١٩] ويطرح السؤال نفسه الآن عن إمكانية تسبب هذا التعامل الصياغي الحر في حدوث تصويبات في المحتوى من خلال القيام مثلاً ببعض الحذوفات. ويبدو أنه يمكن الإجابة بالإيجاب على هذا السؤال، غير أننا بحاجة إلى بحث يُجرى في هذا السياق. وينبغي عند إجراء مثل هذا

---

(١٥) راجع ٢-١-١-٧-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب. وعن عطاء بن أبي رباح بوصفه فقيهاً راجع شاخت Schacht (Orgins) ٢٥٠ - ٢٥٢، وحديثا ما صدر لموتسكي Motzki (بدايات الفقه الإسلامي Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz) ١٥٧ - ١٥٩ و٢١٩ - ٢٢١؛ يُعد من الثقات فيما يتعلق بمناسك الحج (راجع جونبول Juynboll ضمن JSAI ١٠/ ١٩٨٧/ ١٠٠).

(١٦) كتابي (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theolgie) ١٦٧ - ١٦٨؛ كذلك الفهرست.

(١٧) الجزءين الأول والثاني تحقيق عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي؛ إسلام أباد (في عام ١٩٨٠ تقريباً).

(١٨) نقصد بها طبعة ورقة بن عمر عن أبي ناجح، والتي قام آدم بن أبي إياس الخراساني بتنقيحها (تُوفي ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م)، (في ذلك راجع سزكين Sezgin، تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ١/ ٣٧ و ١٠٢؛ أيضاً ٢-٢-٢-١-٢-٢ و ٤-١-١-١). كذلك عطاء بن أبي رباح من زملاء التأويل، وصلت مادته حتى الطبري (سزكين، تاريخ التراث العربي ١/ ٣١)؛ غير أن هذه الطبعات ينبغي أن تكون قد استرجعت من قبل (في ذلك راجع كرهوجلو Cerrahoglu ضمن Illah. Fak. Dergisi ٢٢/ ١٩٧٨/ ١٧ - ١٩؛ حديثاً المرجع نفسه، (تفسير تاريخي Tefsir tarihi) ١: ١٦٣ - ١٦٥).

(١٩) *آثار تفسير مجاهد بن جبر للقرآن Überlieferung des Korankommentars Mugahid b. Gabr* (أطروحة دكتوراه، جيسن Giesen ١٩٦٩) ٢٢٥ و٢٢٣؛ في ذلك أيضاً ليمهوس Leemhuis ضمن Proc. IX Congress UEAI، أمستردام ١٦٩ - ١٧١ وحديثاً ضمن Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an ١٩ - ٢١.

البحث مراعاة حقيقة أن القضايا التي طُرحت لاحقاً ليست حتماً تكون قد أثيرت أيضاً لدى الكُتَّاب الأوائل من أمثال مجاهد، وهو الأمر الذي جاء القول به أيضاً بالنسبة لحالة مقاتل بن سليمان، لذلك فلا يجوز إنطلاقاً من عبارة منفردة يكون قد قال بها مجاهد الحكم عليه بأنه ينتمي إلى معسكر ما، علماً بأن جولدتسيهر Goldziher قد نوه إلى ذلك التعارض الذي وقع عند معالجة التصورات الدينية الشعبية. وهذه التصورات هي التي قام مجاهد بتدعيمها من خلال تفسيره الاستعاري،[٢٠] ونراه من ناحية أخرى يفهم تعبير «*المَقَام المحمود*» الذي، طبقاً للآية ٧٩ من سورة الإسراء، سيبعث الله محمداً فيه، فهماً مادياً، فيقول مجاهد بأن المقصود من ذلك أن الله سوف يُجلس محمد بجواره على العرش. وهذا على العكس مما يراه مفسرون آخرون؛ إذ يقولون إن في ذلك إشارة إلى شفاعة النبي فحسب، هذا على الرغم من أن هؤلاء المفسرين أيضاً لم يتخلوا في مواضع أخرى عن التفاسير الاستعارية.

تعرض جولدتسيهر في الموضع نفسه (اتجاهات التفاسير القرآنية Richtungen der Koranauslegung، ١٠٧ - ١٠٩) بإيجاز إلى المصير الذي آل إليه هذا التفسير الأخير الذي قال به مجاهد، حيث إنه لا وجود لهذا التفسير في الطبعة التي صدر فيها تفسيره؛ حيث أن هذا التفسير أُستبدل بتفسير *الشفاعة* المعهود (١؛ ٣٦٩، ٢ - ٤). وعلى كلٍ فإن القول بأن الشفاعة هي المقصود بذلك لا يُعتبر بمثابة تفسير مختلف تماماً، ذلك لأنه كان يُفترض بأنه عندما يجلس النبي بجوار الله سوف يستفيد من هذا الوضع التفضيلي من أجل الشفاعة لأمته. على هذا تكون المصادر المتأخرة قد سكتت عن الحديث في مسألة الجلوس بجوار الله وذلك لتجنب الانتقادات المتوقعة (راجع في ذلك د-١-٢-١-٥ في الجزء الرابع من هذا الكتاب). وقد أدى هذا النهج في التعتيم إلى جدل واسع في القرن الثالث الهجري بين *أصحاب الحديث* في بغداد. فها هو مثلاً محمد بن إسماعيل بن يوسف الترمذي (تُوفي في رمضان ٢٨٠هـ/ نوفمبر أو ديسمبر ٨٩٣م) وهو محدث ينحدر من منطقة شرق إيران، وقد درس في الكوفة على يد فضل بن

---

(٢٠) هذا جاء في الآية ٦٥ من سورة البقرة، التي تنص على أن الذين اعتدوا في السبت تحولوا إلى قردة (راجع الطبري، *تفسير* ٣؛ ٢؛ ١٧٢، - ٥ - ٧؛ في ذلك أيضاً ترجمة كوبر Cooper ١؛ ٣٧٢ - ٣٧٣)، راجع لا سيما الآيتين ٢٢ و ٢٣ من سورة القيامة؛ حيث أشهر دليل على رؤية الله [وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة] (راجع القاضي عبد الجبار، *مُغْني* ٤؛ ٢١٢، ٩ - ١١ > الملاحمي (معتمد) ٤٦٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، طبقاً لمصادر غير اعتزالية).

دُكين، وكانت له فيما بعد وجاهة اجتماعية كبيرة في العاصمة بغداد (راجع *تاريخ بغداد* ٢؛ ٤٢ – ٤٤ رقم ٤٣٥) يُعلم ابن حنبل في خطاب بعث له به، يقول فيه بأن هناك شخصاً ما يروي عن مجاهد، وأنه يعتقد بأن هذا الشخص من الجهمية (!) أو من المثنوية. غضب ابن حنبل من ذلك كثيراً، ودفع بتلميذه أبي بكر المروذي من أجل دحض هذا الادعاء (راجع الخلال، *مُسند* ٧٧، – ٦ – ٨، ومواضع سابقة، أيضاً ٨٦، – ٨ – ١٠). وقد شارك ابن بطة ابن حنبل الرأي في ذلك (إبانة، ٦١، ١ – ٣)، وهو ما قام به الذهبي فيما بعد (علو، ١٥٦، – ٥ – ٧، كذلك ٢١١، – ٤ – ٦). علاوة على ذلك فقد حفظ الذهبي روايتين يروي فيهما مجاهد تفسيره هذا على لسان كل من عبد الله ابن مسعود والضَّحَّاك بن مزاحم (المرجع السابق ١١٩، ٩ – ١١، و١٦٦، ٥ – ٧)، وهذا يعني أن هذا التفسير كان له مَنْ يتبنَّاه في الكوفة وفي خُراسان. أما الطبري فقد نبذ هذا التفسير واعتبره تعدياً، ولحق به في هذا الرأي من بعده الواحدي الذي يتفق مع الرأي الذي نقله عن فخر الدين الرازي (*مفاتيح الغيب* ٢١؛ ٣٢، ٩ – ١١).
واجه الطبري معارضة كبيرة من جهة الحنابلة، لذلك نراه يختار عند تناوله لهذه المسألة في *تفسيره* تعبيرات حَسَنة التدبير (١٥؛ ٢؛ ١٤٥، – ١٠ – ١٢؛ في ذلك أيضاً راجع أندري Andrae، *شَخصيَّة محمد Person Muhammeds* ٢٧٠ – ٢٧٢)؛ لذلك رأى الطبري أنه من الضروري أن يقوم بتأليف عمل يخصه للدفاع عن صحة عقيدته (ياقوت، *إرشاد* ٦؛ ٤٣٦، ٢ – ٤؛ يُقصد بهذا العمل *كتاب صريح السُنَّة* ، الذي قام سورديل Sourdel بتحقيق له ضمن REI ٣٦/١٩٦٨/ ١٧٧ – ١٧٩). وبعد موت الطبري بفترة قصيرة عاد الناس سنة ٣١٧هـ/ ٩٢٩م من جديد للجدل حول هذه المسألة (راجع جولدتسيهر Goldziher، *إتجاهات التفاسير القرآنية Richtungen* ١٠١ – ١٠٢؛ راجع أيضاً ما صدر حديثاً لروزنتال Rosenthal ضمن The History of al-Tabari، ١، المقدمة ٧١ – ٧٣ و١٤٩ – ١٥١، كذلك جيولوت Gilliot، *Exégése, langue et théologie en Islam* ٢٥٠ – ٢٥٢). عن المواقف المتأخرة من هذه المسألة راجع هوتيما Huitema (الشفاعة voorspraak) ١٧، هامش ٦.

ربما أن هذه المسألة بالذات هي التي كانت السبب في أن أُلحقت بمجاهد تهمة أنه يستعين بأفكار أهل الكتاب. فمن المعروف أن العهد القديم ينظر إلى الجلوس على العرش بجوار الله على اعتباره رمزاً للمشاركة في الحُكم (سفر أيوب ٣٦: ٧؛ المزامير ١١٠: ١ والمروي أيضاً في سفر متى ٢٢: ٤٤)؛كما يَرد في العهد اقديم: «الآن تبصرون ابن الإنسان جالساً على يمين *القوَّة* وآتياً على سحاب السماء» (متى ٢٦: ٦٤). غير أن هذا التصور ربما يكون مقتبساً من

سباقات عربية أصيلة؛ حيث يَرد في التراث العربي دوماً الحديث - متسماً بالإنجيلية - عن هذا الحاكم أو ذلك الوالي الذي يجلس أحد الصالحين عن جهة يمينه على العرش (راجع البلاذُرين ، *أنساب* ٤؛ ١؛ ٢٤٢، - ٦ عباس؛ أبو نعيم، حلية ٥؛ ١٤٠، ٥ - ٦؛ الذهبي، سير ٤؛ ٤٦١، - ٦ - ٧).

٤-١-١-١ القَدَرِيّون

كان مجاهد يرى بأن الله يختم على قلب العبد تدريجياً عندما يصر العبد على اقتراف الذنوب،[١] وقد كان هذا الرأي بمثابة الفكرة التي وجدت استحساناً لدى القدرية. في الحقيقة فإنه مجاهد نفسه كان يُنعت أحياناً بالقدري؛[٢] غير أن هذا النعت يسري أكثر على العديد من تلاميذه وتلاميذ تلاميذه، لا سيما على صاحب الاسم التالي والذي يُعتبر أول من قام بتحرير دروس مجاهد في تفسير القرآن:

أبو يَسَار عبد الله بن أبي نجيح يَسَار

تُوفي قبل الطاعون الكبير، أي في سنة ١٣١هـ/ ٧٤٨م،[٣] ويقول آخرون إن وفاته حدثت سنة ١٣٢هـ/ ٧٤٩م.[٤] كان والده نجيح (تُوفي ١٠٧هـ/ ٧٢٧م) *مولى* عند ثقيف،[٥] أما الابن فيبدو أنه على العكس من ذلك قد أصبح من موالي بني مخزوم.[٦] يبدو أن أسرة عبد الله بن أبي نجيح تتمتع ببعض الرفاهية، لذا نجد أفرادها يتفرغون لطلب العلم. هكذا نجد الأب يروي الحديث، فكان يُساوي بينه وبين طاووس بن كيسان (تُوفي بمكة سنة ١٠٦هـ/ ٧٢٥م).[٧] أيضاً فقد كان خاله

---

(١) الطبري (تفسير) ١؛ ٣؛ ٢٥٨ - ٢٥٩ رقم ٣٠٠ - ٣٠١؛ ابن الجوزي (قُصاص) ٥٣ - ٥٤ رقم ١٠١.

(٢) فضل ٣٣٨، ٨ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٥، ٩؛ راجع كذلك ما يُنسب إليه من نقض لغيلان الدمشقي (ابن وضاح، بِدع ٩؛ ١٤).

(٣) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٥٥، ١٧ - ١٨؛ خليفة (طبقات) ٧٠٧ رقم ٢٥٦١ و(تاريخ) ٦٠٣، ١٧.

(٤) (طبقات ابن سعد) ٣٥٥، ١٨ - ١٩؛ الشيرازي (طبقات) ٧١، ١ نقلاً عن الواقدي؛ ابن قتيبة (معارف) ٤٦٩، ٥.

(٥) (طبقات ابن سعد) ٣٤٨، ٢٢ - ٢٣. وقد ذكر البخاري ٣؛ ١؛ ٢٣٣ رقم ٧٦٧، وابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ٢؛ ٢٠٣، رقم ٩٤٧ ،أنه كان مولى عند الأخنس (بن شَريق بن عمرو) الثقفي. عنه راجع الطبري، الفهرست، و ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦) (معارف) ٤٦٩، ١.

(٧) أبو زُرعة (تاريخ) ٥١٦ رقم ١٣٧٥.

سليمان بن أبي مسلم الأحوَل من المحدثين؛ غير أننا لا نكاد نعرف شيئاً عنه.[٨] كذلك فإن شقيقته فاطمة تزوجت من القاسم بن (نافع بن) أبي بَزَّة (تُوفي ١٢٤هـ/ ٧٤٢م) الذي يعتبر بمثابة الشخص الوحيد الذي سمع عن مجاهد *تفسيره* الكامل للقرآن.[٩] والقاسم هذا ينحدر من أسرة متواضعة، فقد كان أبوه نافع في سني شبابه عبداً يُباع ويُشترى. على الرغم من ذلك يُروى أن ابنه ، بالأحرى ابن أخت ابن أبي نجيح ، قد تزوج من إحدى حفيدات باذان الذي كان في عهد النبي حاكم الساسانيين في اليمن.[١٠] وقد ورث القاسم هذا مع أخيه نافع البيت الذي كان ابن أبي نجيح قد بناه على الصخرة، أي على جبل الصفا المعروف في مكة، ذلك لأنه لم يكن لابن نجيح غير ابنة قاصرة، سرعان ما تُوفيت بعد موته. وسوف نعرض علاقات القرابة هذه في النموذج الموجود في موضع تالٍ من هذا الكتاب.[١١]

يعني هذا أن ابن أبي نجيح تلقَّى تفسير مجاهد تلقياً مباشراً في حلقات العلم، فقد كان صهراً له؛ غير أنه لا يُصرح في الرواية استحقاقه على اعتباره الوحيد لهذا *السماع* المباشر واعتباره يشكل الحلقة المتوسطة بين مجاهد وبين *الرواة* الآخرين. وعلى كلٍ فإن الرواية لم يفتها أن هناك ثقات آخرين يُذكرون عند الطبري جنباً إلى جنب مع ابن أبي نجيح، منهم مثلاً هذان الشخصان المنحدران من مدينة الكوفة ليث بن أبي سُليم (تُوفي بعد سنة ١٤٠هـ/ ٧٥٧م)[١٢] والحَكَم بن عُتيبة (توفي سنة ١١٥هـ/ ٧٣٣م) تقريباً،[١٣] ويُذكر أيضاً اسم ابن جُريج[١٤] الذي يُستهل به في هذا «العمل

---

(٨) الفسوي ٢؛ ٢٢، ٧ - ٨؛ في ذلك أيضاً (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٥٥، ٢١ - ٢٢، و(تهذيب التهذيب) ٤؛ ٢١٨ رقم ٣٦٨. يروي الكعبي ٨٤، ١٣ - ١٥ أن خاله هذا كان أيضاً قدرياً.

(٩) الفسوي ٢؛ ١٥٤، ٥ - ٧ (عن صيغة الاسم راجع الذهبي (مشتبه) ٥٦، ٦ ؛ (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٥٢، ١٦ - ١٨؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ٢؛ ١٢٢ رقم ٦٩٧. دائماً ما تورد المخطوطة ، كما هو الحال في العبارة الواردة في الفِقرة الأولى، ٧٠٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، اسم «بُردة» بدلاً من اسم «بزة».

(١٠) عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١١٥ - ١١٦، أيضاً ٤-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١) راجع في ذلك وفيما سبق الفقرة الواردة عند الفسوي ١؛ ٧٠٤، ٨ - ١٠.

(١٢) (الميزان) رقم ٦٩٩٧؛ بصيغة مضطربة في (تهذيب التهذيب) ٨؛ ٤٦٥ - ٥٦٧ رقم ٨٣٣.

(١٣) الداودي ٢؛ ٣٠٦، - ٧ - ٨. عنه راجع ٢-١-٣-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٤) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٩١.

الأساسي». [15] غير أننا نشك في صحة ما افترضه سزكين Sezgin بأن ابن أبي نجيح كتب علاوة على ذلك تفسيراً خاصاً به. [16] وينطلق سزكين من أن هذا العمل أيضاً يعتمد بشكل كبير على تفسير مجاهد، لذلك يبدو أنه من السهل افتراض أن ابن أبي نجيح لم يقم إلا بإضافة بعض الشروح على النسخة التي حررها. [17] وقد أورد الطبري هذه النسخة ضمن ٧٠٠ موضع من تفسيره؛ [18] كما استعان بها في كتابه في التاريخ. [19] على الرغم من ذلك فيُفترض وجود رواة آخرين، فعلى هذا النص اعتمد مثلاً عيسى بن ميمون [20] وورقاء بن عمر (تُوفي ١٦٠هـ/ ٧٧٦ م تقريباً) وهما ينتميان إلى جيل متأخر عن جيل ابن أبي نجيح. [21]

---

(١٥) راجع مثلاً الفسوي ٢؛ ١٥٤، ٥ - ٧؛ بالنسبة لابن أبي نجيح راجع البخاري ٣؛ ١؛ ٢٣٣، ٩ - ١٠، و(الميزان) ٢، ٥١٥، ٣ - ٤. عن هذه المشكلة راجع أبوت Abbott (Papyri) ٢؛ ٩٨، وستاوث Stauth ٧١ - ٧٨ و٢٢٦ - ٢٢٧؛ أيضاً ١٣١. مفهوم «العمل الأساسي» أخذناه هنا عن ستاوث.

(١٦) سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٢٠.

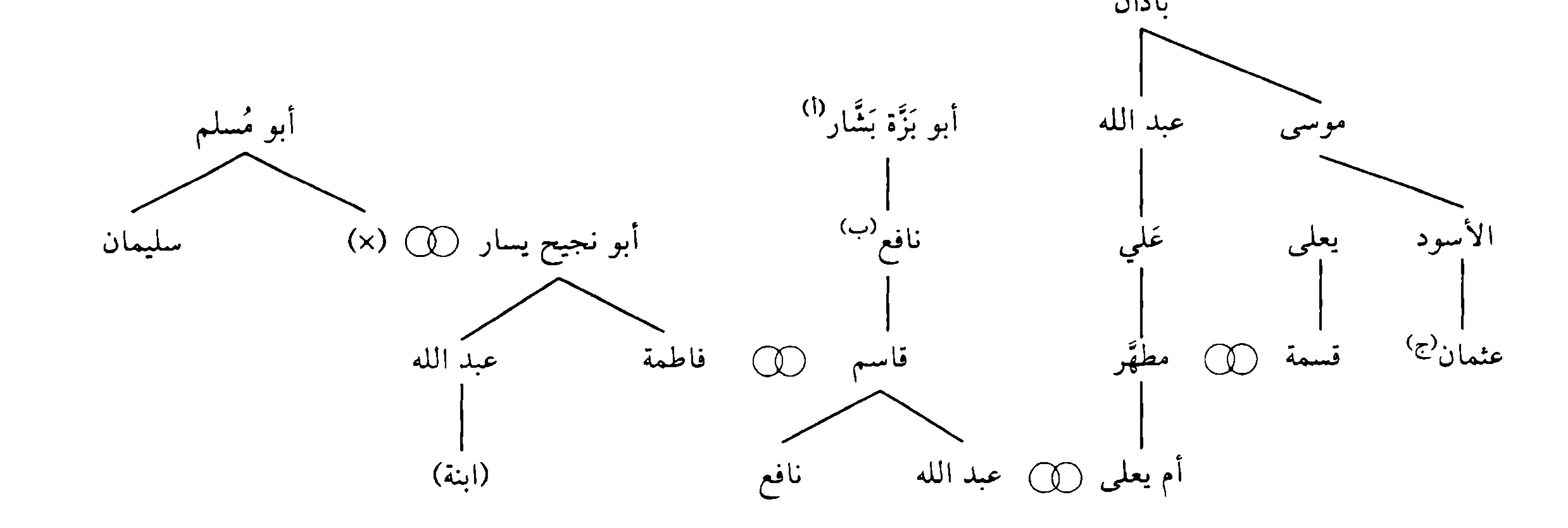
(١٧) استشهادات على ذلك ترد عند ستاوث Stauth ٩٧ - ٩٩.

(١٨) هوست H. Horst ضمن ZDMG ١٠٣/ ١٩٥٣/ ٢٩٦ - ٢٩٧؛ في ذلك باستفاضة راجع ستاوث Stauth ١٠٥ - ١٠٧.

(١٩) راجع (تاريخ) الفهرست.

(٢٠) عنه راجع في الصفحات التالية [٤-١-١-١] في هذا الجزء من الكتاب.

(٢١) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣٧ وبوجه عام ١/ ٢٩؛ ستاوث ٢ - ٤، و٦٩ - ٧١. أيضاً عزمي Azmi (Studies) ٢٠٦؛ كيراهوغلو Cerrahoglu ضمن Illah Fak. Dergisi ٢٣/ ١٩٧٨/ ٤٠ - ٤١.



(أ) راجع ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ٢؛ ١٢٢، ١٤. ينبغي تصويب موضع الفسوي (١، ٧٠٤، ٩) طبقاً لما جاء عند أبي حاتم.

(ب) طبقاً لما يرد في (*طبقات* ابن سعد) ٥؛ ٣٥٢، ١٨ فإن نافع هو نفسه أبو بزة. غير أن هذا يتعارض مع الرواية الواردة عند الفسوي، فطبقاً لها فإن أبا بزة هو من موالي عبد الله بن السائب المخزومي (راجع خليفة، *طبقات* ٦٩٥ رقم ٢٥٠٦)، أما ابنه فعلى العكس من ذلك كان مولى عند عبد الرحمن بن سُراقة من بني كِنانة الذي كان قد اشتراه من ابنة عبد الله بن السائب ثم أعتقه بعد ذلك.

(ج) الذي يشتهر أيضاً بعثمان بن الأسود الجُمحي وهذا بسبب علاقته بالأسرة التي كان مولى عندها (تُوفي ١٥٠ هـ/٧٦٧م؛ الفسوي ١؛ ٧٠٤، - ٥ وطبقات ابن سعد ٥؛ ٣٦١، ١ - ٢). كان عثمان أيضا من المحدثين وقد آوى إليه ابني القاسم (الفسوي ١؛ ٧٠٥، ١).

انتهج ابن أبي نجيح نهج العديد من علماء القرآن في عصره في مسألة أنه قام بتطبيق معرفته على مسائل الفقه. لقد أصبح في الأعوام الأخيرة من حياته ، بعد موت عمرو بن دينار (تُوفي ١٢٦هـ/ ٧٤٣م) ، مفتياً على مكة، وقد أولى له الناس هناك قدراً يزيد على القدر الذي كان لجُريج.[٢٢] وهذا القدر يبدو أنه حظي به أيضاً من جهة *القاضي* الكوفي ابن شُبرمة (تُوفي ١٤٤هـ/ ٧٦٢م) الذي كانت له أيضاً وجاهة اجتماعية كبيرة، فيُذكر أن ابن شُبرمة قد استعان به في المسائل المتعلقة *بمناسِك* الحج.[٢٣] علاوة على ذلك يُروى عن الحجاج بن أرطاة، الذي كان العباسيون قد نصبوه على قضاء البصرة مباشرة بعد التمرّد، أنه قد اقتفى أثر ابن أبي نجيح.[٢٤] كذلك فإن أبا يوسف ينقل عنه في «*كتاب الخَراج*»،[٢٥] ويفتخر سفيان بن عيينة (تُوفي ١٩٦هـ/ ٨١٢م) أنه تلقّى العِلم على يديه وهو ما يزال صغيراً.[٢٦]

لم يكن ابن أبي نجيح ليحظى بهذا القدر دون أن يكون على دراية بالرواية والحديث. كما تميز بمثل مانقله عن مجاهد إلى الورقاء بن عمر.[٢٧] كان ابن أبي نجيح يدعي بقدرته على نقل الأثر تماماً كما سمعه.[٢٨] وكان بحوزة إسماعيل بن عُلية (تُوفي ١٩٣هـ/ ٨٠٩م) كثير من أقواله على هيئة *أطراف*،[٢٩] وعلى الرغم مما يُعرف عن إسماعيل هذا من منهج محافظ؛[٣٠] إلا أنه لم يزعجه أن ابن نجيح كان

---

(٢٢) الذي كان يصغره سناً؛ حيث مات ١٥٠هـ/ ٧٦٧م أو١٥١هـ/ ٧٦٨م (سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* (*Geschichte des arabischen Schriftentums*) ١/ ٩١. أيضاً في هذا الصدد أبو زُرعة ٤٥١، ١ - ٣ = ٥١٤، ١٥ = ٥٨٥، ١ - ٣؛ الفسوي ١؛ ٧٠٢، ٩ - ١١ = ٢؛ ٢٥، ١١ - ١٣؛ ١؛ ٧٠٣، ٩ - ١٠. أيضاً الكعبي ٨٣، ٦ - ٧ طبقاً لما ورد عند سفيان بن عيينة. بوجه عام راجع الشيرازي (طبقات) ٧٠، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٢٣) وكيع ٣؛ ٥٤، - ٤ - ٦؛ في ذلك أيضاً الفسوي ١؛ ٧٠٣، ١١ - ١٣.

(٢٤) أبو زرعة ٥٥٧ رقم ١٥٢٢. عنه راجع ٢-٢-٣-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٥) الخراج ١٤٠، ٥، و١٧٥، ٣.

(٢٦) الفسوي ٢؛ ١٥٨، - ٤ - ٥.

(٢٧) الخطيب (كفاية) ٢١٥، ٤ - ٦؛ عزمي Azmi (Studies) ٦٩ و٢٠٣. عن الثقات الآخرين راجع كريهوجلو Cerrahoglu ضمن Illah. Fak. Dergisi ٢٣/ ١٩٧٨/ ٣٩.

(٢٨) وكيع ٣؛ ٥٥، ١ (حيث يرد فيه رجوعاً إلى الفسوي ١؛ ٧٠٣، ١٤ لفظ «*أقودُ*» بدلاً من «*أقولُ*» و«*أحدثك*» بدلاً من «*أخذتك*»).

(٢٩) الفسوي ٢؛ ١٣٤، ٦ - ٨ = ٢٤٢، ٤ - ٦؛ عن «*الأطراف*» راجع ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٠) راجع ٢-٢-٨-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

قدرياً. علماً بأن هذا الأمر كان معروفاً في العراق،[٣١] ثم أصبح بعد ذلك تدريجياً بمثابة حجر الصدام. يبدو أن أسرة أبناء أشقاء ابن أبي نجيح في مكة واجهت انتقادات من جهة ذُرِيَّة باذان، حيث أُعيب على عمرو بن دينار الذي كان - على الأرجح - من موالي باذان أو من موالي ذريته[٣٢] أنه يوافق ابن أبي نجيح الرأي.[٣٣] وهذه هي التهمة ذاتها التي أُتهم بها ابن إسحق الذي كان يصغر عمر ابن دينار سناً.[٣٤] ويُروى أنه في العراق قام أيوب السختياني ، الذي تُوفي في السن ذاته الذي تُوفي فيه ابن أبي نجيح ، بإعلان أسفه لأن القدرية عملوا على إفساد الآراء التي جاء بها هذا الرجل البارع الذي قُصد به ابن أبي نجيح.[٣٥] يجيء ابن المديني بعد ذلك (تُوفي ٢٣٤هـ/ ٨٤٩م) ليجحف من قدر إنجازات ابن أبي نجيح العِلمية، كذلك فإن منصور بن المُعتمِر السُلمي الكوفي (تُوفي ١٣٢هـ/ ٧٥٠م) ، وهو من المرجئة المتعصبين ،[٣٦] يدَّعي أنه كان أفضل فهما لتراث مجاهد من أبي نجيح.[٣٧]

ينعته المديني أيضاً بالمعتزلي،[٣٨] وقد استند المديني في حكمه هذا على يحي بن سعيد القطان البصري (تُوفي ١٩٨هـ/ ٨١٣م) الذي رأى في ابن أبي نجيح أكبر

---

(٣١) راجع (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٥٥، ٢٠؛ ابن قتيبة (معارف) ٤٦٩، ٢ و٦٢٥، ١١، كذلك (تأويل) ١١، ٤ - ٦ = ١٠، ٥ - ٧/ الترجمة ٩ § ١٧ و١٠٢، ٦ = ٨٥، ١٢ - ١٣/ الترجمة ٩٥ § ١٢٢؛ الفسوي ٢؛ ٢٠٧، ٢ - ٣ (رجوعاً إلى أبي يوسف)؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل)٢؛ ٢؛ ٢٠٣، ١٤؛ الكعبي ٨٣، ٢ - ٤ > فضل ٣٣٧، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٥، ٥ - ٧؛ الذهبي (الميزان) رقم ٤٦٥١، و(تاريخ) ٥؛ ٢٦٩، ١٠ - ١٢؛ (تهذيب التهذيب) ٦؛ ٥٤ رقم ١٠١؛ هدي الساري ٢؛ ١٤٠، ١ - ٢؛ السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٩، ٢؛ كتابي (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ٦٥.

(٣٢) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٥٣، ٤.

(٣٣) الفسوي ١؛ ٧٠٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ أم يعلى ، زوجة ابن أخيه ، تذكر لنا حوار دار بين والديها.

(٣٤) المرجع السابق ٢؛ ٢٦، ٤ - ٥ والتي ترد بصياغة لها الاسلوب نفسه. ربما أنهما عبارة عن صياغتين تحت اسمين مختلفين ؟ من المعروف أن ابن إسحق كان قريباً من القدرية (راجع ٤-١-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب).

(٣٥) الكعبي ٨٣، ٣ - ٤ = الفسوي ٢؛ ١٥٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٣٦) راجع كتابي (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ٤٣ و١٨٨.

(٣٧) الفسوي ٢؛ ٦٣٨، ١١ = ٣؛ ١٥، ٣ - ٤.

(٣٨) المرجع السابق ٢؛ ١٥٤، المقطع قبل الأخير = ٣؛ ٣٣، ١١ - ١٣. رجع إليه البخاري (عند العقيلي، *ضعفاء* ٢؛ ٣١٧، ٤ - ٥) والخطيب البغدادي (كفاية) ١٢٥، ١٢.

الدعاة للاعتزال.[٣٩] وسبب هذا الحكم عند يحيى بن سعيد يرجع إلى حكاية سمعها مُؤمل بن إسماعيل (تُوفي ٢٠٦هـ/ ٨٢١ أو٨٢٢م) عن شخص يُدعى حسن بن وهب الجُمحي،[٤٠] وهي الحكاية نفسها التي يوثقها ابن المديني فيما بعد أيضاً عن هذا الشخص ذاته. تذكر هذه الحكاية أن ابن أبي نجيح دعا حسن بن وهب إليه، وبعد أن أمضى ليلته في الصلاة، حدثه على مائدة الإفطار عن مسائل في القضاء والقَدَر، ثم دعاه بعد ذلك لمذهب الحسن البصري؛ غير أن حسن بن وهب لم يهاوده في ذلك. تروي الحكاية أيضاً أن ابن أبي نجيح التقى به مرة أخرى عند الكعبة وسأله عن رأيه في شخص يدَّعي أن الآيات الواردة عن أبي لهب [في سورة المسد] ليست من القرآن.[٤١] وبالرغم من أن هذا الجزء الأخير من الحكاية بمثابة أمر معهود في حكايات أخرى،[٤٢] إلا أنه ربما يهدف هنا إلى التنويه إلى العلاقة بين ابن أبي نجيح وبين عمرو بن عبيد الذي يُروى أن ابن أبي نجيح كان يحضر حلقاته العلمية.[٤٣] على الرغم من ذلك فليس هناك ما يشير في المصادر إلى أنه أقام في البصرة؛ لكن هذا لا يمنع وقوع ذلك، فعمرو بن عبيد قام بأداء فريضة الحج عدة مرات.[٤٤] ربما يكون ابن أبي نجيح قد انضم إلى المعتزلة بعد أن أرسل له واصل بن عطاء برسول يدعوه لذلك، إلا أنه يجدر بنا هنا الإشارة إلى أن ابن أبي نجيح وكذلك واصل قد ماتا في مرحلة مبكرة جداً من تبلور الفكر الاعتزالي.

تناول إبراهيم بن يعقوب الجوزَجاني (تُوفي ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م أو٢٥٩هـ/ ٨٧٣م) أسماء أولئك القدريين الذين التفُّوا حول ابن أبي نجيح،[٤٥] وهي الأسماء نفسها التي

---

(٣٩) الكعبي ٨٣، ٢ - ٣، والعقيلي ٢؛ ٣١٧، ١٥ - ١٦ > (الميزان) ٢، ٥١٥، ٨ - ٩. راجع أيضاً العبارة الثالثة مطبعياً عند الكعبي ٨٣، ٧ - ٨.

(٤٠) ربما يكون المقصود هنا نجل الشاعر أبي دَهبل الجُمحي (عنه راجع سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ٢/ ٤١٩).

(٤١) العقيلي ٢؛ ٣١٧، - ٧ - ٩؛ راجع أيضاً الكعبي ٨٣، ٥ - ٦.

(٤٢) راجع ٢-٢-٢-١-٢-٢ و ٢-٢-٢-٢-٣ و٢-٢-٦-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٣) العقيلي ٣١٧، ١٤ : نقلاً عن ابن حنبل.

(٤٤) راجع ٢-٢-٦-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤٥) عند الذهبي (الميزان) ٢؛ ٥١٥، ١٠ - ١١. وقد ألَّف كتباً في *الجرح والتعديل* التي لم يعد لها أثر (كحالة، *مُعْجَم* ١؛ ١٢٩؛ سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ١٣٥.

جمعها لنا الكعبي.[٤٦] وسنتعرض فيما يلي باختصار لأصحاب هذه الأسماء. أول هؤلاء هو:

أبو داود شِبل بن عُباد (أو عَبَّاد ؟)

عاش في الفترة من ٧٠هـ/ ٦٨٩م إلى ١٤٨هـ/ ٧٦٥م أو إلى ما بعد ذلك.[٤٧] يُعتبر الجوزجاني أقدم شاهد على التوجهات القدرية عند شبل بن عباد، وهذا ما شهد به أبو داود السِجستاني (تُوفي ٢٧٥هـ/ ٨٨٩م) في الوقت نفسه تجاه تلميذه أبي عبيد الآجوري.[٤٨] ولحق بهما الخطيب البغدادي في القرن الخامس الهجري،[٤٩] وهو الحُكم نفسه الذي ورد في الكتب المتأخرة؛[٥٠] غير أنه من الملفت أن الكعبي لا يورد اسمه ضمن قوائم القدرية عنده.[٥١] أهم إنجازات شبل كانت في مجال قراءات القرآن، حيث قرأ على ابن كثير (تُوفي ١٢٠هـ/٧٣٨م)؛[٥٢] ونلاحظ أن مكي بن أبي طالب القيسي يكثر من الاقتباس منه في كتابه «*الكشف عن وجوه القراءات السبع*».[٥٣] قام ابنه داود بنقل هذا التراث،[٥٤] علاوة على ذلك قام برواية *تفسير* مجاهد الذي تلقاه في حلقات درس ابن أبي نجيح،[٥٥] وقد قام الخطيب البغدادي وكذلك الثعلبي بالاستعانة بهذا العمل في نسخته التي قام بتحريرها داود هذا.

في ذلك راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ١/ ٣٥). توحي الملاحظة الواردة في كتاب سزكين بأن هذا

---

(٤٦) (مقالات) ٨١، ١٢ - ١٤.

(٤٧) عن هذه التواريخ راجع ابن الجزري، *طبقات القُرَّاء* رقم ١٤١٤.

(٤٨) (تهذيب تهذيب) ٤؛ ٣٠٥ - ٣٠٦ رقم ٥٢٢؛ في ذلك ب- *تقديم منهجي* في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤٩) (كفاية) ١٢٥، ١٣؛ (تاريخ بغداد) ٨؛ ٤٨٦، ١٩.

(٥٠) راجع، علاوة على تهذيب التهذيب، أيضاً *هدي الساري* ٢؛ ١٣٣، - ٨ - ٩ و١٧٩، ١٩ - ٢١، كذلك السيوطي (تدريب) ٢؛ ٣٢٩، ١.

(٥١) ولا ذكر لشيء على الإطلاق لدى ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١؛ ٣٨٠ - ٣٨١ رقم ١٦٥٩.

(٥٢) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٧.

(٥٣) راجع التحقيق الذي قام به محيي الدين رمضان (دمشق ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م) الفهرست.

(٥٤) ابن الجزري رقم ١٢٥٤.

(٥٥) الداودي (طبقات المفسرين) ٢؛ ٣٠٨، ١٠؛ سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٢٩.

العمل الذي قام به داود عبارة عن كتاب مستقل تماماً، على العكس من ذلك نلاحظ أن الأسانيد التي تصل إلى ابن أبي نجيح؛ بل ربما أيضاً إلى مجاهد هي الأسانيد الأغلب وروداً (راجع مثلاً الطبري، *تاريخ* ١؛ ١٠٣، ٤ - ٥؛ ٣٤١، ٣ - ٤؛ ٣٧٩، ١٤ - ١٥؛ وكيع ١؛ ٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له، و٥٤، ٧ - ٨؛ أيضاً هورست Horst ضمن ZDMG ١٠٣/١٩٥٣/٢٩٨، وفيما يتعلق بالأسانيد التي تصل إلى ابن أبي نجيح فحسب، راجع الطبري، *تاريخ* ١؛ ٣١٣، السطر الأخير والسطر السابق له). في ذلك راجع ستاوث Stauth ١٠٨ - ١١٠ و١٥٣ - ١٥٤؛ تلخيصاً راجع ١٣٤. كذلك فإن الثعلبي يتكلم عن وجود *تفسير* لشبل، ونراه لا يرجع الرواية نقلاً عنه (كشف، المقدمة، ٤٤، ١ - ٢). ويبدو أن شبل قد انتقى من كتاب ابن أبي نجيح.

أبو سليمان سيف بن (أبي؟)[٥٦] سليمان المخزومي

تُوفي بالبصرة سنة ١٥٦هـ/ ٧٧٣م، وكانت البصرة هي المكان الذي أمضى فيه سني عمره الأخيرة.[٥٧] يُعتبر سيف بن سليمان من *موالي* بني مخزوم.

هو قدري طبقاً لما ورد عند أبي يوسف (طبقاً لما ذكره الفسوي ٢؛ ٢٠٧، ٢)، وعند ابن معين (طبقاً لما ذكره الكعبي ٨٣، المقطع قبل قبل الأخير > فضل ٣٣٨، ٣ > ابن المرتضى ١٣٥، ٧) وعند أبي داود السجستاني (طبقاً لما جاء على لسان الآجُري > تهذيب التهذيب ٦، ٢٩٤، ١٣). هذا الحكم وارد عند العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ١٧٣، - ٤ - ٥؛ الخطيب (كفاية) ١٢٥، ١٣؛ (الميزان) رقم ٣٦٣٦؛ هادي الساري ٢؛ ١٣٣، ١٢ - ١٤؛ (تدريب) ١؛ ٣٢٨، السطر الأخير. أما الفضل بن غسان الغَلابي (تُوفي ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م، راجع عنه كحالة ٨؛ ٧١) فيبدو أنه اعتبره من الغيلانية (الكعبي ٨٣؛ المقطع قبل الأخير؛ في ذلك راجع أيضاً كتابي (بدايات Anfänge ٢٤٥).

أبو موسى عيسى بن ميمون الجُرَشي المَكِّي، وشهرته ابن دَاية

تُوفي بين ١٥٠هـ و١٦٠هـ،[٥٨] أوبين ١٦٠هـ و١٧٠ هـ.[٥٩] وهو أيضاً من مفسري

---

(٥٦) هكذا عند خليفة (طبقات) ٧١٠ رقم ٢٥٧٩. وهي ترد بصيغ أخرى عند ابن سعد (طبقات) ٥؛ ٣٦٢، ٢٢ وفي المصادر المتأخرة أيضاً كما ذكر Variante.

(٥٧) (تهذيب التهذيب) ٤؛ ٢٩٤، - ٤ - ٥. أما المصادر الأخرى فلا تزيد على ذلك إلا بمعلومة أنه كان في سنة ١٥٠هـ/ ٧٦٧م ما يزال حياً (طبقات ابن سعد ٥؛ ٣٦٢، ٢٢ - ٢٣؛ الفسوي ١؛ ١٣٥، ١٢؛ الكعبي ٨٣، السطر الأخير، نقلاً عن ابن معين).

(٥٨) هكذا عند الذهبي (تاريخ) ٦؛ ٣٦٧، ١ - ٣.

القرآن الذين يبدو أنهم ليس لهم باع في *رواية* الحديث. قام عيسى بن ميمون بنقل تفسير مجاهد في طبعته التي حققها ابن أبي نجيح، وقد كان هذا الكتاب بالكامل في حوزة الطبري.[٦٠] يبدو أنه بجانب ذلك ألّف *تفسيراً* صغيراً خاصاً به، جمع فيه بين أقوال مجاهد وأقوال ابن أبي نجيح وقيس بن سعد (تُوفي ١١٩هـ/ ٧٣٧م).[٦١] كان عيسى مثل زملائه يتبع قراءة ابن كثير.

هو قدري طبقاً لما ادعاه الآجوري مستنداً في ذلك على أبي داود، وهذا الرأي ذاته تبنّاه أيضاً أبو حاتم الرازي (تهذيب التهذيب ٨؛ ٢٣٥، السطر الأخير والسطران السابقان له). ونقل الذهبي هذا الرأي (الميزان رقم ٦٦١٩ وتاريخ ٦؛ ٣٦٧، ١ - ٣) وكذلك ابن حجر. ولا ذكر لذلك عند البخاري ٣؛ ٢؛ ٤٠١ رقم ٢٧٨٠، وابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١؛ ٢٨٧ رقم ١٥٩٦ والعقيلي ٣؛ ٣٨٧ - ٣٨٨ رقم ١٤٢٧.

زكريا بن إسحق المَكِّي

من تلاميذ ابن أبي نجيح، وقد اعتمدت مكانته فيما بعد على معرفته إياه،[٦٢] على ذلك يُفترض أنه يصغره سناً، ويبدو أنه مات بعد سنة ١٦٠هـ/٧٧٦م. وهو قدري طبقاً لما ورد عند أبي يوسف[٦٣] وابن معين،[٦٤] أما أبو داود السِجستاني فيترك الأمر على أنه من أقوال الآجُري،[٦٥] في حين أن الذهبي يستخدم تعبير «*صَاحِب عمرو*»؛ هذا

---

(٥٩) هكذا عند ابن حجر (تقريب) ٢؛ ١٠٢ رقم ٩٢٥.

(٦٠) راجع هورست Horst ضمن ZDMG ١٠٣/ ١٩٥٣/ ٢٩٧؛ اعتمد عليه سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٢٠ و٢٩، وقد أضاف إلى ذلك ستاوث Stauth ١٠٧ - ١٠٨. أيضاً *الفهرست* ٣٦، ١٧ (حيث يرد فيه لفظ «*ابن*» قبل «*أبي نجيح*»).

(٦١) وهو مَكِّي أيضاً، وكان يرأس مجلس عطاء بن أبي رباح بعد موته (طبقات ابن سعد ٥؛ ٣٥٥، ١١ - ١٣)، ويبدو أنه نقل أيضاً تفسيره.

(٦٢) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٦٢، ١٤ - ١٥، والفسوي ٢؛ ٢٦، ٤ - ٦. (ينبغي تكملته رجوعاً إلى طبقات ابن سعد).

(٦٣) الفسوي ٢؛ ٢٠٧، ٢ - ٣.

(٦٤) الكعبي ٨٣، ١٢ - ١٤ > فضل ٣٣٨، ١ - ٢ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٥، ٦ - ٧ (الذي يسقط فيه لفظ «*أبن*» قبل اسم «*ابي نجيح*»؛ هكذا يقول فوك Fück ضمن OLZ ٥٩/ ١٩٦٤/ ٣٧٤؛ أيضاً (تهذيب التهذيب) ٣؛ ٣٢٩، ٦.

(٦٥) (تهذيب التهذيب) ٣؛ ٣٢٨، المقطع قبل قبل الأخير. راجع أيضاً الذهبي (الميزان) رقم ٢٨٧٠ و(تاريخ) ٤؛ ١٧٨، - ٤ - ٦؛ هادي الساري ٢؛ ١٢٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان =

التعبير الذي يسير مسيرة ابن أبي نجيح. ومما تجدر ملاحظته هنا هو إيراد الرواية التي للأسف لا يمكن التأكد من صحتها، والتي نقلها تلميذ له يُدعى رَوح بن عُبادة القيسي (تُوفي ٢٠٥هـ/ ٨٢٠ أو٨٢١م عن عُمْر يناهز الثمانين)، وهي الرواية التي تذكر بأن أحد *أمراء* مكة لم يُذكر اسمه أمر المنادين بأن ينشروا عند الحجر الأسود القرار الذي يحظر حضور دروس زكريا لأنه يميل إلى القدرية.[٦٦] يبدو أن هذه الواقعة يمكن أن يُؤرخ لها في أواخر العصر الأموي، ورَوح هذا هو ذلك الشخص الأكثر رواية عنه.[٦٧] كان زكريا يملي الأحاديث النبوية من نسخ مدونة أمامه،[٦٨] ويُروى أن ابن المبارك (تُوفي ١٨١هـ/ ٧٩٧م) سلم له هذه الأحاديث المدونة، وذلك بعدما عجز زكريا عن الاعتماد على ذاكرته.[٦٩]

أبو خالد مسلم بن خالد بن سعد بن جُرْجَة الزَنجي

هو من موالي بني مخزوم، تُوفي ١٧٩هـ/ ٧٩٥م أو١٨٠هـ/ ٧٩٦م عن عمر يناهز الثمانين عاماً.[٧٠] تذكره مصادر المعتزلة المتأخرة على اعتباره من الغيلانية،[٧١] وربما أن السبب في ذلك يرجع إلى أن الكعبي يذكر مباشرة بعد اسمه ملحوظة قال به أحد الثقات عن الجماعة المكية بأسرها، يُذكر في هذه الملحوظة أن هذه الجماعة كانت تتبنى عقيدة غيلان وواصل وعمرو.[٧٢] من الملفت أن مسلم ابن خالد ينحدر من بلاد الشام،[٧٣] وقد أصبح في مكة تلميذاً عند ابن أبي نجيح.[٧٤] لم

= له؛ السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٨، السطر الأخير. لا ذكر لشيء من هذا في (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٦٢، ١٣ - ١٥؛ ابن أبي حاتم ١؛ ٢؛ ٥٩٣ رقم ٢٦٨٤.

(٦٦) (تهذيب التهذيب) ٣، ٣٢٩، ٧ - ٨.

(٦٧) راجع الطبري ١؛ ١١٤، ٤ - ٦؛ ١٢٤٦، ١٧ - ١٨؛ ١٢٦٣، ٣ - ٥: لا سيما بعد عمرو بن دينار.

(٦٨) عزمي Azmi (Studies) ١٨١.

(٦٩) (طبقات ابن سعد) ٣٦٢، ١٤ - ١٦؛ الفسوي ٢؛ ٢٦، ٥ - ٧ (فيه تعريف خاطئ للشخص). مَعلومة أن ابن المبارك أخذ عنه، ترد أيضاً عند ابن أبي حاتم، الموضع السابق.

(٧٠) التاريخ «التقريبي» ١٨٠ يرد مثلاً في (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٦٦، ٧ وعند ابن قتيبة (معارف) ٥١١، ٥.

(٧١) *فضل* ٢٥٣، ١٥ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٢٩، ١٢ - ١٣، و٤٣، ٢ - ٣؛ دون هذا النعت أورده كل من فضل ٣٣٨، ٦ وابن المرتضى ١٣٥، ٨. في ذلك أيضاً كتابي (بدايات Anfänge) ٢٤٤ - ٢٤٥.

(٧٢) (مقالات) ٨٤، ٨ - ١٠.

(٧٣) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٦٦، ٢.

تذكر مصادر الأصوليين الكلامية اتجاهات القدرية إلا في زمن متأخر،[٧٥] وقد جاء ابن حجر بعد ذلك فزعم أنه كان ينشر أحاديث تدعو إلى المذهب القدري.[٧٦]

يرجع الفضل في توافر معلومات عن مسلم بن خالد على عكس من الأشخاص الذين ذكرناهم عالياً إلى أنه كان أحد أساتذة الشافعي.[٧٧] كان مسلم بن خالد يحضر حلقات مالك بن أنس في المدينة في مقتبل حياته، وذلك عندما كان بعض *التابعين* يحضرون هذه الحلقات.[٧٨] على الرغم من ذلك فمدرسة ابن مالك نفسها لا تُخفي أن مسلم هذا كانت له مدرسته الخاصة في مكة تجاه مدرسة الإمام مالك، ذلك الفقيه المدني الذي تُوفي في العام نفسه الذي تُوفي فيه مسلم.[٧٩] بعد موت ابن جُريج (١٥٠هـ/ ٧٦٧م أو١٥١هـ/ ٧٦٨م) أصبح مسلم بن خالد *مفتي* مكة كما أصبح من قبله ابن أبي نجيح.[٨٠] غير أنه لم يعدم من وجود منافسين له، فبعض الناس هناك كانوا يفضلون عليه سعيد بن سالم القداح، وهو أيضاً من موالي بني مخزوم.[٨١] ويُروى أنه عندما كان الخليفة المهدي في سنة ١٦٠هـ يقود بعثة الحج، فإنه طلب من مسلم بن خالد إصدار فتوى تبطل القسم الذي طبقاً له عُهد بولاية العهد لابن عمه عيسى بن موسى، وكان قبل ما يقرب من ثلاثة عقود من هذه الواقعة.[٨٢] كان الشافعي ما يزال شاباً عندما كان يحضر دروس مسلم بن خالد، وكان مسلم هذا يفهم كثيراً ذلك

---

(٧٤) الكعبي ٨٤، ١١.

(٧٥) (الميزان) رقم ٨٤٨٥ رجوعاً إلى زكريا بن يحيى الساجي (تُوفي ٣٠٧هـ/ ٩٢٠م) في عمله «*كتاب الضعفاء*» (سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen Schriftentums1*/ ٣٤٩ - ٣٥٠). لا ذكر لشيء من هذا القبيل في (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٦٦، ١ - ٣؛ ابن قتيبة (معارف) ٥١١، ١ - ٣؛ البخاري ٤؛ ١؛ ٢٦٠ رقم ١٠٩٧؛ الذهبي، تَذْكِرة الحُفَّاظ = TH ٢٥٥ رقم ٢٤١ وغيره.

(٧٦) (تهذيب التهذيب) ١٠؛ ١٢٩، - ٥.

(٧٧) البيهقي (مناقب الشافعي) ١؛ ٩٧، - ٥ - ٧ = ٣٣٨، - ٤ - ٦؛ فخر الدين الرازي (مناقب الإمام الشافعي) ٥٠، ٩؛ القاضي عياض (ترتيب المدارك) ١؛ ٣٨٣، ٨ - ٩، و٣٨٦، - ٥ - ٧.

(٧٨) البيهقي ١؛ ٥١٧، ١٠ - ١٢.

(٧٩) القاضي عياض ١؛ ١٤٠، ١٤ - ١٦.

(٨٠) الشيرازي (طبقات) ٧١، ١٠.

(٨١) الشافعي (جماع العلم) ٦١، ٢ - ٤ = (الأم) ٧؛ ٢٥٧، ٣؛ ترجمة شاخت Schacht (Origins) ٧. عن سعيد بن سالم راجع ٤-١-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨٢) في ذلك راجع موسكاتي Moscati ضمن Orientalia ١٥/١٩٤٦/ ١٦٠.

الشرف الذي حظي به عندما جاءه الشافعي، ذلك النسيب الذي تربطه صلة قرابة بعيدة بالنبي؛ إذ إنه كان قرشياً، فقد جاء هذا القرشي ليدرس على يديه، وهولا يعدو كونه مولى من الموالي، وكان مسلم فخوراً أيضاً بأن الشافعي مهتم بأمور الفقه.[٨٣]

على الرغم من لقبه «*الزنجي*» فلم يكن مسلم بن خالد أسود لون البشرة، فقد حمل هذا اللقب وهو طفل بسبب بشرته المخضبة باللون الوردي.[٨٤] يُذكر عنه منهجه التزهدي في الحياة، فيُروى أنه يداوم على الصوم بشكل مبالغ فيه.[٨٥] وعلى نحو ما كان بالنسبة لشبل بن عُباد فإن مسلم ابن خالد تلقى قراءة القرآن أيضاً عن ابن كثير.[٨٦] كان في حوزة مسلم بعض الملاحظات في *تفسير* القرآن التي نقلها ابن أبي نجيح عن مجاهد، وما تزال هذه الملاحظات محفوظة إلى زمننا هذا.[٨٧] يشتمل أغلب هذه الملاحظات على مسائل فقهية، غير أنه في موضع منها يُستشهد بعمروبن عُبيد، وهو الموضع الذي يورد استفهام وجهه الزنجي إلى عمرو بن عُبيد عن رأي الحسن البصري في تفسير آية ما من القرآن.[٨٨] مما تجدر ملاحظته أيضاً معرفة أنه روى عن عبد الله بن عمر تفسيره للآية ١١٦من سورة النساء والذي يرمي إلى أن الله قد يعفو أيضاً عن القاتل.[٨٩] يُعتبر هذا الرأي مناقضاً لما قالت به البكرية،[٩٠] وعلى ذلك يكون مسلم بن خالد غير راغب في تأييد المفاهيم المتشددة. لكن مما يُستغرب له هو القول بأنه كان تلميذاً لحفص الفرد، فهذا الشخص لم يكن قدرياً على أية حال

---

(٨٣) الشيرازي ٧٢، ٢ - ٤.

(٨٤) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٦٦، ٥؛ طبقاً لما ورد عند ابن قتيبة (معارف) ٥٩٦، ٣ - ٤، ويُعتبر هذا اللقب من قبيل الإشارة إلى النقيض على نحو ما يُحبذ من كُنية أحد الحبشيين بأبي البيضاء. وربما يكون المقصود هو لون البشرة الذي يكون عند الزنوج في صفحة الكف أو على الشفتين. وهناك تفسير آخر ثانوي لذلك يرد في (تهذيب التهذيب) ١٠، ١٢٩، ٦ - ٨.

(٨٥) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٦٦، ٦ - ٧.

(٨٦) ابن الجزري (طبقات) رقم ٣٦٠١.

(٨٧) سزكين Sezgin ، *تاريخ التراث العربي* ***Geschichte des arabischen Schriftentums*** ١/٣٨. علماً بأن إسناد *الرواية* هو كالتالي: *مسلم بن خالد عن ابن أبي نجيح عن مجاهد*. ولو أننا سلمنا بأن المقصود بهذا النص هو ذلك التفسير الذي ذكر الثعلبي بأنه *تفسير مجاهد*، طريق ابن أبي نجيح (كشف ٢٧، ٦ - ٨) ساعتها ندرك أنه لم تكن كلمة «تفسير» في هذا الزمان تعني كثيراً وجود كتاب ضخم كامل يشتمل على تفسير القرآن.

(٨٨) تابع ١٢٣ b، ١.

(٨٩) (الميزان) ٤؛ ١٠٢، - ٤ - ٦.

(٩٠) راجع ٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

من الأحوال، علاوة على ذلك يبدو أنه كان يصغر مسلم بن خالد سناً،[٩١] وربما أن هذا القول ناتج عن سوء فهم وقع عند فخر الدين الرازي الذي يورد هذا القول.[٩٢]

يضيف العقيلي[٩٣] إلى قائمته التي أعدها للقدرية المذكورين عالياً صاحب الاسم التالي:

إبراهيم بن نافع المخزومي

وهو من تلاميذ عطاء بن أبي رباح،[٩٤] ويُفترض أنه تُوفي قبل عام ١٧٠هـ/ ٧٨٧م.[٩٥] ينتمي إبراهيم بن نافع أيضاً إلى التراث التفسيري المرفوع إلى مجاهد نقلاً عن ابن أبي نجيح،[٩٦] ووكيع بن الجراح هو صاحب القول بأنه كان من القدرية.[٩٧]

من الواضح أن أصحاب الأسماء السالفة كانوا يشكلون فيما بينهم جماعة مرتبطة ببعضها البعض، فقد كان جميعهم من *الموالي*. وعلى الرغم من أننا لا نعرف شيئاً عن مهنة أحد منهم، إلا أنهم جميعاً كانوا منضوين في ظل قبيلة بني مخزوم، بمعنى أنهم كانوا قريبين جداً لأشراف قريش.[٩٨] يجمعهم كذلك أنهم كانوا ينقلون عن تفسير مجاهد أو ابن أبي نجيح، علماً بأن مجاهد نفسه كان من موالي بني مخزوم.[٩٩] لكن السؤال الآن هو عن علاقة تلك المشتركات بالمذهب القدري الذي كانوا يتبنونه. ليس يبدو أن هؤلاء كانوا يشكلون شبكة من المتآمرين *الاعتزاليين*، تلك التي تبلورت حول ابن أبي نجيح في الأعوام الأخيرة من الخلافة الأموية، فليست هناك أية إشارات توحي بذلك. وليس من المهم هنا كذلك افتراض أن بني مخزوم

---

(٩١) راجع ٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩٢) الرازي (مناقب الشافعي) ٥٠، ٩.

(٩٣) (ضعفاء) ٢؛ ١٧٣، المقطع قبل قبل الأخير.

(٩٤) (الميزان) ١؛ ٤٠، ٤.

(٩٥) الصفدي (وافي) ٦؛ ١٥٢ رقم ٢٥٩٩.

(٩٦) الطبري ١؛ ١١٦٥، ٤ و١٧٩٣، ١٣.

(٩٧) (تهذيب التهذيب) ١؛ ١٧٤ رقم ٣١٨؛ راجع أيضاً فصل ٣٣٨، ٥ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٥، ٨. عنه راجع أيضاً (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٦٤، ٢؛ خليفة (طبقات) ٧١٨ رقم ٢٥٩٤؛ البخاري ١؛ ١؛ ٣٣٢ - ٣٣٣ رقم ١٠٤٧؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ١٤٠ - ١٤١ رقم ٤٥٨.

(٩٨) عن بني مخزوم راجع ما صدر حديثاً لهندس M. Hinds ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٦؛ ١٣٧ - ١٣٩، تحت Makhzum.

(٩٩) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٤٣، ٩؛ أيضاً ستاوث Stauth ١٨ - ١٩.

كانوا جميعاً من القدرية، فمن بين أصحاب الأسماء السابقة لم يكن هنا واحداً فقط من أحرار العرب. ويبدو أن التراث التفسيري هو الذي شكل على نحو أكبر المعيار الحاسم في التوجه القدري عند هؤلاء. ذلك لأن الأحكام التي ترد لنا عبر المصادر لا تستند إلى معلومات مكية أصيلة؛ بل إلى علماء عراقيين متأخرين. وليس هناك دليل واحد يدل على أنه هؤلاء العلماء كانوا على دراية أفضل مِنَّا فيما يتعلق بالسياسة المحلية في مكة إبان القرن الثاني الهجري. على العكس من ذلك فقد كان في حوزتهم *تفسير* مجاهد، كذلك فإن الأسانيد الواردة عند الطبري توضح أنهم كانوا قادرين على التفرقة بين النسخ المتعددة لهذا التفسير. على ذلك يمكن القول بأن الاتجاه القدري في مكة يدين الفضل في وجوده ، في المقام الأول، إلى ما حدث من تحليل نقدي فيما بعد للمادة العلمية التي خلفها أصحاب الأسماء المعالجة عالياً. غير أننا نعجز مبدئياً عن الحكم على الفكر العقائدي عند كل واحد على حدة، ذلك لأنه لم يقم أحد حتى الآن بتناول *تفسير* مجاهد تحت هذا الاعتبار. يمكن أيضاً أن تكون المواضع التي تستطيع أن تحسم هذه المسألة قد ضاعت إلى الأبد، ذلك لأن ورقاء بن عمر الذي جلب معه تحقيق ابن أبي نجيح إلى العراق كان من المرجئة،(١٠٠) وها هو أحد معاصريه ، ونقصد به سفيان الثوري، يذكر أن ورقاء هذا قام بتقويم تفسير مجاهد.(١٠١)

هذا لا يعني أن كل الغبش قد أُزيل عن كل النقاط. فها هو القول بأن مجاهد كان على وعي وهو يفسر القرآن تفسيراً قدرياً مازال في حاجة إلى دليل. أما حالة ابن أبي نجيح فهي على العكس من ذلك؛ إذ إنه كان يمارس مهنة التدريس في زمان كان المرء يتمتع فيه بحرية أكثر في التعبير عن آرائه. كذلك فقد تطلع النقاد إلى التعرف على التأثير الخارجي، فيُعرف عن مكة أنها كانت تكتظ *بالموالي* سواء الذين قدموا إليها طواعيةً أو رغماً عن أنوفهم. فرأينا مثلاً أن إسماعيل بن مسلم ، ذلك القدري ، الذي كان يحمل في مدينته لقب «المكي»، قد تلقى تعليمه على يد الحسن البصري؛ غير أنه في مكة تلقى قراءة القرآن على يد ابن كثير.(١٠٢) وصاحب الاسم التالي يُعتبر

---

(١٠٠) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٤٨٦، ١٩؛ عنه راجع ج-١-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٠١) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ٢؛ ٢٠٣، ٩. عن وضع سفيان الثوري في تراث مجاهد راجع هورست Horst ٣٠٤، وستاوث Stauth ١١٩ - ١٢١. عن تفسيره الخاص به راجع ٢-١-٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٠٢) راجع ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

بمثابة حالة أخرى من هذا النوع:

عَبَّاد بن كَثِير الثَقَفي

الذي يمكن القول بأنه سار الطريق المعاكس، فقد كان ينحدر من مدينة البصرة، غير أن المقام استقر به في مكة،[(١٠٣)] حيث أصبح له بها شأن عظيم؛ فيُروى أنه تقلد هناك منصب *القضاء*؛ بل إن سكان مكة ثاروا من أجل تعيينه في منصب الوالي.[(١٠٤)] لكن لا يتسنى لنا التأريخ لهذه الواقعة ولا التأكد من مصداقيتها.[(١٠٥)] إلا أن الطبري يعلمنا أن عباد هذا كان في سنة ١٥٨هـ/ ٧٧٥م من أعيان القوم هناك بجانب طبعاً ابن جُريج وسفيان الثوري.[(١٠٦)] ويُروى أنه عندما كان المنصور يرأس بعثة الحج آنذاك أمر عندما كان يقيم بالمدينة [المنورة][(١٠٧)] بإلقاء القبض على هؤلاء الثلاثة، يُضاف إليهم شخص رابع من العلويين لم يُذكر اسمه. غير أن الوالي محمد بن إبراهيم بن محمد بن علي ، وهو نجل إبراهيم الإمام وابن شقيق الخليفة المنصور ، قام بعد ذلك بالتفكر في الموضوع جيداً ثم أطلق سراحهم سراً. ويُذكر أن المنصور غضب لذلك غضباً شديداً.[(١٠٨)] وقد علمنا أنه قد تم خلع محمد بن إبراهيم من منصبه؛[(١٠٩)] بعدها لقي الخليفة مصرعه في مكة إثر حادث، ويبدو أن عباد بن كثير كان في ذلك الوقت طاعناً في السن.[(١١٠)] وقد كان لعباد سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م عندما فشل تمرّد *النفس الزكية* في الحجاز، وجاهة اجتماعية كبيرة مكنته من التدخل عند جعفر بن سليمان بن علي، ابن عم المنصور والوالي على المدينة (المنورة) آنذاك ، من أجل

---

(١٠٣) الفسوي ٣؛ ١٤٠، ٩.

(١٠٤) الكعبي ٩٣، ١ - ٣.

(١٠٥) لا يذكر أي مصدر من المصادر شيئاً عن تقلد عباد بن كثير *لمنصب القضاء*، وربما يكون القول بذلك ناتج عن خلط بينه وبين عباد بن منصور قاضي البصرة في زمان إبراهيم بن عبد الله (عنه راجع ٢-٢-٦-٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب) ؟ ربما يؤيد ذلك ذكر أن هذا القاضي كانت تربطه علاقة بأيوب السختياني (الكعبي ٩٣، ٥)؛ غير أن الرواية تذكر مكة باللفظ الصريح.

(١٠٦) بلفظ «*من عيون الناس*» ٣، ٢٨٦، ٩.

(١٠٧) المرجع السابق ٣٨٧، ١١.

(١٠٨) المرجع السابق ٣٨٥، ١٧ - ١٩.

(١٠٩) خليفة (تاريخ) ٦٧٣، ٩.

(١١٠) نلاحظ أن كتب السير التي لا تعرف شيئاً عن هذه الرواية التي أوردها الطبري تدعي أنه مات بعد سنة ١٥٠هـ (الميزان رقم ٤١٣٤).

الإفراج عن أحد أتباع العلويين، بالأحرى القدري محمد بن عجلان.[١١١]

يمكننا من ذلك استنتاج أن عباد بن كثير نفسه لم يكن في ذلك الوقت متهماً بتوجه معين، ذلك لأن نعته بالقدرية - وهو النعت الذي يرد في مصادر المعتزلة فحسب -[١١٢] لا يُقصد منه على ما يبدو أنه كان له نشاط سياسي. وإلقاء القبض عليه سنة ١٥٨هـ مع اثنين من العلماء، ابن جُريج وسفيان الثوري، ليس دليلاً على اتخاذه توجه معين، ذلك لأن هذين العالمين الآخرين لا يشتركان مع بعضيهما ولا مع عباد بن كثير في الأفكار التي تختص بالمذاهب القدرية. وربما يكمن سبب اعتقالهم في ارتياب المنصور في أنهم يتعاطفون مع *أهل البيت*، ويؤيد القول بهذا السبب أنه أُعتقل معهم رجل آخر من العلويين.[١١٣] على العكس من ذلك فإن اعتماد الكعبي في الحكم على قدرية عباد بن كثير يرتكز على الحكم الوارد عند يحيى بن معين الذي وضع في اعتباره في تكوين هذا الحكم تلك الأحاديث التي رواها عباد. فيُلاحظ مثلاً أن عباد يروي الأحاديث التي تُمَجِّد العقل،[١١٤] علاوة على ذلك فقد قام بتأليف عمله «*كتاب الزُهد*».[١١٥] وقد كان يُظهر ميوله التزهدية من خلال ارتدائه لثياب من البُشت،[١١٦] ولذلك فقد رماه جعفر الصادق بالتعالي على الناس.[١١٧] تتسم الأحاديث التي يرويها عباد بن كثير بالسمة الوعظية، منها مثلاً «ما من أحد من أمتي وُلدت له جارية فلم يسخط الله إلا هبط ملك من السماء في سلم من نور حتى ينتهي إليها بالبركة» [مرفوع]، و«تعوذوا بالله من فخر القراء، فإنهم أشد فخراً من الجبابرة في ملكهم» [مرفوع][١١٨] أو «مَنْ قال *لا إله إلا الله*» ومد بها صوته أسكنه الله دار الجلال، قالوا: وما دار الجلال؟ قال: سمى بها نفسه، فقال: ذو الجلال

---

(١١١) الطبري ٣؛ ٢٥٩، ٣ - ٥ (نقلاً عن عبَّاد ذاته)؛ في ذلك أيضاً ٤-١-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١٢) الكعبي ٩٣، ١ - ٣ > فضل ٣٤٢، ٥ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٧، ١٥ - ١٦.

(١١٣) يبدو أن الكشي عدَّه ضمن جماعة البُترية (*رجال* ٣٩١، السطر الأخير، حيث يُفترض أن عنوان السيرة لا يتفق مع صاحب السيرة).

(١١٤) ابن حبان (روضة العقلاء) ٤، ٨؛ كذلك كتابي (بدايات Anfänge) ٥٧.

(١١٥) (فضائل بلخ) ١٣٥، السطر الأخير والسطر السابق له.

(١١٦) الفسوي ٣؛ ١٤٠، ٩ - ١٠.

(١١٧) الكشي ٣٩٢ رقم ٧٣٧ > (بحار) ٤٧؛ ٣٦١ رقم ٧٢.

(١١٨) (الميزان) ٢؛ ٣٧٣، ١٢ - ١٤، وهو يعتمد إلى حد ما على ابن حبان (مجروحين) ٢؛ ١٦٩، ١١ - ١٢.

والإكرام، ورزقه الله النظر إلى وجهه وإنه يكون في آخر الزمان قوم ينكرون هذا، يعذبهم الله يوم القيامة عذاباً لا يعذبه أحداً من العالمين» [مرفوع].(١١٩)

يبدو أن الناس في هذا الزمان لم يبدوا تفهماً لمحتوى هذه الأحاديث، فنراهم يهاجمون عباد قائلين بأنه كان ينقل الأحاديث حتى تلك التي تصل إلى يديه بمحض الصدفة،(١٢٠) ويُروى أنه نصح أحد تلاميذه بالتكسُّب من وراء الأحاديث التي يحدثه بها في *الرَغَائب*، ويُذكر أن أهل الاختصاص رفضوا الأخذ بهذه الأحاديث،(١٢١) وقد تركوه.(١٢٢) وهذا الاتفاق وقع فقط في العراق، ويبدو أنه حدث في أزمنة لاحقة، أما في مكة فلم يكن أحد تقريباً يرتاب في مصداقيته.

كان عباد بن كثير محبوباً أيضاً في مدينة بلخ؛ حيث يُقال أن كل فقهاء هذه المدينة قد درسوا على يديه،(١٢٣) ولم يُذكر هل أنه أقام في مدينة بلخ أم لا، وربما أن علاقته بهؤلاء القادمين من وراء النهر قامت أثناء أدائهم لفريضة الحج، حيث كانوا يرون بأنه أكفأ العلماء في مكة. كان أبو مطيع البلخي مِن بين مَن التقوا به،(١٢٤) حيث وافقه على ما قاله عن مقاتل بن سليمان،(١٢٥) علماً بأن أبا مطيع هو الذي قال بأن سكان مكة هم الذين عينوا عباد في منصب الوالي. على الرغم من ذلك فيبدو أن عباد بن كثير لم تكن له أدنى علاقة بمذهب أبي حنيفة، ذلك المذهب الذي عمل أبو مطيع على نشره في مدينة بلخ؛ بل يُروى أنه كانت لعباد مناظرات خلافية مع أبي حنيفة.(١٢٦) كان الناس مفتتنين كثيراً بمنهج عباد في الزهد، فيُذكر أن شقيق البلخي تعلم على يديه وحصل منه على عمله «*كتاب الزُهد*».(١٢٧)

---

(١١٩) ابن حبان ٢؛ ١٦٨، - ٤ - ٥ > (الميزان) ٢؛ ٣٧٣، ١ - ٣.

(١٢٠) الفسوي ٢؛ ٧٩٧، ٨ - ١٠.

(١٢١) المرجع السابق ١؛ ٤٣٤، ١٣ - ١٥.

(١٢٢) البخاري ٣؛ ٢؛ ٤٣ رقم ١٦٤٢؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ١؛ ٨٤ رقم ٤٣٣؛ العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ١٤٠ - ١٤١ رقم ١١٢٤. راجع أيضاً مسلم، ترجمة جونبول Juynboll ضمن JSAI ٥/ ١٩٨٤/ ٢٨٠.

(١٢٣) الكعبي ٩٣، ٨.

(١٢٤) المرجع السابق ٩٣، ٢.

(١٢٥) (فضائل بلخ) ٩١، ٨ - ٩.

(١٢٦) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٣٧١، ٢١ - ٢٣. هي المناظرة التي لها دافع آخر (راجع نص ٢؛ ٦، بالتعليق).

(١٢٧) (فضائل بلخ) ١٢٩، ٨، و١٣٥، السطر الأخير والسطر السابق له؛ في ذلك أيضاً ٣-١-٢-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب. ربما أن هذا المرجع هو مصدرالحديث الذي أورده السيوطي (لآلئ) ١؛ ٢١٣، ٧ - ٩.

٤-١-١-٢ الخَوَارِج

كان للخوارج من يمثلهم بين مفسري القرآن من أهل مكة، نقصد به المولى عكرمة الذي كان أصلاً عبداً لابن عباس ثم أعتقه على نجل ابن عباس.[١] قام عكرمة برحلات بعيدة، والتي ربما يكون قد مارس فيها التجارة لصالح سيده، ويُفترض أنه في إحدى هذه الرحلات تعرَّف في البصرة على أفكار الخوارج.[٢] غير أن شبه الجزيرة العربية كان بها أيضاً أعداد كافية من الخوارج، ويبدو أن نموذج العدالة الذي كان ينادي به الخوارج كان بالنسبة لعكرمة، الذي كان عبداً مملوكاً، بمثابة الطريق الأقوم للإسلام الصحيح؛ خاصة إذا ابتعدنا عن هذه الفئة من الخوارج الذين يذهبون بهذا النموذج مذهباً متطرفاً. يبدو أن تعاليم عكرمة وجدت طريقها إلى تفسيره، وعلى كلٍ فقد أُتهم بنشر أكاذيب عن ابن عباس؛[٣] غير أن هذا لم يعدو كونه وجهة نظر مجردة. أما في الكوفة فقد رماه عَلقمة بالكفر،[٤] وفي المدينة [المنورة] عض مالك عليه الأنامل، وعلى الرغم من ذلك نراه ينقل عنه في «*الموطأ*».[٥] أما في البصرة فيعتبره قتادة بمثابة أفضل مفسري الرعيل الأول.[٦]

أصبح الناس في الأزمنة اللاحقة غير قادرين على تصنيف عكرمة، إذ لم تكن توجهات الخوارج قد تميزت بعد، فمثلا نجد المدائني يصفه مرة بالنجدي،[٧] وأخرى بالإباضي.[٨] غير أن الوصف الأول له بعض الوجاهة، فمن المعلوم أن

---

(١) عنه راجع شاخت Schacht ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ١٠٨١ - ١٠٨٢.

(٢) ريبشتوك Rebstock (الإباضية في المغرب Ibaditen im Magrib) ١١. أما جونبول Juynboll فيذكر أنه بصري، ولم يتعرض لميولاته الخارجية (تراث المسلمين Muslim Tradition ٥٥، هامش ٢٠٣).

(٣) الكعبي (قبول) ٦٩، - ٤ - ٦، والفسوي ٢؛ ٥، ٩ - ١٠؛ الطبري ٣؛ ٢٤٨٣، السطر الأخير والسطران السابقان له. ربما يكون الناس قد وضعوا في حسبانهم هنا بعض الروايات كتلك الواردة عند ابن خُزيمة (توحيد) ١٣٠، ٢ - ٤، وهي الرواية التي تشكك في قول ابن عباس أن النبي استطاع رؤية الله. بوجه عام راجع جونبول Juynboll ٥٦ - ٥٧.

(٤) الفسوي ٢؛ ١٢، ١.

(٥) المالكي (رياض النفوس) ٩٢، ٨ - ١٠/١؛ ١٤٥، ٥ - ٧.

(٦) الفسوي ١؛ ٧٠١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ بوجه عام أيضاً كراهوجلو Cerrahoglu (تفسير تاريخي Tefsir tarihi) ١٥٨ - ١٦٠.

(٧) المرجع السابق ٢؛ ٧، ٤.

(٨) المرجع السابق ٢؛ ١٢، ٢؛ أيضاً الكعبي (قبول) ٧٠، ٨.

نجدة بن عامر كان قد تبادل رسائل مع ابن عباس تناولت بعض القضايا الفقهية؛[٩] غير أن عكرمة لم يشارك في حملات نجدة العسكرية، لذلك فإن الأجيال اللاحقة تعتبره ضمن الإباضية. لا نكاد نجد استيعاباً لفكر عكرمة في مصادر الإباضية، وعلى الرغم من أن جابر بن سعيد في البصرة قام بنقل أقوال ابن عباس عن طريق عكرمة،[١٠] إلا أن تراث التفسير المكي الوارد في *تفسير* هود بن مُحكِم يُنقل عن طريق مجاهد، علما بأن تفسير هود هذا ما يزال الناس يرجعون إليه في المغرب حتى زمننا هذا.[١١] كذلك فإن قبائل الصُفرية تعتمد عليه، خاصةً أولئك الذين أسسوا مجتمعاً خارجياً في ناحية سِجِلماسة، وهذا هو السبب الذي يجعل الناس هناك يعتبرونه من الصُفرية.

هكذا عند الكعبي (قبول) ٧٠، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له اعتماداً على ابن معين؛ أيضاً الطبري ٣، ٢٤٨٤، ١٠ = (ذيل المُذيل) ٦٣٣، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له. يروى أن جد أسرة المِدرارية الحاكمة في سِجِلماسة قد درس على يديه في القيروان (بكري، *المغرب* ١٤٩، ٦ - ٧/ ترجمة دي سلان de Slane: Description، ٢٨٤). هذا يؤدي إلى افتراض أنه ذهب مرة إلى هناك. وقد تعرض شاخت Schacht لهذه الرحلة بنوع من التشكك (دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam، ٣؛ ١٠٨١). وهناك صعوبات تواجه ذلك الافتراض الذي قال به ليويكي Lewicki (ضمن Cahiers de l'histoire mondiale ١٣/ ١٩٧١/ ٨٤، والذي تبناه أيضاً خُليفات، *نشأة الحركة الإباضية* ١١ - ١١٤)، وهو الافتراض الذي يقول بأنه وصل هناك بصحبة العلماء الذين بعث بهم عمر بن عبد العزيز إلى بلاد المغرب. ولا أهمية كبيرة هنا إلى أن الناس في القيروان ما زالوا يعرفون المكان الذي كان يجلس فيه (أبو العرب، *طبقات علماء إفريقية* ٨٣، ١ - ٢). على الرغم من ذلك فإن هناك إشارات معينة ترد في المصادر المكتوبة خارج جغرافية المغرب العربي (على

---

(٩) أبو يوسف (خَرَاج) ١٠٤، ٥ - ٧.

(١٠) وقد حدد هذه الأقوال تحت اختصار «عَين» (الفسوي ٢؛ ١٠، ٤ - ٦).

(١١) راجع في ذلك ZDMG ١٢٦/ ١٩٧٦/ ٤٢ - ٤٣. كما علمت مؤخراً فإن هذا العمل موجود ضمن أكثر من مخطوطة، منها اثنان ذكرهما شاخت Schacht ضمن Revue Afr. ١٠٠/ ١٩٥٦/ ٣٧٩، وهناك مخطوطة أخرى موجودة في حوزة الشيخ بلحاج في بلدة مزاب (الجزءين الأول والثاني من الكتاب)، وهناك رابعة في جربة بتونس (الجزء الرابع من الكتاب). ولم أتمكن إلى الآن من الاطلاع على هذه المخطوطات، وأعتمدُ هنا على معلومة قالها لي الشيخ سليمان بن داود العَطْفي.

سبيل المثال الفسوي ٢؛ ٧، ١ - ٣). ولعل الرواية المنتشرة التالية توضح كيف أن هذا التراث كان له وضعه في المغرب أيام الإباضية، ونقصد بها تلك الرواية التي تحكي أن عكرمة كان يجلس على ظهر جمل واحد مع رجل يُدعى سلامة بن سعد (أو بن سعيد) البصري المنحدر من حضرموت وهو من الإباضية المعروفين، وكيف أن الاثنين ارتحلا - معاً - إلى هناك حيث قاما بمهمة الدعوة وقسما المنطقة بينهما ؛ كل يدعو في منطقته. وربما أن هذه الرواية لا يعدو كونها مجرد اختلاق، فعلى العكس من عكرمة لا نجد ذكراً لسلامة هذا إلا في مصادر الإباضية، فلا ذكر له مثلاً في كتاب «*رياض النفوس*» للمالكي. في ذلك راجع أيضاً ربشتوك ١١-١٢ وشفارتس Schwartz، *بدايات الإباضية* ٩٦ - ٩٨؛ بدرج أقل من التشكك لدى لويكي Lewicki ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٦٥٣، b كذلك ضمن Cahiers ٧٤ و٨٦ وخُليفات، المصدر السابق؛ باستفاضة راجع أيضاً تالبي Talbi (Etudes d'histoiere ifriqiyenne) ٢٧ - ٢٩.

٤-١-١-٢-١ الإباضيَّة

كانت تعيش في مكة في منتصف القرن الثالث الهجري جماعة إباضية قوامها ١٥٠ رجلاً تقريباً، منهم ٢٥ رجلاً ينحدرون من عُمان. كان أحد العُمانيين هؤلاء يقيم خياماً في مِنى في كل عام أثناء موسم الحج ليأوي فيها أهل بلده، ويبدو أنه كان يوفر لهم أيضاً الطعام. وهؤلاء الرجال كانوا عبارة عن أُسر، وهذا يوضح لماذا أن أعدادهم كانت قليلة بالمقارنة بالتعداد الإجمالي للسكان.[١] من الصعب التكهن بالتاريخ الأول لتشكل هذه الجماعة، وليس هناك أي رابط بينها وبين عكرمة. على العكس من ذلك فإنه من المستغرب أن أبا حمزة مختار بن عوف، ذلك الرجل الذي كلفه طالب الحق بالزحف من اليمن صوب الأراضي المقدسة، قد احتل مكة دون خوضه لأية معارك. ولا يمكن تصور وقوع ذلك دون وجود مساندة من السكان، فقد واجه أبو حمزة هذا مقاومة كبيرة في المدينة [المنورة]. كان حمزة من مواليد عُمان مثله في ذلك مثل قائده في الكتيبة بَلغ بن عُقبة.[٢] ومن المعروف أن الاثنين أمضيا

---

(١) (كتاب ابن سلام) ١٠٩، ٦ - ٨. في هذا المصدر نفسه يرد ذكر أسماء بعض العلماء؛ غير أن هذا لا يساعدنا في تحري شخصيات أصحاب هذه الأسماء، وعن التأريخ راجع ١٠٩، السطر الأخير.

(٢) ويلكنسون Wilkinson ضمن Studies in the First Century ١٤٢ - ١٤٣.

زمناً طويلاً في مدينة البصرة،[٣] ويبدو أنه كان هناك العديد من الشبان العراقيين من بين أفراد القوات المقاتلة،[٤] ويبدو كذلك أن الاستيلاء على السلطة خُطط له هناك في ظل أبي عبيدة التميمي.

عن تمرّد طالب الحق راجع فلهاوزن Wellhausen (أحزاب المعارضة Oppositionsparteien) ٥٢ -٥٧؛ لويكي Lewicki ضمن FO ١/ ١٩٥٩/٥ - ٦، ودائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٦٥١ b؛ بيلاّ Pellat (Milieu basrien) ٢١١ - ٢١٣؛ لاوست Laoust (Schismes) ٤٣ - ٤٤؛ خُليفات (نشأة) ١١٧ - ١١٩؛ شيلهولد Chelhod (Arabie du Sud) ٢؛ ٢٧ - ٢٨؛ حديثاً أيضاً ما ورد عند أحمد عبيدلي في مقدمته لكتاب (*كشف الغُمّة*)، ١٦٢ - ١٦٤. أهم هذه المصادر هي رواية المدائني الواردة في كتاب (الأغاني) ٢٣، ٢٢٤ - ٢٢٦، وكذلك ما ورد باختصار عند خليفة (تاريخ) ٥٨٢، ١٠ - ١٢، و٥٩٢، ٦ - ٨؛ في ذلك أيضاً الطبري ٢؛ ١٩٤٢، ١٣ - ١٥؛ و١٩٨١، ١١ - ١٣؛ ٢٠٠٦، ١٤ - ١٦؛ البلاذُري (أنساب)، طبعة Reisülküttap ٥٩٨، تابع ١٨٧ a - ١٨٩ a، والأزدي (تاريخ الموصل) ٧٧، ٤ - ٦؛ ١٠١، ١٢ - ١٤؛ ١٠٨، ٤ - ٦. راجع أيضاً (*كتاب ابن سلام*) ١١٢، ١ - ٣؛ الشماخي (سير) ٩٨، - ٥ - ٧؛ الدرجيني (طبقات) ٢٥٨ - ٢٦٠ (في ذلك لويكي Lewicki ضمن RO ١١/ ١٩٣٥/ ١٦٥ - ١٦٦)؛ الفاسي (فضائل مكة) ضمن Wüstenfeld (Chroniken) ٢؛ ١٧٩، ٦ - ٨. أما ما يرد مستقلاً فهي تلك *الخُطبة* التي ألقاها أبو حمزة بعد احتلاله لمكة (ترجمة بيلاّ Pellat، Milieu ٢١٢ - ٢١٤؛ ألدين وليامس J. Aldem Williams، *Islam* ٢١٥ - ٢١٧؛ كروني/هندس Crone/Hinds (*God's Calip*) ١٢٩ - ١٣١). وينبغي عند المقارنة بين النسخ المختلفة لهذه الخطبة مراعاة أن أبا حمزة يبدو أنه لم يلقِ هذه الخطبة فقط في مكة وإنما أيضا في المدينة [المنورة] (راجع في ذلك بيانات المصادر الواردة عند ليويكي Lewicki ضمن FO ١٢/ ١٩٧٠/ ٢٠٥؛ كروني/هندس Crone/Hinds، المرجع السابق؛ أيضاً فيركمايستر Werkmeister، *البحث عن مصادر كتاب العقد Quellenuntersuchungen zum K. Al-'Iqd* ٤٤١.

---

(٣) عن أبي حمزة راجع (الأغاني) ٢٣؛ ٢٢٧، ١٦؛ عن بَلغ بن عُقبة راجع الشماخي (سير) ٩١، ٣، الذي يرد في محيط ذكر حاجب الطائي (عنه راجع ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٤) خليفة (تاريخ) ٥٨٢، ١٣؛ (الأغاني) ٢٣، ٢٣٨، ١٤ = الطبري ٢؛ ٢٠١٠، السطر الأخير والسطر السابق له؛ الدَرجيني (طبقات) ٢٢٦، ٥ - ٧. عن شخصية إباضية أخرى من الموصل راجع ٢-٤-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

عندما أخفقت هذه العملية، فإن رجل من أشراف العرب لقي مصرعه في مكة، وقد كان لهذا الرجل علاقة بأبي حمزة، إننا نقصد به:

أبو الحُر علي بن الحسين بن أبي الحُر مالك بن الخَشخَاش العَنبري

إلا أن صاحب هذا الاسم ينحدر من مدينة البصرة، وهو عم عبيد الله بن الحسن العنبري الذي *تقلد القضاء* والولاية على البصرة إبان حكم المنصور.(٥) كان أبو الحر كغيره من أفراد قبيلته غنياً غنىً فاحشاً، لذلك كان يجد مساندة كبيرة من البصرة بسبب إنفاقه الدائم على أهلها.(٦) وقد كان أبو الحر ضمن الوفد الذي بعثته جماعة الإباضية لعمر بن عبد العزيز،(٧) وكان أبو الحر وقتها ما يزال يعيش في موطنه الأصلي. كان لأبي الحر حلقة تعليمية في مكة،(٨) حيث يُذكر أنه كان يقيم حلقات *للذِكر* أيام الاثنين والخميس.(٩) كان قد أُلقي القبض عليه قبل التمرّد، وربما أن السبب في ذلك راجع إلى الاشتباه بأنه يعمل وكيلاً عن الإباضية في مكة،(١٠) وقد يفسر هذا لماذا أن أبا الحر نصح أبا حمزة بعد ذلك بانتهاج أسلوب أكثر قسوة.(١١) وقد تمت ملاحقته حتى لاذ إلى بيت أحد القريشيين، وهناك سقط في المعركة، وظل جثمانه مصلوباً بجوار جثمان أبي حمزة فترة من الزمن، ولم يوار جثمانهما التراب إلا بعد تمرّد العباسيين.

(الأغاني) ٢٤٨، ١- ٣. عنه راجع أيضاً الفسوي ٣؛ ٢١٥، ٧ - ٩؛ البخاري، ٣؛ ٢؛ ٢٦٧ - ٢٦٨ رقم ٢٣٦٧؛ الذهبي (الميزان) رقم ٥٨٢٨، و(تاريخ) ٥؛

---

(٥) راجع ٢-٢-٣-٤ في هذا الجزء من الكتاب؛ أيضاً الدرجيني ٢٥١، ٢.

(٦) الدرجيني ٢٦٩، - ٧ - ٩ = الشماخي ١٠١، ٥ - ٧؛ كذلك فإن ١٠٨، ٨ - ٩ من كتاب الشماخي له علاقة بمكة.

(٧) خميس بن سعيد (منهج الطالبين) ١؛ ٦١٧، ٨ - ١٠.

(٨) الدرجيني ٢٧١، السطر الأخير؛ أيضاً الشماخي ١٠٢، ٤.

(٩) المرجع السابق ٢٧٠، - ٩ = الشماخي ١٠١، - ٥ - ٦. يُذكر أنه ترجى أيضاً أبا عبيدة التميمي أثناء موسم الحج ليلقي دروسه هناك، فأوصى أبو عبيده بأن يلجأ في ذلك إلى دُمام ابن السائب. ويتجلى من حقيقة أن أبا الحر لم يكن على معرفة بدُمام هذا أنه لم تكن تربطه علاقات وثيقة بمدينة البصرة (الشماخي ٨٨، ٧ - ٩).

(١٠) المرجع السابق ٢٦٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له = الشماخي ١٠٠، ٢ - ٤.

(١١) (الأغاني) ٢٣؛ ٢٣٣، ١٠ - ١٢، و٢٤٧، ١ - ٣؛ خليفة (تاريخ) ٥٩٢، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ الأزدي (تاريخ الموصل) ١٠٨، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

١١١، ٧ - ٩؛ يبدو أن الشخص المذكور في (الميزان) رقم ٥٨٢٣ هو نفسه الوارد هنا. ومما يدعو للتساؤل هو هل أن عمرو بن الحسين العنبري كان شقيقاً لأبي الحر، ذلك الذي ألف قصيدة أصبحت ذات شهرة واسعة، كتبها في رثاء أبي حمزة وأتباعه (راجع الأغاني ٢٣؛ ٢٥٠، ٨ - ١٠، طبقاً لما ذكره المدائني؛ راجع عباس، *سير الخوارج* ٨٤ - ٨٦ رقم ١٦٥). غير أنه يُنعت هناك على اعتباره مولى من موالي بني عنبر، وهناك موضع آخر من كتاب الأغاني يذكر أن اسمه هو عمر بن الحسن الكوفي (الأغاني ٢٣٤، ١٥).

كان لأبي الحر أخِلاء في مكة، وقد تربصت به قوات الشرطة بعد اعتقاله الأول، فقد حكى رجل طاعن في السن اسمه عيسى بن عمر - أو أن اسمه هو عيسى بن أبي عمرو- للمؤرخ أبي سفيان كيف أن أربعة عشر رجلاً نصبوا له كميناً على الطريق.(١٢) ليس لدينا للأسف أية معلومات أخرى عن شخصيات أتباعه، فالمصادر الإباضية لا تذكر فقط إلا اسم واحد منهم، وهو:

أبو بكر بن محمد بن عبد الله القُرشي

ينضوي تحت قبيلة بني عدي،(١٣) غير أننا لا نعرف هل أنه كان من الأسرة المستوطنة في مكة أم لا. وقد يتسنى لنا ذكر رجل آخر من تابعي أبي الحر، ونقصد به:

صَدَقة بن يَسَار

يُروى عن هذا الرجل أنه كان يحب «مختار» أكثر من حبه لأبويه،(١٤) ولا يُقصد بمختار هنا ذلك الشيعي الكوفي، وإنما يُقصد به مختار بن عوف، ذلك لأن صَدَقة هذا كان إباضياً.(١٥) يُروى عنه كذلك أنه لم يرغب فيما بعد أن تكون له أية علاقة بالخوارج،(١٦) لهذا فإن جماعة الإباضية لم تر بأنه جدير بالذكر في كتبهم. كان

---

(١٢) صيغة الاسم الأولى ترد عند الدرجيني (٢٦٢، المقطع قبل قبل الأخير)، أما الصيغة الأخرى فترد عند الشماخي (١٠٠، ٢). هناك رجل يُدعى أبو عمرو قد لقي هو واثنان من أبنائه مصرعهم إبان التمرّد (الشماخي ١٠١، ١ -٢).

(١٣) (كتاب ابن سلام) ١١٢، ٥ - ٦؛ الشماخي ١٠٢، ١٢ - ١٣.

(١٤) العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٢٠٨ رقم ٧٤٠؛ (الميزان) رقم ٣٨٨٣.

(١٥) هكذا طبقاً لما ورد عن الكعبي (قبول) ٢١٥، ٤ - ٥؛ الذي ربما يعتمد هنا على الكرابيسي؛ علماً بأن الكرابيسي هذا كان من الخوارج (راجع ج- ٦-٣ في الجزء الرابع من هذا الكتاب).

(١٦) (طبقات ابن سعد) ٥، ٣٥٧، ٣ - ٥؛ أبو زرعة (تاريخ) ٥٢٦ رقم ١٤١٤ = ابن حنبل (علل) ١٥٣ رقم ٩٦١؛ (تهذيب التهذيب) ٤؛ ٤١٩ رقم ٧٢٢.

صَدَقة ينحدر من منطقة الجزيرة في العراق؛ غير أنه هاجر إلى مكة، حيث استوطن هناك بين «الأبناء»،[١٧] بمعنى أنه استوطن بين أفراد أسرة باذان على نحو ما فعل مجاهد الذي نقل عنه بعض الروايات.[١٨] وربما يمكن القول بأنه كان من القدرية.

٤-١-١-٣ المرجئة

كل مرجئي مكة الذين نعرفهم كانوا من المرتحلين إليها ، والذين كان يُطلق عليهم مصطلح «مُجاورون». وصاحب الاسم التالي يُعتبر أسبق واحد منهم زمنياً :

أبو أمية عبد الكريم بن أبي المُخارِق قيس المُعَلِّم

ينحدر من البصرة؛ غير أنه يبدو قد غادر مكة مع بداية القرن الثاني الهجري وأصبح مُعلماً في مدرسة من مدارس مكة.[١] درس عبد الكريم على عكرمة وعلى طاوس بن كيسان (تُوفي ١٠٦هـ/ ٧٢٥م).[٢] لم يتكيف عبد الكريم مع مجمل الوضع السائد في البصرة، سواء مع منهج الحسن البصري أومع منهج ابن سيرين.[٣] كان يُعتبر في الكوفة من ضمن الثقات هناك، فنرى أن أبا حنيفة يروي عنه في رسالته التي بعث بها إلى عُمان البتي، كذلك فإن مِسعَر بن كِدام يعتمد عليه. علماً بأن هذين الشخصين لهما وزن في الفكر الإرجائي، فنجد أن أبا حنيفة ينقل عنه القول الذي ينسبه إلى ابن عباس والذي يرد فيه أن الله وحده هو الذي يعلم ماهية اختلاف الرأي عند صحابة النبي،[٤] كذلك فإن مِسعَر ينقل عنه ذلك التأويل المنحرف لإحدى روايات الحديث الذي يُفهم منه معارضته للفكر الإرجائي.[٥] علاوة على ذلك فإن عبد الكريم نفسه يروي عن حسن بن محمد بن الحنفية، وأهم ما في الأمر هنا هو أن الرواية ترد عن

---

(١٧) (طبقات ابن سعد) الموضع السابق؛ خليفة (طبقات) ٧٠٩ رقم ٢٥٧٢. راجع أيضاً البخاري ٢؛ ٢؛ ٢٩٣ رقم ٢٨٧٢؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١؛ ٤٢٨ رقم ١٨٨٤.

(١٨) أبو زرعة (تاريخ) ٦٧٨ رقم ٢٠٥٧. عن «الأبناء» في مكة راجع ٤-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب. ذكر «مخُتار» هنا جعل العقيلي يقول بأنه من أهل الكوفة.

(١) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ١؛ ٥٩ رقم ٣١١؛ الذي طبقاً له ينبغي تصويب ما جاء عند ابن حنبل (علل) ١٣٠ رقم ٨٠١، حيث ينبغي تبديل كلمة «تَرَكَ» بكلمة «نَزلَ»، راجع أيضاً الجاحظ (بيان) ١؛ ٢٥١، ٤؛ (الميزان) رقم ٥١٧٢

(٢) العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٦٢ - ٦٤ رقم ١٠٢٧؛ الفسوي ٢؛ ٧١٣، ٧ - ٩.

(٣) العقيلي ٢؛ ٦٤، ٩ - ١١.

(٤) نص ٢؛ ٥ t في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٥) كوك Cook (Dogma) ٧٨؛ في ذلك أيضاً ٢-١-١-٦ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

طريق المرجيء قيس بن مسلم الجَدلي.[٦] على ذلك فلا نعجب عندما نعرف أن ابن حنبل نعته بالإرجاء؛ إلا أنه على الرغم من ذلك عده ضمن الفقهاء البارعين،[٧] وعلى ذلك فقد اقتصر المرء فحسب على نقد الأحاديث التي يرويها، ذلك لما يُذكر عنه أنه اعتاد على رواية الحديث دون ذكر طريق إسناده،[٨] وربما أن طريقته هذه نجمت عن أنه كان يقوم بتدوين الأحاديث التي يرويها.[٩] يُذكر عن عبد الكريم أنه تُوفي سنة ١٤٠هـ/٧٥٧م تقريباً.[١٠] أما صاحب الاسم التالي فقد كان أحدث منه سِناً:

أبو عبد الرحمن عبد العزيز بن أبي رَواد[١١]

يوحي كونه مولى عند المغيرة بن المهلب[١٢] بأن أصله ينحدر من بلاد خُراسان، وعلى الرغم من أن أهل نيسابور ينسبونه لهم،[١٣] إلا أنه أمضى معظم حياته في مكة. يروي عبد العزيز عن ثقات مكة،[١٤] وكان يعمل هناك مفتياً،[١٥] وقد مات بها

---

(٦) راجع كوك ٢٢١ رجوعاً إلى الصَنعاني (مصنف) رقم ٨٣٢٥ و٨٤٦١. عن قيس بن مسلم راجع ٢-١-١-٦ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٧) (علل) ٣٤٦ رقم ٢٢٧٨؛ أيضاً الكعبي (قَبول) ٢١٦، ٩ - ١٠؛ العقيلي، الوضع السابق؛ ابن حبان (مجروحين) ٢؛ ١٤٤، المقطع قبل الأخير؛ الذهبي (تاريخ) ٥؛ ١٠٣، ١٢ - ١٤ و*تَذكِرة الحُفَّاظ* = *TH* ١٤٠، - ٦ - ٨. أما براعته في الفقه فلم ينوه لها إلا وكيع ١؛ ٣٣٢، ١ - ٢. أحياناً يرد القول بأن مالك كان يوليه قدراً كبيراً، غير أن في هذا القول يُخلط بين عبد الكريم هنا وبين عبد الكريم آخر، هو أبو سعيد عبد الكريم بن مالك الجزري المتوفى سنة ١٢٧هـ/ ٧٤٥م (راجع أبو زُرعة ٥٥١ رقم ١٥٠٠ و١٥٠١؛ أيضاً السيوطي، *إسعاف المُبطأ [برجال الموطأ]*٢٧، - ٩ - ١١). [عن هذه المسألة راجع ما صدر حديثاً لموتسكي Motzki (بدايات الفقه الإسلامي Anfänge der islamischen Jurisprudenz) ٢٠٢ - ٢٠٤].

(٨) (علل)، الموضع السابق.

(٩) عزمي Azmi (Studies) ٦١ و١٠٩. راجع أيضاً ما ذكره الفسوي ٢؛ ٧١٤، - ٦ - ٨.

(١٠) كذلك فإن الخلط الذي نوهنا إليه في هامش ٩٦٣ السابق لحق أيضاً بتاريخ الوفاة الذي يُذكر أنه كان ١٢٦ هـ أو١٢٧ هـ، راجع البخاري ٣؛ ٢؛ ٨٩ رقم ١٧٩٧، أو ابن حبان (مجروحين) ٢؛ ١٤٤، المقطع قبل الأخير.

(١١) تذكر الرواية المعتمدة أن اسم أبيه هو ميمون، إلا أن هناك رواية أخرى تذكر بأن اسمه هو أيمن بن بدر (ابن حبان، مجروحين ٢؛ ١٣٦، ٩).

(١٢) خليفة (طبقات) ٧١١ رقم ٢٥٨٥، و(تاريخ) ٦٦٩، ١٣.

(١٣) خليفة النيسابوري (تلخيص تاريخ نيسابور) ١٦، ٩. جدير بالذكر أن نسبة ابن أخيه عثمان بن غَبلة بن أبي رَواد توحي بأنه عاش في مدينة مرو (راجع *تهذيب التهذيب* ٧؛ ١٠٧ - ١٠٨ رقم ٢٣٠).

(١٤) هكذا مثلاً عن عكرمة وعن نافع مولى ابن عمر (تُوفي ١١٧هـ/ ٧٣٥م). وافتراض عدم مصداقية =

أيضاً سنة ١٥٩هـ/ ٧٧٦م وربما أبكر من ذلك. لم يكن أحد يشك في ميولاته الإرجائية،[١٦] ويُروى عنه قوله بأن الارتباط بأبي حنيفة هو من قبيل الارتباط «بالسُنَّة».[١٧] يُذكر أن خُويل بن واقد البصري، زوج ابنة شُعبة بن الحجاج، قد سمعه يقول بأن أهل البشر جميعاً متساوين في الإيمان، غير أن الفروق تظهر في الجنة طبقاً للأعمال التي أتى كل واحد منهم بها.[١٨] كان عبد العزيز يضمر في صدره شيئاً ضد الفكر في البصرة؛ إذ إنه كان معارضاً للفكر القدري،[١٩] كذلك لم يكن يتعاطى مع أيوب السَختياني وأتباعه بسبب «تشككهم» في الإيمان.[٢٠] اعترض عبد العزيز على نظرية الحسن البصري في نظرية *النفاق* من خلال طرحه للسؤال عن هل يمكن اعتبار أخوة يوسف أيضاً من ضمن *المنافقين*[٢١]؟ يُروى عن سفيان الثوري أنه لم يشارك في صلاة الجنازة عليه، لأنه كان يعتبره خارجاً عن العقيدة الصحيحة.[٢٢] على الرغم من ذلك فلم يقدر سفيان الثوري على إخفاء تقديره له. كان عبد العزيز بمثابة الرجل التقي الورع، فقد كان يلقي خطبه الوعظية في التوكل على الله والتسليم لإرادته، ولم يكن يرى بضرورة التعبير عن ذلك بالتقشف أو بارتداء الملابس المصنوعة من البُشت.[٢٣]

= نسبة النسخة التي كانت في حوزة نافع ناتج عن محتواها (راجع الافتراض عند ابن حبان ٢؛ ١٣٧، - ٥ - ٦؛ عزمي، *Studies* ٩٧).

(١٥) الفسوي ١؛ ٧٢٥، - ٧ - ٨.

(١٦) راجع (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٦٢، ٢٠؛ (معارف) ٦٢٥، ٣ (يرد فيه اسم «*رَواد*» بدلاً من اسم «*داود*»؛ البخاري ٣؛ ٢؛ ٢٢ رقم ١٥٦١؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ٢؛ ٣٩٤ رقم ١٨٣٠؛ الكعبي (قَبول) ٢١٦، ١٣؛ العقيلي ٣؛ ٦ - ٨ رقم ٩٦٣؛ الحكيم النيسابوري (معرفة) ١٣٦، ١٢ - ١٤، و١٣٩، المقطع قبل قبل الأخير؛ السليماني (تُوفي ٤٠٤هـ/ ١٠١٤م) ضمن (الميزان) رقم ٨٤٧٠؛ (الميزان) رقم ٥١٠١؛ (تهذيب التهذيب) ٦؛ ٣٣٨ - ٣٣٩ رقم ٦٥٠.

(١٧) الشَيمري (أخبار أبي حنيفة) ٧٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له.

(١٨) ابن حبان ٢؛ ١٣٧، ٦ - ٨ > (الميزان) ٢؛ ٦٢٩، ٨. علماً بأن اسم خوَيل هذا لا يرد إلا عند ابن حبان، غير أن ابن حبان لم يعرفنا عليه؛ عنه راجع كتابي (Trad. Pol.) ٢٥.

(١٩) العقيلي ٣؛ ٨، - ١٠ - ١٢.

(٢٠) المرجع السابق ١٠، ٨ - ١٠، وهو مأخوذ عن خُويل بن واقد.

(٢١) المرجع السابق ٧، - ٦ - ٨.

(٢٢) المرجع السابق ٦، ٩ - ١١؛ أيضاً ابن حبان ٢؛ ١٣٦، - ٤ - ٥ > (الميزان)، الموضع السابق؛ الذهبي (تاريخ) ٦؛ ٢٤١، ٥ - ٧؛ مادلونج Madelung (Qasim) ٢٣٨.

(٢٣) جرامليش Gramlich (عقيدة الغزالي في مراحل حب الله Gazzalis Lehre zur Gottesliebe) =

أما ابنه صاحب الاسم التالي فقد كان هو ذلك الرجل الذي رأى فيه بعض الناس بمثابة الشخص الخبيث الفعلي، إنه:

أبو عبد الحميد[٢٤] عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رَواد

المتوفى سنة ٢٠٦هـ/ ٨٢١م.[٢٥] يُروى عنه في المصادر أنه هو الذي كان سبباً في أن ضل أبوه الطريق فاعتقد *بالإرجاء*.[٢٦] يُنسب إليه في مدينة بلخ القول الذي رواه عن ابن عباس والذي تلقفه أصحاب كتب الفِرق. يرد في هذا القول [الحديث الموقوف][+] : «القدرية كفر والشيعة هلكة، والحرورية بدعة، وما يُعلم الحق إلا في المرجئة.»[٢٧] بل إن في رواية أخرى لهذا القول يرد وصفاً لمعنى الإرجاء، حيث يصطبغ هذا الوصف بأسلوب سلفي، يُذكر في هذه الرواية أن الإرجاء هو موقف أولئك الذين يوكلون لله الأمر فيما عُمي عليهم،[٢٨] وهم الذين « فضوا أمورهم إلى الله وعلموا أن كلا بقضاء الله وقدره.»[٢٩] نلاحظ هنا أن الإرجاء والجبرية يجتمعان هنا في إناء واحد، ذلك لأن «من زعم أن مع الله قاضياً أو قادراً أو رازقاً أو يملك لنفسه خيراً أو نفعاً أو موتاً أو حياةً أو نشوراً لعنه الله وأخرس لسانه وأعمى بصره وجعل صلاته وصيامه هباءً منثوراً وقطع به الأسباب وكبه على وجهه في النار.»[٣٠]

= ٧٣٣؛ راجع أيضاً الحديث النبوي الطويل الذي يورده السيوطي (لآلئ) ٢؛ ٣٢١، - ٩ - ١١، وهو الحديث الذي تذكرنا الألفاظ المنتقاة فيه بالصيغ الواردة في العهد القديم.

(٢٤) خليفة (طبقات) ٧٢٠ رقم ٢٦٠١.

(٢٥) الفسوي ١؛ ٧٠٠، ٢ - ٤؛ أيضاً ٣؛ ٥٢، ٦ - ٨.

(٢٦) ابن حبان ٢؛ ١٦١، ٢ > (الميزان) رقم ٥١٨٣؛ اللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة) ١٠٠٤ - ١٠٠٥ رقم ١٨٤٨ - ١٨٤٩.

(+) «كلام القدرية كُفر، وكلام الحرورية ضلالة، وكلام الشيعة هلكة، قال عبد الله بن العباس: ولا أعرف الحق أو لا أعلم الحق إلا في كلام قوم ألجئوا ما غاب عنهم من الأمور إلى الله، وفوضوا أمورهم إلى الله، وعلموا أن كلاً بقضاء الله وقدره» الإبَانة الكبرى لابن بَطَّة (مراجعة الترجمة)

(٢٧) ابن حبان ٢؛ ١٦١، ٤ - ٦ > (الميزان)، الموضع السابق؛ مادلونج Madelung (قاسم Qasim) ٢٣٣، هامش ٢٣. هو من المرجئة طبقاً لما ورد عند ابن سعد (طبقات) ٥؛ ٣٦٧، ٣؛ (معارف) ٦٢٥، ٣ - ٤؛ البخاري، ٣؛٢؛ ١١٢ رقم ١٨٧٥؛ العقيلي ٣؛ ٩٦ رقم ١٠٦٨؛ (تاريخ بغداد) ٩؛ ١٤٣، ٨ - ٩؛ (الميزان)، الموضع السابق؛ (تهذيب التهذيب) ٦؛ ٣٨١ - ٣٨٣ رقم ٧٢١.

(٢٨) راجع ٢-١-١-٤ و ٢-١-١-٥ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٩) اللالكائي ٦٩٦ رقم ١٢٨٧، حيث يرد فيه لفظ «*إرجاء*» خطأ بلفظ «*الجأوا*»، *وربما يلزم أيضاً تصويب قول* «*في الأمور*» بقول «*من الأمور*».

(٣٠) السابق ٦٩٨ رقم ١٢٩٢.

وعند الشيعة نجد أن عبد المجيد لم يدع مسألة *تشَيُّع* محدثي الكوفة[٣١] تمر بسلام، فيُروى أنه طالب هارون الرشيد ، الذي كان يؤدي فريضة الحج في ذلك الوقت، بالقصاص من وكيع بن الجراح، ذلك لأنه أثار أثناء إقامته بمكة ضجة عندما جعل يصف جثمان النبي غير المعتنى به وصفاً مأساوياً، وبذلك يكون ضمنياً قد ألقى اللوم على أبي بكر وعمر اللذان كانا يعيشان في الحجاز ولم يبديا عناية بجثمان النبي.[٣٢]
كان عبد المجيد على دراية جيدة بأحاديث ابن جريج (تُوفي ١٥٠هـ/٧٦٧م)؛ غير أنه لم يتلقاها عنه شخصياً، وإنما تعلمها من كتب أستاذه.[٣٣] كذلك فإن صاحب الاسم التالي يبدو أنه ارتحل إلى مكة قادماً من خراسان أو الكوفة:[٣٤]

سعيد بن سالم بن أبي الهيفاء القَدَّاح

غير أنه اندمج مع أهل مكة لدرجة أنه انضم إلى بني مخزوم.[٣٥] وقد قام سعيد بالجمع بين التعاطف الشيعي والإرجائي في زمان لم يكن فيه هذا الأمر ممكناً في الكوفة. تدرجه كتب *رِجال* الشيعة ضمن أتباع جعفر الصادق؛ غير أنه لا يشكل أهمية كبيرة عندهم،[٣٦] أما كتب *الجرح والتعديل* السُنيَّة فتعتبره إرجائياً فحسب.[٣٧] يُذكر عن سعيد أنه أدلى ذات مرة ومع أحد أصحابه بشهادة ضد رجل من الجهمية، وتسبب من خلال ذلك في أزمة شديدة لحقت بهذا الرجل، ويُذكر أن هذا الرجل زعم أن سعيد شهد عليه بالباطل.[٣٨] كان سعيد يدعو إلى تعاليمه، لذلك فقد نبذ الناس فيما بعد الأحاديث التي كان يرويها.[٣٩] لكن مما يدعو للاستغراب هو ذلك القول الذي

---

(٣١) راجع ٢-١-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣٢) (الميزان)، الموضع السابق؛ في ذلك أيضاً ج-١-٤-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب. ولا يتسنى تحديد النقطة الزمنية التي يمكن فيها تأريخ هذه الواقعة، ذلك لأن هارون الرشيد أدى فريضة الحج أكثر من مرة في سبعينيات هذا القرن.

(٣٣) (الميزان)، الموضع السابق؛ في ذلك أيضا عزمي Azmi (Studies) ١١٤. عنه راجع أيضاً ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ١؛ ٦٤ - ٦٥ رقم ٣٤٠.

(٣٤) ابن حبان (مجروحين) ١؛ ٣٢٠، ١٠؛ (تهذيب التهذيب) ٤؛ ٣٥ رقم ٥٤.

(٣٥) خليفة (طبقات) ٧١٩ رقم ٢٦٠٠.

(٣٦) الأردبيلي (جامع) ١؛ ٣٦٠ a؛ حيث يُذكر أنه من أهل مكة.

(٣٧) العقيلي ٢؛ ١٠٨ رقم ٥٧٩؛ (الميزان) رقم ٣١٨٦؛ (تهذيب التهذيب)، الموضع السابق. راجع أيضاً ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١؛ ٣١ رقم ١٢٨.

(٣٨) الفسوي ٣؛ ٥١، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ عن هذا الجهمي اقرأ الأسطر التالية [في ٤-١-١-٣].

(٣٩) المرجع السابق ٣؛ ٥٤، - ٥ - ٦.

يدعي أن الشافعي قد درس على يده،[٤٠] فلم يكن الناس قد قاطعوه في هذا التوقيت. وبسبب ما يُذكر عنه أنه روى عن ابن جُريج (تُوفي ١٥٠هـ/٧٦٧م)[٤١] فيُفترض أن سعيد مات في الثلث الثاني من القرن الثاني الهجري.[٤٢] كان صاحب الاسم التالي آخر أولئك الذين ينحدرون من مدينة الكوفة:

أبو محمد خَلَّاد بن يحيى بن صفوان السُلمي

تُوفي في مكة سنة ٢١٢هـ/٨٢٧م وربما بعد ذلك.[٤٣] ويمكن تأييد ما قاله ابن حنبل بأن خَلَّاد كان يتبنى بعض الآراء الإرجائية من خلال معرفة أنه كان يروي عن مِسعر بن كِدام وعن عبد الواحد بن أيمن، ذلك الرجل الذي كان في سني شبابه يعمل على نشر رسالة حسن بن محمد بن الحنفية.[٤٤] ويبدو أن هذا الجهمي صاحب الاسم التالي، والذي تحدثنا عنه قبل ذلك كان على الرغم من بعض الاختلافات متقرباً للمرجئة أكثر من تقربه من القدرية، فلم يكن يختلف عن المرجئة إلا في مسألة صورة الله، واتفق معهم في تعريف الإيمان:

سالم بن مُسلم الخَشَّاب الكاتِب

يتشابه مع نده سعيد بن سالم في أن الاثنين نقلا عن ابن جُريج، وسالم هذا من *موالي* بني عبد الدار،[٤٥] ويبين لقبه «*الكَاتِب*» بالمهنة التي كان يمتهنها؛ غير أنه ليس تحت أيدينا معلومات أخرى عنه.[٤٦] كان أشد من انتقد الفكر الإرجائي في مكة هو سفيان بن عيينة، فيُذكر له مثلاً أنه في سنة ١٧٠هـ قام في حلقة العلم الخاصة به ورداً على

---

(٤٠) (الميزان)، الموضع السابق؛ أيضاً ٤-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤١) كان بحوزته مادة علمية مكتوبة له (عزمي Azmi، *Studies* ١١٥).

(٤٢) يؤيد ذلك القول بأن ذلك كان قبل سنة ٢٠٠ هـ، وهو القول الوارد في (تهذيب التهذيب)، الموضع السابق.

(٤٣) (الميزان) رقم ٢٥٢٦؛ (تهذيب التهذيب) ٣؛ ١٧٤ - ١٧٥ رقم ٣٣١. راجع أيضاً البخاري ٢؛ ١؛ ١٨٩ رقم ٦٣٨؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ٢؛ ٣٦٨ رقم ١٦٧٥.

(٤٤) عن حسن بن محمد بن الحنفية راجع ما صدر حديثاً لكوك Cook (Dogma) ١ - ٢؛ حيث يتعرض أيضاً لمعضلة المسافة الزمنية التي تفصل بين الأشخاص المذكورين هنا. راجع أيضاً نص ٢؛ ١، التعليق [في الجزء الخامس من هذا الكتاب].

(٤٥) الفسوي ٣؛ ٣٨، ٨ - ١٠.

(٤٦) هو جهمي طبقاً لقائمة السمعاني (أنساب) ٥؛ ١٢٩، ١٢ - ١٤؛ (الميزان) رقم ٣٥٤٧.

سؤال سائل بانتقاد فكرة أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص،(٤٧) لهذا نجد عبد المجيد بن أبي رَواد يعده من ضمن «الشكَّاكين».(٤٨) يُذكر عنه أنه كان في شبابه يحضر حلقات عمرو بن عبيد على الرغم من منع أبيه حضوره إياها.(٤٩) ويُروى أنه عندما مات سنة ١٩٦هـ/ ٨١٢م فإن الأصمعي قام بكتابة قصيدة رثاء ذكر فيها أنه بموته لم يعد هناك وجود لشخص يولي قدراً للحديث، وبذلك سينتشر *الزنادقة*، أولئك الذين مهد لهم جهم طريق غضب الله وعذاب جهنم.(٥٠) على كلٍ فإن هذا الكلام هو بمثابة الرؤية العراقية للأمور؛(٥١) غير أنه فيما بعد ظهر في مكة عبد العزيز الكِناني الذي أصبح بمثابة بطل من أبطال الأساطير التي تدور حول نقد عقيدة الإرجاء.(٥٢)

٤-١-١-٤ الشيعة

يكاد لا تتوفر لدينا أية معلومات عن الشيعة في مكة، فعلى الرغم من أن تمردات العلويين قد وصلت إلى حدود مكة، إلا أن آل النبي كانوا يعيشون في المدينة [المنورة]. وربما أن امتعاض القريشيين من كل ما يمت لعلي بن أبي طالب بصلة يضرب في أعماق التاريخ. أما عباد بن كثير، الذي يُروى أنه كانت له علاقة بجعفر الصادق،(١) فقد كان أصلاً من البصرة. وليس في مصادر أهل السُنَّة إلا صاحب الاسم التالي الذي يمكن اعتباره من شيعة مكة:

مَعروف بن خَرَّبوذ

يتشابه مع زُرارة بن أعين في أنهما كانت تربطهما علاقة بمحمد الباقر. بالنسبة لأهل

---

(٤٧) الآجوري (شريعة) ١٠٣، ٩ - ١١؛ يُروى أن من طرح عليه السؤال بهذا الخصوص يبدو أنه كان رجلاً من الكوفة. انظر أيضاً المرجع السابق ١١٦، - ٤ - ٦.

(٤٨) العقيلي ٢؛ ١٠٨، ٦ - ٧.

(٤٩) الفسوي ٢؛ ٢٥٩، ١١ - ١٣؛ أيضاً ٢-٢-٦-٢-٦ في هذا الجزء من الكتاب. عنه بوجه عام راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٩٦؛ رواياته مجموعة بشكل خاص ضمن مُسند الحُميدي.

(٥٠) ابن قتيبة (عيون) ٢؛ ١٣٥، ٧ - ٩.

(٥١) عن الأصمعي راجع ٢-٢-١-٤ و ٢-٢-٧-١-٥ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٢) في (كتاب الحَيدة)؛ عن ذلك بالتفصيل ج-٣-٣-٦ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١) راجع ٤-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب؛ في ذلك أيضاً (بحار) ٤٧؛ ٣٦٠ رقم ٧٠ و٣٦٨ - ٣٦٩ رقم ٨٦.

السُنَّة فإن معروف بالنسبة لهم بمثابة المُحَدِّث،[٢] أما الشيعة فيعتبرونه فقيهاً.[٣] يُذكر له روايته لديوان الحُذيلية،[٤] غير أن جعفر الصادق لم يقدر له ذلك الفعل،[٥] وربما أنه كان قَدَرياً مثله في ذلك مثل زُرارة.[٦]

٤-١-٢ المدينة [المنورة]

مقارنة بمكة فإن المدينة [المنورة] كانت تتسم بروح التمرّد، حيث لم يكن العلويون وحدهم هم الذين يشكلون جبهة معارضة دائمة هناك؛ بل إن العلماء أنفسهم كانت لهم بها أصوات معارضة. فها هو مالك بن أنس يذكر أن اثنين من أساتذته، وهما ربيعة الرأي[١] ومحمد المُنكَدِر[٢] ، ومن قبلهم الفقيه المعروف سعيد بن المُسيَب[٣]، قد تمت معاقبتهم بسبب *أمرهم بالمعروف*؛ فيُروى أنهم عُوقبوا بأن حُلقت لهم لحاهم وأُرغموا على ارتداء ثياب مهينة.[٤] كذلك فقد وجد ابن الأشعث كثيراً من التعاطف

---

(٢) العقيلي ٤؛ ٢٢٠ - ٢٢١ رقم ١٨١٠؛ البخاري ٤؛ ١؛ ٤١٤ رقم ١٨١٦؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ١؛ ٣٢١ رقم ١٤٨١؛ (الميزان) رقم ٨٦٥٥؛ (تهذيب التهذيب) ١٠؛ ٢٣٠ - ٢٣١ رقم ٤٢١.

(٣) الكشي ٢٣٨ رقم ٤٣١؛ راجع سيرته في المرجع السابق ٢١١ - ٢١٢ رقم ٣٧٣ - ٣٧٥، وهو المرجع الذي يُبرز فيه ورعه فحسب. في ذلك أيضاً الأردبيلي (جامع) ٢؛ ٢٤٦ - ٢٤٧؛ (بحار) ٧؛ ٢٦٧ رقم ٣١.

(٤) ابن أبي حاتم، المرجع السابق.

(٥) الكشي ٢١١ - ٢١٢ رقم ٣٧٥.

(٦) في هذه الحالة يمكن افتراض أنه هو نفسه معروف بن أبي معروف الذي عده الكعبي ضمن قدرية مكة (*مقالات* ٨٤، ٥ - ٧). غير أن هذا يدعو إلى كثير من التساؤل. وعن القدري صاحب اسم «معروف بن أبي معروف» الموصلي راجع ٢-٤-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٠٦ - ٤٠٧، وغفن Giffen ضمن الموسوعة الإيرانية ١؛ ٣٥٦ - ٣٥٧، تحت "Abu ʿOtman Rabiʿa"؛ أيضاً ٢-١-١-٧-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) عنه راجع خليفة (طبقات) ٦٧٠ رقم ٢٣٨٩؛ *تَذكِرة الحُفَّاظ* = *TH* ١٢٧ - ١٢٨ وما إليه؛ أيضاً ٤-١-٢-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٢٧٦؛ في ذلك أيضاً التجميع الرائع للمادة العلمية الذي قام به هاشم جميل عبد الله، ***فقه الإمام سعيد بن المسيب*** (١- ٤؛ بغداد ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م - ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م).

(٤) ابن أبي زيد القيرواني (جامع) ١٥٥، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

في المدينة، ويُروى أيضاً أن مَعبد الجُهني قد نشر أفكاره هناك.[٥] أصبح الوالي عثمان بن حيان المُري غير محبوب عند سكان المدينة، ذلك لأنه كان يجري فيها ما يجري في مكة من ترحيل اللاجئين إليها من العراق. فيُذكر أن بعض الأُسر كانوا يقدمون الحماية لأولئك «*العُبَّاد*» القادمين من العراق، لذلك فإن حاكم المدينة هدد علانية بأنه سيلحق عقوبات بهذه الأُسر. ويبدو أن ثمة علاقات اقتصادية كانت تلعب دور في هذه المسألة، ذلك لما يُروى عن هذا الحاكم أنه لم يكن يسمح لأي عراقي المكوث في مكة سواء كان هذا العراقي تاجراً أم غير ذلك.[٦]

لذلك فإن أهل المدينة كانوا ينظرون إلى عمر بن عبد العزيز على أنه المهدي المنتظر لأنه أمر بتعطيل هذا القرار لحد ما، علماً بأن الناس كانوا في الأصل يرجون ظهور هذا الخليفة الذي هو من نسل عمر بن الخطاب؛ غير أن الأمر اختلف بعد ذلك، فقد اكتفوا بأن الخليفة الجديد كان اسمه عمر، على الرغم من أنه ينحدر من الأسرة الأموية.[٧] في محيط المدينة ظهر أقدم زاهد نعرفه في التاريخ الإسلامي، ونقصد به أحد موالي بني مخزوم، واسمه زياد بن أبي زياد؛ الذي يُروى عنه عدم أكله للحوم ويُروى عنه ارتدائه للصوف.[٨] ويُذكر عن مالك بن أنس أنه أوصى بعد ذلك بأنه من الأفضل أن يكون اللباس من الصوف الخشن حتى لا يلفت لابسه النظر إليه، ولأن هذا اللباس زهيد الثمن مثله مثل النوع الآخر من الصوف.[a٨] يبدو أيضاً أن

---

(٥) العدد التذكاري Meier ٥١. يبدو أن القصة التي يوردها أبو قتيبة (معارف) ٤٤١، ٧- ٩، والتي تذكر أن عطاء بن يسار الهلالي الذي كان *قاصاً* بالمدينة والذي كانت تربطه علاقة بمَعبد الجُهني والذي أعرب صراحة أمام الحسن البصري عن استيائه من الحاكم، يبدو أن هذه القصة لها علاقة بالقدري البصري عطاء بن أبي ميمونة (راجع ٢-٢-٢-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٦) راجع الرواية عند الطبري ٢؛ ١٢٥٨، ٨ - ١٠؛ نسختها المتأخرة عند الذهبي (تاريخ) ٣؛ ٣٢٨، ١ - ٣، حيث يرد أن عثمان بن حيان قام بجلد بعض الناس بسبب *نهيهم عن المُنكر*، وكان عثمان هذا قد تقلد منصبه نهاية شوال سنة ٩٤هـ/ يوليو٧١٣م (الطبري ٢؛ ١٢٥٨، ٤ - ٥ و١٢٥٤، ١٧ - ١٨). وعن هذه الواقعة راجع أيضاً أرازي Arazi ضمن JSAI ٥/ ١٩٨٤/ ١٩٠ - ١٩٢.

(٧) راجع مادلونج Madelung ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٥، ١٢٣١ b.

(٨) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٢٢٥، ١ - ٣؛ الذهبي (تاريخ) ٥؛ ٧٣، ٧ - ٩؛ في ذلك أيضاً جولدتسيهر Goldziher (Vorlesungen) ١٥٢، و(Ges. Schr.) ٤ ؛ ١٧٣ - ١٧٥. يُروى عنه أن ذهب بعد ذلك لملاقاة الخليفة في دمشق (الفسوي ١؛ ٥٩٦، ١ - ٣).

(a٨) ابن أبي زيد القيرواني (جامع) ٢٢٥، ٧ - ٩.

المتكلمين كان لهم وجود في المدينة منذ مرحلة مبكرة، فيُذكر عن أحد أساتذة مالك، وهو أبو بكر عبد الله بن يزيد بن هُرمُز الأصم، أنه نقض آراء بعض «الهراطقة» (*أهل الأهواء*).(٩) وقد يتسنى تدعيم هذه الفرضية من خلال معرفة أن مجموعة الاستفهامات المعارضة للمذهب القدري والتي كتبها حسن بن محمد بن الحنفية صحيحة النسب إليه، وعليه يمكن القول بأنه هذه الاستفهامات قد كُتبت في المدينة.(١٠)

كانت الحياة الثقافية في المدينة يدعمها ثراء السكان وسعة ذات أيديهم، حيث نلاحظ ازدهاراً للشعر،(١١) فمثلاً نجد أن عمر بن ربيعة الذي ينحدر أصلا من مكة قد استوطن المدينة.(١٢) كذلك نشأت في وقت مبكر مدرسة للنحويين،(١٣) التي منها صاحب الاسم الذي ذكرناه من قبل عبد الله بن يزيد الأصم. ينضم إليه أيضاً رجل فارسي يُدعى بَشكست [النحوي] الذي كان يتبع الإباضي أبي حمزة، والذي نُفذ عليه حكم الإعدام بعد التمرّد.(١٤) بل لا يُستبعد وجود بعض *الزنادقة* في المدينة في ذلك الوقت؛ غير أن المعلومات بهذا الخصوص لا يمكن الوثوق بها.(١٥) فمثلاً يُشتبه في أن «العلوم الباطنية» قد وجدت ترويجاً لدى ابنٍ من أبناء عبد الله بن الزُبير لذلك فقد قام عمر بن عبد العزيز بجلده بأمر من الخليفة الوليد بن عبد الملك، وقام كذلك بصب الماء البارد عليه. وقد مات هذا الرجل جراء تلك العقوبة، كما يُروى أنه في حالته هذه، بعد سكب الماء البارد عليه وكان ذلك في جو الشتاء، أُوقف أمام إحدى بوابات المسجد النبوي.(١٦) وعلى النهج نفسه الذي كان في مكة، فإنه في

---

(٩) الفسوي ١؛ ٦٥٢، ٤ - ٥؛ القِفطي (إنباه) ٢؛ ١٧٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ الزُبيدي (طبقات النحويين) ٢٠، ٣ - ٥. عنه بوجه عام راجع الفسوي ١؛ ٦٥١ - ٦٥٣؛ الشيرازي (طبقات) ٦٦، ٨ - ١٠؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ٢؛ ١٩٩ رقم ٩٢٤؛ الذهبي (تاريخ) ٥؛ ٩٨ - ١٠٠.

(١٠) في ذلك كتابي (بدايات Anfänge) في مواطن كثيرة؛ كوك Cook (Dogma) ١٣٧ - ١٣٩.

(١١) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٤٢١/٢ - ٤٢٣.

(١٢) المرجع السابق ٤١٥.

(١٣) في ذلك راجع تلمون Talmon ضمن BSOAS ٤٨/ ١٩٨٥/ ٢٢٤ - ٢٢٦.

(١٤) المرجع السابق ٢٣١ - ٢٣٢؛ (الأغاني) ١؛ ٢٩٠، ٤ - ٦.

(١٥) راجع ٣-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب فيما يتعلق بعبد الله بن معاوية ؛ كذلك ٢-١-٥-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب، و ٤-١-٢-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٦) الطبري ٢؛ ١٢٥٥، ١ - ٣؛ الذهبي (تاريخ) ٣؛ ٣٦٣، ٩ - ١١. غير أن الترابط السيئ غير موثق.

المدينة أيضاً اهتم المسؤولون بألا يكون هناك اختلاط بين الجنسين كذلك الذي كان بادئ الأمر، فيُروى مثلاً أن حسن بن زيد ، وهو أحد الأحفاد السُفليين لعلي بن أبي طالب والذي كان قد وُلي حاكماً على المدينة سنة ١٤٩هـ/ ٧٦٦م[١٧] ، قد منع النساء من دخول المسجد، أما في رمضان فلم يكن يُسمح إلا للنساء العجائز بالصلاة فيه.[١٨]

٤-١-٢-١ الخَوارج

لم يُستقبل الإباضي أبو حمزة بحفاوة عندما قدم إلى المدينة [المنورة]، فقد كان وجهاؤها ينظرون إلى أتباعه الذين كانوا أصلا قادمين من حضرموت على اعتبارهم من أجلاف البدو[١]. وقد وقعت معركة في منطقة «قُديد» الواقعة بالقرب من المدينة سقط فيها العديد من المدنيين[٢]. غير أننا لا نعلم إلا بعض الأسماء القليلة لعلماء إباضيين عاشوا في العصر اللاحق، منهم رجل يُدعى إسحاق بن مَعذير[٣] وآخر اسمه ابن عباد المدني[٤]. ويبدو أن عدد التابعين للجماعة لم يكن كبيراً، وواضح أن الناس قد ناصبوهم العداء بشكل واضح، فها هو مالك بن أنس يرى بجواز قتلهم إذا لم يتوبوا[٥]. وربما أن مالك بن أنس كان يقصد في حُكمه هذا تلك المرحلة المسلحة التي خاضها هؤلاء تحت لواء أبي حمزة.

---

(١٧) خليفة (تاريخ) ٦٨٢، ٨ - ٩؛ كذلك دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٢٤٤ - ٢٤٥.

(١٨) زُبير بن بكّار (مُوَفقيات) ٣٣٧، السطر الأخير والسطر السابق له رقم ١٨٨. بوجه عام راجع أرازي Arazi ضمن JSAI ٥/ ١٩٨٤/ ١٧٧ - ١٧٩؛ يفترض بلاشير Blachere أن المدينة طُهِّرت في الربع الأول من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي من كل الاتجاهات الدنيوية (دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢، ١٠٣١ a). وعن طبوغرافية المدينة راجع صالح العلي ضمن IC ٣٥/ ١٩٦١/ ٦٥ - ٦٧.

(١) الأغاني ٢٣؛ ٢٣٨، ١٤ = الطبري ٢ح ٢٠١٠، السطر الأخير والسطر السابق له.

(٢) راجع في ذلك المصادر المذكورة ٤-١-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب، وكذلك أبو العرب (محن) ٢٣٨ - -٤٠؛ هناك قائمة تشتمل على أسماء الضحايا ترد عند خليفة (تاريخ) ٦٩٢، ٦ - ٨.

(٣) ورد هكذا ! (كتاب ابن سلام) ١١٤، السطر الأخير.

(٤) ليفيكي Lewicki ضمن دائرة المعارف الإسلامية (Encyclopaedia of Islam, New Edition) ٣، ٦٥١ a؛حيث ترد بعض الأسماء الأخرى.

(٥) سَحنون، مدونة (القاهرة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥ - ١٩٠٦م) ٢؛ ٤٧، - ٥ - ٧؛ كذلك ابن قدامة (مغني) ١٠ ؛ ٥٨، المقطع قبل الأخير.

إلى جانب ذلك فقد كان هناك خوارج آخرون في المدينة، نقصد بهم تلاميذ عكرمة، أولئك الذين روى مالك نفسه عنهم الحديث، ومن المهم هنا معرفة أن هؤلاء الخوارج كانوا من القدرية. غير أنه لا يمكن اعتبار هؤلاء ضمن المتمردين على الرغم من هذه المبادئ المزدوجة التي كانوا يتبنونها، ويبدو أنهم لم يشاركوا في تمرّد أبي حمزة. وهذه المعلومة يقول بها ابن حِبان في حق صاحب الاسم التالي:

أبو سليمان داود بن الحسين الأموي

تُوفي سنة ١٣٥هـ/ ٧٥٢ أو ٧٥٣م. لم يكن داود من الدعاة للخوارج(٦)، على الرغم من ذلك لم يستطع المرء أن يستغني عنه فيما بعد، فليس مالك بن أنس وحده هو الذي يروي عنه الحديث(٧)؛ بل نجده يرد على اعتباره من الثقات في كتب الإصحاح السِتَّة. وعلى كلٍ فلم يكن داود يمثل نموذج الرجل المتمرّد، فقد حال بينه وبين لعب هذا الدور أنه كان مولى عند أحد أعمام عثمان بن عفان. بعد أن استولى العباسيون على الحكم فإن أول ولاتهم على المدينة، داود بن علي، عهد إلى داود الأموي بأمر تربية أبنائه(٨). يُروى كذلك أن عكرمة اختبأ عنده وذلك قبيل موته عندما كان أحد الولاة يقتفي أثره بعد أن أبدى تعاطفه مع الخوارج، ويُروى كذلك أنه مات في منزله(٩). وقد روى عنه أخباراً في سيرة النبي محمد(١٠)؛ بل أيضاً في سيرة عثمان بن عفان(١١). ومعظم هذه الروايات تُرفع إلى ابن عباس، وقد استخدم ابن إسحاق مادة هذه الروايات(١٢). أما القول بأنه كان قدرياً فيرد في المصادر المتأخرة(١٣). غير أن

---

(٦) (ثقات) ٦؛ ٢٨٤؛ مروي في (ميزان) رقم ٢٦٠٠.

(٧) السيوطي (اسعاف المُبطأ) ١٢، ١٨ - ٢٠.

(٨) الكعبي (قبول) ٧٠، ١٣ - ١٥؛ راجع أيضاً خليفة (طبقات) ٦٤٨ رقم ٢٢٧٤.

(٩) ابن قتيبة (معارف) ٤٥٧، ١ - ٢. وربما يكون عبد الواحد بن عبد الله النَضري هو المقصود بهذا الوالي، والذي حكم في عصر يزيد الثاني في عام ١٠٤هـ (خليفة، *تاريخ* ٤٨٢، ٥ - ٦، والطبري، ٢؛ ١٤٤٩، ١٣).

(١٠) الطبري ١؛ ١٤٩، ١٤ - ١٦؛ ١١٢٩، ١٨ - ٢٠؛ ١١٩١، ٢ - ٤؛ ١٢٤٨، ١٠ - ١٢؛ ١٣٥١، ١٦ - ١٨.

(١١) المرجع السابق ١؛ ٣٠٣٨، ٩ - ١١.

(١٢) راجع الطبري ١؛ ١٤٩، ١٤ - ١٥.

(١٣) الذهبي (تاريخ) ٥؛ ٢٤١، ٩ - ١١؛ السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٨، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ ابن حجر (هدي الساري) ١٢٠، ٢٠. ولا ذكر لذلك عند البخاري (تاريخ) ٢؛ ١؛٢٣١ رقم ٧٧٩، والعقيلي ٢؛ ٣٥ - ٣٦ رقم ٤٥٩. أما في (تهذيب التهذيب) ٣؛ ١٨٢، ١ و٤، وكذلك في (هدي الساري) ٢؛ ١٢٦، - ٧ - ٩ فهناك فقط تنويه إلى ميولاته الخارجية.

المعتزلة أيضاً يقولون بذلك، فمثلاً أقدم شهودهم ، وهو الكعبي ، يرجع في كلامه لأبي عبد الرحمن الشافعي[١٤]. يُروى كذلك أن القدري إبراهيم بن أبي يحيى[١٥] كان في حوزته نُسْخَة مدون بها أحاديث عنه[١٦]. وقد رأى الناس بغرابة ذلك الحديث الذي يرويه عن عكرمة والذي يقول بأن *الحُلُم [=الاحتلام]* من الشيطان، ولذلك فإنه لم يقع للنبي محمد[١٧]، وهذا الحديث ينوه إلى أمرين، أولهما التركيز الشديد على أهمية الطهارة الشرعية، وثانيهما تصوير النبي محمد على نحو نموذجي دائم. - تسري هذه الآراء نفسها على صاحب الاسم التالي:

ثَوْرُ بْنُ زَيْدٍ الدِّيلِّي (أو الدُؤلي)

والذي ربما يكون قد مات في السنة ذاتها التي مات فيها داود[١٨]. أخذ عنه ابن إسحاق الأحاديث التي تدور حول سيرة النبي[١٩]. وهو قدري طبقاً لما يرد عند المعتزلة[٢٠] وفي بعض المصادر المتخصصة الأخرى، غير أن بعضها يُنسب إلى عصور متأخرة.

راجع ابن حجر (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٣١ رقم ٥٥، وهدي الساري ٢؛ ١٢٠، ١٧ - ١٩؛ السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٨، المقطع قبل قبل الأخير. لا ذكر له عند البخاري ١؛ ٢؛ ١٨١ رقم ٢١٢٥، وابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ٤٦٨، رقم ١٩٠٣. وقد تسبب اسمه في وجود بعض التحريفات في كتابة الاسم وفي بعض الخلط بينه وبين أشخاص آخرين. فمثلاً ابن المرتضى يورد اسم «نُون بن زيد» بدلاً من «ثَور بن زيد»، أما ابن قتيبة فيبدو أنه خلط بينه وبين الشامي ثَور بن يزيد الكَلاعي (راجع *معارف* ٦٢٥، ١٣، وهو مصحح عند ابن

---

(١٤) (مقالات) ٧٧، ٦ > (فضل) ٣٣٥، ٦.

(١٥) عنه ٤-١-٢-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٦) عزمي (دراسات Studies) ١٢٦.

(١٧) (ميزان) ٢؛ ٦، ١ - ٣.

(١٨) راجع السيوطي (اسعاف المبطأ) ٩، ١١ - ١٣؛ أما خليفة (طبقات) ٦٧١ - ٦٧٢ رقم ٢٣٩٩ فقد ذكر تاريخاً لوفاته سنة ١٤٠هـ/٧٥٧م، وربما أن هذا لا يعدو كونه تاريخاً تقريبياً.

(١٩) راجع الطبري ١؛ ١٣٢٩، ٣ - ٥، و١٣٧١، ٦ - ٨؛ وارد في المرجع السابق ١؛ ١٥٨٤، ١٣ - ١٥ طبقاً لرجل آخر من الثقات.

(٢٠) الكعبي ٧٩، ٥ - ٧ > (فضل) ٣٣٦، ٤ (وهو موضع تالف) > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٤، ٥ (به تحريف لكتابة الاسم، انظر فيما بعد).

رُستة ، *أعلاق* ٢٢١ ، ١). من المعلوم أن الأخير كان قدرياً خالصاً (راجع ١-٢-٥-٣ في) الجزء الأول من هذا الكتاب، وهذا هو السبب الذي جعل الذهبي يخمن أن ثور بن زيد لم تلحق به هذه السمعة إلا بسبب ثور الكلاعي، (ميزان رقم ١٤٠٤). ويبدو أن هذا هو ما ذهب إليه أيضاً ابن حنبل (*علل* ٢٤٠ رقم ١٥١٢). غير أن هذه الأحكام قد تكون نتيجة أن المرء فيما بعد قد جهل الكثير من المناخ الفكري الذي كان سائداً في المدينة إبان القرن الثاني الهجري.

أما صاحب الاسم التالي فيُروى أنه كان من الإباضية الذين رحلوا عن المدينة في ذلك العصر:

أبو محمد الوليد بن كثير المَخْزومي

من موالي بني مخزوم، غير أنه كان يعيش بمدينة واسط، حيث يُروى أن سفيان الثوري زاره هناك، وأقام في منزله بها[٢١]. يُروى أنه رحل بعد ذلك إلى الكوفة، حيث تُوفي بها سنة ١٥١هـ/٧٦٨م[٢٢]. أما كونه قدرياً فيقول به العقيلي[٢٣] والكعبي[٢٤]. أما ما قال به ابن أبي حاتم بأن الوليد كان مهتماً *بالمغازي [للواقدي]*، فلا نجد ما يعضده فيما حُفظ من مصادر متعلقة بها[٢٥].

٤-١-٢-٢ المرجئة

يُذكر أن مالك بن أنس لم يكن يطيق حضور أي شخص من المرجئة في مجلس العلم الخاص به[١]، ويُروى أن أحدهم ، يُدعى أبو الجُويرية ، أوقفه ذات مرة وهو في طريقه إلى المسجد وطالبه بالمناظرة. ويبدو أن أبا الجويرية هذا كان من *دُعاة* المرجئة الجادين، حيث كان يرى متحدياً بأن على المهزوم في المناظرة التسليم برأي معارضه. رفض مالك بن أنس الامتثال له استياءً، حيث كان يرى بأن *الجِدال* في

---

(٢١) العقيلي (ضعفاء) ٤؛ ٣٢٠، ٧ - ٩؛ راجع أيضاً (ميزان) رقم ٩٣٩٧.

(٢٢) (تهذيب التهذيب) ١١؛ ١٤٨، ١٢.

(٢٣) (ضعفاء) ٤؛ ٣٢٠، ٥.

(٢٤) (مقالات) ٨٠، ٦ > (فضل) ٣٣٦، ٧ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٤، ٧ - ٨.

(٢٥) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ٢؛ ١٤ رقم ٦٢. أما الطبري فيروي عنه مرة واحدة فقط (١ ، ٢٧٤٦، ٧)؛ في موضع الطبري يروي الوليد عن محمد بن عجلان (راجع ٤-١-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١) راجع ٣-١-٢-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

الدين من المحظورات[٢]. غير أنه يمكن القول بأن مثل هذه الروايات لا تعدو كونها من الروايات المحبب اختلاقها. صحيح أن أبا الجويرية له ترجمة في معجم الكُنى للدولابي؛ حيث يذكر أن اسمه هو عبد الحميد بن عمران، وأنه كان من أهل الكوفة ممن أقاموا في المدينة[٣]، إلا أنه لا ذكر له في أية مصادر أخرى. من ناحية أخرى يرد اسم أبي الحويريث أو أبي الحويرثة[٤] الذي عده أبو داود ضمن مرجئة المدينة، وكان مالك بن أنس لا يولي له قدراً يُذكر، وكان أبو الحويريث أو أبو الحويرثة هذا يُدعى بعبد الرحمن بن معاوية[٥]. ربما يكون هذا مجرد خطأ في قراءة *الكُنية* [٦]، علاوة على ذلك فلا يصح أبداً القول بأن مالك بن أنس لم يدرس على يده أحد من المرجئة[٧]. وقد يتسنى لنا القول بأن الإرجاء لم يكن له رواج كبير في المدينة[٨].

٤-١-٢-٣ القَدَريَّة

على العكس من ذلك كان القَدَريَّة، حيث يُلاحظ انتشارهم الواسع في المدينة منذ زمن بعيد، وكان الناس علاوة على ذلك يولون لهم تقديراً بالغاً؛ حتى أنه يُذكر أن صالح بن كيسان نفسه كان قريباً منهم، وابن كيسان هذا هو الذي كان إبان ولاية عمر بن عبد العزيز على المدينة يقوم بتعليم أبناء عمر، وهو الذي كان أيضاً يشرف على إعادة بناء المسجد النبوي[١]. كان صالح بن كيسان يثني على شجاعة أتباع ابن

---

(٢) القاضي عياض (ترتيب المدارك) ١؛ ١٧٠، ٥ -٧؛ الآجوري (شريعة) ٥٦، - ٥ - ٧؛ كذلك REI ٤٤/١٩٧٦/٤٦.

(٣) الدولابي ١؛ ١٣٩، ٨ - ١٠.

(٤) عن الشكل الأخير للاسم راجع الفسوي ٢؛ ٦٤٤، ١٢، والدولابي ١؛ ١٦١، ٢ (حيث ترد فيه الكُنية *بأبي الحويرية*).

(٥) (تهذيب التهذيب) ٦؛ ٢٧٢ - ٢٧٣ رقم ٥٣٩؛ عنه راجع أيضاً العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٣٤٤ - ٣٤٥ رقم ٩٤٥، و(ميزان) رقم ٤٩٧٩.

(٦) على كلٍ يُروى أنه مات سنة ١٢٨هـ/٧٤٦م، أو ١٣٠هـ/٧٤٨م (*تهذيب التهذيب*، الموضع السابق).

(٧) راجع ١ -٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٨) لا أعرف من هذا الشخص المرجئي الذي كان يُدعى بأبي داود، ذلك الذي كان سفيان بن عُيينة يحذر منه (العقيلي ، *ضعفاء* ١؛ ٦٢، ٣ - ٤).

(١) (تهذيب التهذيب) ٤؛ ٣٩٩، ٤ - ٥، والذهبي (تذكرة الحفاظ) ١٤٨، المقطع قبل الأخير؛ الطبري ٢؛ ١١٩٣، ١٥ - ١٧. عن قدريته راجع الكعبي ٨٠، ١٠ - ١٢ > (فضل) ٣٣٦، ٧ < ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٤، ٨؛ السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٩، ١؛ (ميزان) رقم ٣٨٢٣ =

الأشعث التي كانوا قد أظهروها في [وقعة] دير الجماجم [بين البصرة والكوفة][٢]، وفي رواية عن فتح بلاد الحيرة يبدي ابن كيسان لهجة منبرية تنادي بالمساواة، وهي اللهجة المتوقعة منه، فقد كان من الموالي.[٣] يُروى كذلك أنه عندما كان غيلان الدمشقي سنة ١٠٦هـ/ ٧٢٥م في رفقة الخليفة هشام أثناء قيامه برحلة الحج، فإنه جرى حوار بينه وبين ربيعة الرأي[٤]. وطبقاً لرواية عند مالك بن أنس فإنه بعد ختام هذا الحوار قام سعد بن إبراهيم وهو من أحفاد عبد الرحمن بن عوف ، وكان في وقتها يتقلد منصب القاضي ،[٥] بالاستئثار على *مقالة* الحوار ومعالجتها[٦]. وكان هذا هو السبب في أن ابن قتيبه قد عده من القدرية[٧]؛ ويُذكر أن مالك بن أنس لم يرد أن يروي عنه[٨]. وقد لاقت أفكار غيلان بعض الدعم في المدينة وذلك بعد أن أصبحت هذه الأفكار إبان حكم يزيد الثالث بمثابة برنامج سياسي. غير أن ردود الفعل التي ظهرت فيما بعد في زمان الخليفة مروان الثاني قد أرقت مضاجع بعض الناس، وقد كان منهم صاحب الاسم التالي:

عبد الرحمن بن إسحاق بن عبد الله العامري القريشي

يُروى عنه أنه كان يقيم عند مياه المدينة وذلك في الزمن الذي مات فيه يزيد الثاني، ثم

= (حيث يزيل أي شك في كونه قدرياً). يذكر الفسوي ١؛ ٥٦٨، ٦ - ٨ أن ابن كيسان قام أيضاً على تربية عمر بن عبد العزيز نفسه. عنه راجع أيضاً (تهذيب تاريخ دمشق) ٦؛ ٣٧٨.

(٢) الطبري ٢؛ ١٠٩٢، ١ - ٣.

(٣) المرجع السابق ١؛ ٢٠١٦، ١٥ - ١٧، و٢٠١٧، ٩ - ١١؛ راجع أيضاً الخطبة التي رواها عن أبي بكر الصديق، والتي يُذكر أن أبا بكر ألقاها وهو على فراش الموت (١؛ ٢١٣٩، ٦ - ٨).

(٤) تفصيلياً راجع كتابي (بدايات Anfänge) ٢٠٤ - ٢٠٦. عن التاريخ انظر المرجع السابق ٢٢٥؛ يُذكر أن هشام بن عبد الملك كان بالمدينة في شهر محرم/مايو ٧٢٥م.

(٥) وكيع ١؛ ١٥٠ - ١٥٢: تولى القضاء على مراحل متقطعة بداية من عام ١٠٤هـ/ ٧٢٢م، وظل هكذا حتى وافته المنية سنة ١٢٧هـ/ ٧٤٥م (هكذا ورد عند وكيع ١؛ ١٦٤، ٢ - ٣) أو أن وفاته كانت سنة ١٢٨هـ/ ٧٤٦م (نقلاً عن خليفة (تاريخ) ٥٧٧، ٩).

(٦) الكعبي ٧٦، ٤ - ٦ طبقاً لأبي عبد الرحمن الشافعي الذي يستند إلى مالك بن أنس نقلاً عن أستاذه الشافعي > (فضل) ٣٣٤، - ٥ - ٧ > الحكيم الجُشمي > المنصور بالله (شافي) ١؛ ١٥١، ١١ - ١٣.

(٧) (معارف) ٦٢٥، ١٢، حيث يمكن تصويب الاسم طبقاً لما جاء عند ابن رستة (أعلاق) ٢٢٠، ٧.

(٨) الكعبي ٧٦، ١١ - ١٢ (موضع تالف) > (فضل) ٣٣٤، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٣، ٩ - ١١؛ أيضاً (تهذيب التهذيب) ٣؛ ٤٦٥، ٩ - ١١. لا ذكر لذلك عند وكيع، ضمن (تهذيب تاريخ دمشق) ٦؛ ٨٠، و(ميزان) رقم ٣١٣٣.

أُضطر بعد ذلك إلى الرحيل نحو البصرة(٩). غير أن هذه الرواية تظل الرواية الوحيدة والملموسة عن هذا الرجل، حيث نلاحظ أن اسمه نفسه يرد في صيغ مختلفة، فمثلاً ابن حنبل يرى بأن عبد الرحمن هذا كان يُدعى أيضاً بعبَّاد(١٠)، أما البخاري فيذكر أن هذا الاسم هو الذي كان مشهوراً به في الغرب، يعني في بلاد الأندلس(١١). كان هذا سبباً في أن بعض الكُتاب المتأخرين يدونون اسمه مرتين أحياناً(١٢). بل في أحد الأسانيد الواضحة يرد اسمه عبد الرحمن بن *إسحاق بن الحارث* بدلاً من *عبد الرحمن بن إسحاق ابن عبد الله*(١٣)؛ غير أن هذا ربما لا يعدو كونه مجرد اختصار، ذلك لما يرد أن عبد الرحمن كان يروي أيضاً عن والده، الذي يبدو أنه هو نفسه *إسحاق بن عبد الله بن الحارث العامري*(١٤)، وهو ابن من أبناء *عبد الله بن الحارث بن نوفل*، يحمل لقب «ببه»، وكان سنة ٦٤هـ/ ٦٨٤م والياً على البصرة لمدة سنة واحدة، وذلك بتكليف من عبد الله بن الزبير. يُعتبر عبد الرحمن من بني هاشم وتربطه من خلال أمه قرابة ببني أمية، وكان لحسبه هذا الفضل في أنه تقلد مناصب عديدة. يُذكر أنه قبيل موته انضم إلى صفوف بني الأشعث(١٥)، وربما أن حفيده نشط من أجل الأفكار القدرية ناتج عن هذا الانضمام، وهذا يفسر في الوقت نفسه لماذا أن ذلك الحفيد فر إلى البصر، فيُفترض أن أسرته وجدت هناك بعض المساندة(١٥a)، وكانت الأسرة تمتلك أيضاً منزلاً في مكة(١٦). وربما أن هذا يسمح لنا بافتراض أن صيغة اسمه هذه

---

(٩) العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٣٢٢، ١ - ٢ > (ميزان) رقم ٤٨١١ (أكثر وضوحاً)؛ (تهذيب التهذيب) ٦؛ ١٣٧ - ١٣٩. علاوة على ذلك فيقول بقدريته كثير من المعتزلة (الكعبي ١٠٦، ٤ > فضل ٣٤٣، ١١ - ١٢ > ابن المرتضى، *طبقات المعتزلة* ١٣٩، ٣ - ٤) كما ورد لدى السيوطي (تدريب) ١، ٣٢٩، ٣. عن مياه المدينة راجع السَمهودي (وفاء الوفاء) ٢؛ ٢٠٠، ١٣، و- ٤.

(١٠) (علل) ٣٧٢، ١٧ - ١٨.

(١١) (تاريخ) ٣؛ ١؛ ٢٥٨، ٧ - ٨. أما الدارقطني (ضعفاء) ٣٣٨ - ٣٣٩ رقم ٣٤١، فقد استخدم لعبد الرحمن صيغة الاسم نفسها التي استخدمها له أهل البصرة.

(١٢) هكذا ورد عند الذهبي (ميزان) رقم ٤٨١١ و٤١٠٩. والذهبي نفسه يذكر في كتابه (تاريخ الإسلام) بأن عباد كان شقيقاً لعبد الرحمن (٦؛ ٩٣، ٣ - ٥).

(١٣) الفسوي ١؛ ٤٥٤، ٣. هكذا أيضاً عند البخاري ٣؛ ١؛ ٢٥٨ - ٢٥٩ رقم ٨٣٤ وابن أبي حاتم ٢؛ ٢؛ ٢١٢ - ٢١٣ رقم ١٠٠٠.

(١٤) (تهذيب التهذيب) ١؛ ٢٣٨ - ٢٣٩؛ خليفة (طبقات) ٥٠٧ رقم ١٧٤٢.

(١٥) عنه راجع مادلونج Madelung ضمن JNES ٤٠/ ١٩٨١/ ٢٩٢ - ٢٩٣، و٢٩٧ - ٢٩٩.

(١٥a) ٢-٢-٣-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٦) مادلونج، المرجع السابق ٢٩٨.

ذات الصبغة المغاربية ربما تكون بمثابة شهرته، وربما أن ذلك يفسر أن عبد الرحمن، على الرغم من هذا الحسب والنسب، أضطر إلى الفرار من العباسيين بسبب صلة قرابة أسرته بالأمويين؟

تبوح كتب *رجال الحديث* بحقيقة أن عبد الرحمن كانت له مواقف وسط، فقد كانت له مكانة ما لدى أهل الحديث في المدينة(١٧)، وكان له أيضاً تلاميذ في البصرة(١٨). ويذكر ابن أبي حاتم أن عبد الرحمن كان قريباً من ابن إسحاق(١٩)، ومعروف أن ابن إسحاق كان في أيام شبابه قدريًّاً أيضاً، ولذلك لم تكن له حظوة لدى أولي الأمر(٢٠). - أما صاحب الاسم التالي فكانت علاقته بالبصرة أوضح ما يكن:

أبو نصر(٢١) يحيى بن أبي كَثير يَسار(٢٢) الطائي اليمامي

وهو من *موالي* بني الطائي(٢٣). وقد قام يحيى هذا بتغيير محل إقامته، غير أن ذلك كان في الاتجاه المعاكس، فمعروف أنه أصله كان من البصرة، ثم يُذكر أنه رحل عنها بسبب خلاف مع قتادة(٢٤). *يُفترض* أن هذا قد حدث قبل سنة ١١٧هـ/ ٧٣٥م، ومنذ ذلك الحين كان يقيم قي اليمامة.(٢٥) لم يكن يحيى راضياً عن سلوك الخليفة الوليد الثاني، فيروي أن الدنيا في سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٣م قد اِزيّنت وآتت زخرفها(٢٦). وربما أن يحيى قد أبى أن يؤدي البيعة له أو لأبنائه، ويُروى أنه تم التحقيق معه بسبب

---

(١٧) ابن المديني (علل) ٨١، ١؛ ٨٧، ٧؛ ٨٨، ١؛ أيضاً ٨٤، ٥.

(١٨) ابن حنبل (علل) ٣٧٢ رقم ٢٤٦٧؛ أيضاً وكيع (أخبار) ١؛ ٤٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له.

(١٩) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ٢؛ ٢١٣، ١ - ٢.

(٢٠) راجع الصفحات التالية [٤-١-٢-٣] في هذا الجزء من الكتاب.

(٢١) أو *أبو أيوب* (ابن سعد، *طبقات* ٥؛ ٤٠٤، ٩). يُذكر أنه كان له أبناء كُثر، فعلاوة على «نصر» كان له أبناء مثل «كثير» (*طبقات* ابن سعد ٥؛ ٤٠٤، ٧)، «عبد الله» (عزمي، *دراسات* ٤٤٨، المقطع قبل قبل الأخير، وابن قتيبة، *معارف* ٢١٨، ٧) و«عامر» (الجاحظ، *بيان* ٣؛ ٢١٢، ٧).

(٢٢) راجع خليفة (طبقات) ٥١٤ رقم ١٧٨٠؛ (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٤٠٤، ١٥ فيرد بدلاً من ذلك اسم *دينار*.

(٢٣) (*طبقات* ابن سعد) ٥؛ ٤٠٤، ٦. أما ابن قتيبة (معارف) ٢١٨، ٣ - ٤، فيرد على سبيل تلف الموضع اسم *عَلي* بدلاً من *طائي*.

(٢٤) راجع ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٥) الفسوي ١؛ ٦٢١، ١١ - ١٢.

(٢٦) السيوطي (لآلئ) ٢؛ ٣٩٠، ١٣ - ١٥؛ كذلك ١-٢-٤ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

هذه التهمة، ثم أُمر بجلده أو بحلق رأسه بالموسَي[٢٧]. تُوفي يحيى مع نهاية العصر الأموي سنة ١٢٩هـ/ ٧٤٧م أو ١٣٢هـ/ ٧٥٠م[٢٨].

كانت ليحيى بن أبي كثير وجاهة اجتماعية كبيرة في البصرة؛ فنرى أيوب السختياني يوليه قدراً كبيراً[٢٩]، وينقل هشام الدَستوائي الكثير عنه[٣٠]. أما ابن المديني فقد اعتبره فيما بعد بجانب قتادة من أهم المحدثين في جيله[٣١]. كان يحيى متضلعاً أيضاً في الأحاديث المدنية والحجازية، فيُروى أن الزُهْري هو الوحيد الذي فاقه في هذا المجال[٣٢]. ويخبرنا الطبري كذلك أن يحيى كان أيضاً على دراية في سيرة النبي محمد[٣٣]. كان يحيى بن أبي كثير يرى بأن السُنَّة تفوق القرآن أهميةً، وربما أن رأيه هذا، كما ادعى المرء فيما بعد، كان بسبب أن *السُنَّة* تسهم في تفسير القرآن[٣٤]. وكان يحيى يصر على أن تكون لديه مادة الحديث مكتوبة حتى يضمن عدم ضياعها[٣٥]، ويحيى نفسه كان أيضاً يقوم برواية الأحاديث تحريرياً[٣٦]. وقد انتقده البعض فيما بعد فقالوا بفقدان التحقق الشفهي من رواية أحاديثه[٣٧]. أما حقيقة أن الناس في زمانه لم يروا غضاضة في منهجه في رواية الحديث فترجع إلى ذلك العدد الكبير من الناس ممن يروون عنه[٣٨].

---

(٢٧) هكذا أبو العرب (محن) ٣١٦، ٧ - ٩؛ بوجه عام الذهبي (تذكرة الحفاظ) ١٢٨، ١٥ - ١٦، و(تاريخ) ٥؛ ١٨٠، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له: بسبب النقد الذي وجهه للأمويين.

(٢٨) تاريخ ١٢٩هـ، هو الأكثر وروداً، أما تاريخ ١٣٢ هـ فقد قيل به لما يُروى أن أيوب السختياني (راجع ٢-٢-٧-١-١ في هذا الجزء من الكتاب) قد تُوفي بعد ذلك بعام تقريباً (البخاري ٤؛ ٢؛ ٣٠١، ٦ - ٧).

(٢٩) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٤٠٤، ١٠ - ١١، وابن قتيبة (معارف) ٢١٨، ٥ - ٦.

(٣٠) أبو زرعة (تاريخ) ٤٥٢ رقم ١١٤٢.

(٣١) الفسوي ١؛ ٦١٢، ٧ - ٩؛ ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٦؛ ١٤٠، ١٠ - ١٢.

(٣٢) المرجع السابق ١؛ ٦٢١، ١٠ - ١١ نقلاً عن أيوب السختياني.

(٣٣) راجع الفهرست؛ غالباً ما ينقل هناك عن أبي سلمة بن عبد الرحمن (تُوفي ١٠٤هـ/ ٧٢٢ - ٧٢٣م)، ويُذكر أنه كان لديه نُسخة أخذها عنه (عزمي، *دراسات Studies* ٦٣).

(٣٤) ابن قتيبة (تأويل) ٢٥٠، ٨ - ١٠ = ١٩٩، ٨ - ١٠/ ترجمة لوكمتي Locemte ٢٢٢ § ٢١٦ d؛ في ذلك أيضاً جونبول Juynboll ضمن JSAI ١٠/ ١٩٨٧/ ١٠٩ - ١١٠.

(٣٥) الخطيب (تقيد) ١١٠، ١٦ - ١٨.

(٣٦) ابن حنبل (علل) ١٩٦، ٣ - ٤.

(٣٧) عزمي (دراسات Studies) ١٧٦.

(٣٨) المرجع السابق ١٧٦ - ١٧٧.

يصفه ابن حجر بالورع الكبير(٣٩). ربما يرجع هذا الوصف إلى ما أخبر به ابنه عنه بأنه كان دائم الحزن، أي أنه كان مهتماً دائما بإصلاح نفسه(٤٠). وهذه الصفة مضافاً إليها مواقفه القدرية يمكن أن تجعل منه قدرياً خالصاً، غير أن التصريح بقدريته لم يقل بها أحد أبداً؛ بل إن الكعبي نفسه لا يدرجه ضمنهم، أما القاضي عبد الجبار فيذكر بأن عمرو بن عبيد كان يقتفي أثره، غير أنه في سياق هذا الكلام لا يوجد ذكر بأن الاثنين كانا من المعتزلة(٤١). لا يتناسب مع هذا أن من بين الأحاديث التي يرويها يحيى توجد بعض الأحاديث التي تتعارض مع فكر القدرية(٤٢)، وعلى ذلك لا يمكن وضع تفسير واضح لحالة هذا الرجل. - كذلك فإن صاحب الاسم التالي كانت له نشاطات سياسية:

أبو محمد إسماعيل بن محمد بن سَعد بن أبي وقَّاص

تُوفي سنة ١٣٤هـ/ ٧٥١م - ٧٥٢م(٤٣)، كان من الإشراف بالمدينة، وكان أبوه قد شارك ابن أبي الأشعث في تمرّده، ثم أمر الحجاج بقتله بعد أن كان قد أُسر في هيرات سنة ٨٢هـ/ ٧٠١م(٤٤). أما الابن فقد كان ، كما يُدعي الكعبي ، مشهوراً في المدينة بسبب آرائه القدرية،(٤٥) غير أن هذا القول لا يثبته أي مرجع آخر، وليست بين أيدينا إلا معلومات قليلة عن هذا الرجل الذي كان حفيداً لقائد الجيش المشهور. أما ابن قتيبة فيعده من *فُقهاء* قريش(٤٦)، ويذكره الطبري في مواضع عدة على اعتباره مصدراً من مصادر الروايات التاريخية التي تتناول الأحداث وصولاً إلى عصر عثمان بن عفان، وهو مصدر من المصادر التي تأتي ببيانات تاريخية دقيقة نوعاً

---

(٣٩) (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٢٦٩، ٥ - ٦.

(٤٠) أبو زرعة (تاريخ) ٤٤٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع له. هناك رواية عن ابنه الآخر «نصر» تذكر بأنه كان يستطيع السير على الماء والطيران في الهواء (أبو يعلى (معتمد) ١٦٤، ١٢ - ١٤).

(٤١) (فضل) ٣٤٣، ١ - ٣ > ابن المرتضى ١٣٨، ٩ (يرد فيه الاسم فحسب).

(٤٢) (بين الحديث والعقيدة Zwischen Hadith und Theologie) ١٢٧و ١٦٤.

(٤٣) خليفة (تاريخ) ٦٢٧، ١٣؛ (تهذيب التهذيب) ١؛ ٣٢٩ - ٣٣٠ رقم ٥٩٢.

(٤٤) خليفة (تاريخ) ٣٦٧، ١٢ و٣٦٨، ٥ - ٧؛ أيضاً الزبيري (نسب قريش) ٢٦٤، ١١ - ١٢، وابن حزم (جمهرة) ١٢٩، - ٤ - ٥.

(٤٥) (مقالات) ٧٦، ١٣ - ١٥ > (فضل) ٣٣٥، ١ - ٢ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٣، ١٣.

(٤٦) (معارف) ٢٤٤، ٤.

ما[٤٧]، وينقل عنه ابن إسحاق أيضاً في أحد المواضع[٤٨]. - أما من تبقى من قدرية المدينة في ذلك الزمان فيصعب التدقق منهم، ويندرج صاحب الاسم التالي تحت هؤلاء، وقد كان ينحدر من أسرة عريقة:

القاسم بن العبَّاس بن محمد اللهبي

هو من نسل أبي لهب، وربما أن ذلك كان سبباً في النَيل من سمعته[٤٩]، ومعلوم أن جده الأكبر «مُعتِب» كان قد دخل الإسلام في عام فتح مكة[٥٠]. أما القاسم فقد سقط صريعاً عام ١٣٠هـ/٧٤٨م ناحية [وادي] قُديد [التابع لمنطقة مَكَّة]، وهناك رواية أخرى تذكر أن الخوارج قتلوه في مكة بعد ذلك الزمن بقليل[٥١]. ولا نجد إلا المعتزلة هم من يعدونه ضمن القدرية[٥٢].

أبو مَودود عبد العزيز بن أبي سُليمان

من موالي بني هُذيل، كان يعمل *قصاصاً* بالمدينة، وكان يُعتبر من الزهاد. يحمل لدى ابن سعد نعت «*المُتَكَلِّم*» الذي يَعِظ الناس[٥٣]، أما الكعبي فيصفه بالقدري اعتماداً على قول أبي عبد الرحمن الشافعي[٥٤].

---

(٤٧) راجع الفهرست، لا سيما ١؛ ٢٧٢٦، ١٠ - ١٢.

(٤٨) (سيرة) ٤٨٧، ٩ - ١٠.

(٤٩) لا ذكر لأسرته عند الزُبيري ولا في (جمهرة) ابن حزم.

(٥٠) ابن عبد البر (استيعاب) ١٤٣٠ رقم ٢٤٥٩.

(٥١) معظم المصادر تذكر سنة ١٣١هـ تاريخاً لوفاته، باستثناء البخاري الذي يذكر سنة ١٣٣هـ معتمداً على عبدالرحمن بن شيبة. وربما أن هذا لا يعدو كونه خطأ في الكتابة؛ حيث نرى أن (تهذيب التهذيب) ٨؛ ٣٢٠، ٢ - ٣ ذكر سنة ١٣٠هـ معتمداً على البخاري.

(٥٢) الكعبي ٧٦، ١ - ٢ > (فضل) ٣٣٥، ٣ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٣، ١١ - ١٢ (خطأ حيث «*الليثي*»). لا ذكر لذلك عند البخاري ٤؛ ١؛ ١٦٨ رقم ٧٤٨؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ٢؛ ١١٤ رقم ٦٥٨؛ (ميزان) رقم ٦٨١٠؛ (تهذيب التهذيب) ٨؛ ٣١٩ - ٣٢٠ رقم ٥٧٦.

(٥٣) *مُتكلِّم يَعِظُ*؛ راجع (تهذيب التهذيب) ٦؛ ٣٤٠ رقم ٦٥٣. الموضع الأصل غير موجود في طبعة (*الطبقات*)، والموضع في الجزء الخامس به ثغرات عديدة. ليس شرطاً أن يدل لفظ «*مُتَكَلِّم*» هنا على أحد علماء الكلامية (راجع ٥-١-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٥٤) (مقالات) ٨٠، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له > (فضل) ٣٣٦، ٨ (بعد التصويب) > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٣، ٨ (قام فوك بتصويبه **Fück** ضمن **OLZ** ٥٩/ ١٩٦٤/ ٣٧٤).

أبو عبد الله صَفوان بن سُليم الزُهْري

تُوفي سنة ١٣٢هـ/ ٧٤٩ - ٧٥٠م[٥٥]، وهو من موالي حميد بن عبد الرحمن بن عوف، الذي يبدو أنه فيما بعد ربطته علاقات ببني زُهرة[٥٦]. في عصر خلافة معاوية بن أبي سفيان كان صفوان يقوم بتأهيل *الكُتّاب [= الموظّفين]*؛ غير أنه فيما بعد كرّس نفسه للاستزادة من الشعائر الدينية. كان صفوان يقيم الليل متعبداً، وكان يجتهد في تقليص فترات نومه، فكان لا يستخدم وسادة، وكان على عكس المعهود يجعل فراش نومه في الشتاء على سطح منزله، وفي الصيف داخل المنزل. كان صفوان ينام جالساً، رأسه عند ركبتيه، رابطاً نفسه بحبل ضاغطاً صدره على ركبته (حُبْوَة)، ذلك ليحافظ على طهارته[٥٧]، يبدو أن الناس في زمانه كانوا يراقبون سلوكه بكثير من الإجلال[٥٨]. أما القول بأنه كان من القدرية فيرجع إلى مصدر قديم[٥٩]، اقتبس منه ابن حجر[٦٠]، ووجد طريقه إلى كتب المعتزلة[٦١]. يُروى كذلك أن مالك ابن أنس لم يحرم نفسه من تلقي العلم على يديه[٦٢].

أبو المُغيرة عبد الله بن أبي لَبيد الثَقَفي

تُوفي مع بداية خلافة المنصور، أي سنة ١٣٦هـ/ ٧٥٤م أو بعد ذلك بقليل، وذلك طبقاً لما ذكره الواقدي[٦٣]. غير أن هذا قد لا يمكن استنتاجه إلا من خلال رواية واحدة،

---

(٥٥) هكذا طبقاً لخليفة (طبقات) ٦٥٣ رقم ٢٣٠٤، و(تاريخ) ٦١٣، ٤؛ (تذكرة الحفاظ) للذهبي ١٣٤ رقم ١٢٠، و(تهذيب التهذيب) ٤؛ ٤٢٥ رقم ٧٣٤. هناك موضع عند ابن عساكر يذكر على العكس من ذلك سنة ١٢٤هـ/ ٧٤٢م (تهذيب *تاريخ دمشق* ٦؛ ٤٣٣، ١٣ - ١٤).

(٥٦) خليفة (طبقات)، وأبو زرعة (تاريخ) ٦٤١، ٧.

(٥٧) (تهذيب تاريخ دمشق) ٦؛ ٤٣٣، ١٥ - ١٧؛ ابن الجوزي (صفة) ٢؛ ٨٦ - ٨٨؛ راجع أيضاً الدعاء الوارد عند أبي زرعة (تاريخ) ٤٢٩، ١. ومن المعروف أن الوضوء يجب أن يُؤتى به في الصباح فقط في حالة تمدد المرء في نومه (راجع نص ٢٢؛ ٢٥٧ بالتعليق في الجزء السادس من هذا الكتاب). عن «*الحُبْوَة*» راجع ٢-٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٨) الكعبي ٧٨، ١ - ٢، وباستفاضة أكبر عند الفسوي ١؛ ٦٦١، ٢ - ٤: نقلاً عن سفيان بن عينة.

(٥٩) (تهذيب تاريخ دمشق) ٦؛ ٤٣٤، ٤؛ أيضاً الكعبي ٧٧، السطر الأخير والسطر السابق له.

(٦٠) (تهذيب التهذيب)، الموضع السابق.

(٦١) الكعبي، ٧٧، السطر الأخير والسطر السابق له (نقلاً عن أبي عبد الرحمن الشافعي) > (فضل) ٣٣٥، ١٥ - ١٦ > ابن المرتضى ١٣٣، ١٦ - ١٧. لا ذكر لذلك عند ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١؛ ٤٢٣ -٤٢٤ رقم ١٨٥٨.

(٦٢) القاضي عياض (تدريب المدارك) ١؛ ١٢٧، - ٥؛ السيوطي (إسعاف المبطأ) ١٩، ٩ - ١١.

(٦٣) (تهذيب التهذيب) ٥؛ ٣٧٢، ١٥.

لا يشك أحد في أنها من نسج الخيال[٦٤]. فالاستهلال الذي وُضع لها يأتي في وقت متأخر للغاية، ذلك إذا سلمنا بأن الشخص الوارد في الرواية والذي يُدعى بصفوان بن سُليم قد امتنع عن أداء صلاة الجنازة عليه[٦٥]. فمعروف أن صفوان هذا كان تقياً ورعاً مثله في ذلك مثل عبد الله بن أبي لَبيد، غير أن اقتناعاته القدرية كانت أوضح بكثير منه، فنراها مثبتة عند ابن حنبل[٦٦]، والفسوي[٦٧]. وربما أن سبب ذلك يرجع إلى أنه قد رحل ذات مرة إلى بلاد العراق، فيُعرف عنه روايته للحديث في الكوفة، ويُروى أن سفيان الثوري درس على يديه[٦٨].

أبو عبد الله شَريك بن عبد الله بن أبي نِمر الليثي[٦٩]

تُوفي سنة ١٤٠هـ/٧٥٧م أو ٧٥٨م أي قبل تمرّد النفس الزكية[٧٠]. كان شريك من أصلاء العرب؛ فقد شارك جده في غزوة بدر، غير أنه كان في صفوف أهل مكة[٧١]. يعده الكعبي ضمن القدرية، علماً بأن الكعبي يستند في ذلك على ما ذكره داود الاصفهاني[٧٢]، ولهذا ذكر أيضاً في مصادر متخصصة أخرى[٧٣]. يُذكر كذلك أن

---

(٦٤) القاضي عبد الجبار (فضل) ٣٣٥، ١١ - ١٣.

(٦٥) راجع العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٢٩٢، ١٢ - ١٤، والبخاري ٣؛ ١؛ ١٨٢، ٥ : نقلاً عن عبد العزيز بن محمد الدراوردي (تُوفي ١٨٦هـ/٨٠٢م).

(٦٦) (علل) ١٣٠ رقم ٨٠٧، و٢٧٣ رقم ١٧٦١.

(٦٧) ٢؛ ٦٩٧، ٤ - ٥؛ أيضاً البخاري ٣؛ ١؛ ١٨٢، ٤؛ العقيلي ٢؛ ٢٩٢ رقم ٨٦٦؛ (ميزان) رقم ٤٥٢٩؛ (هدي الساري) ٢؛ ١٣٩، ٢١ - ٢٣؛ السيوطي (تدريب) ١؛ ٣٢٩، ٢؛ القاضي عبد الجبار (فضل) ٣٣٥، ٧ - ٩ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٣، ١٤. أما الذهبي (تاريخ) ٥؛ ٢٦٧، - ٤ - ٦، فيتشكك من ذلك. لا ذكر لشيء من هذا القبيل عند ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ٢؛ ١٤٨ رقم ٦٨٤.

(٦٨) راجع عزمي (دراسات Studies) ١٠٩.

(٦٩) عن هذه النسبة راجع خليفة (طبقات) ٦٦٥ رقم ٢٣٦٤.

(٧٠) خليفة (طبقات)، الموضع السابق، و(تاريخ) ٦٤٢، ٣؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١؛ ٣٦٣ رقم ١٥٩٢.

(٧١) البخاري ٢؛ ٢؛ ٢٣٦، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٧٢) (مقالات) ٧٨، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له > (فضل) ٣٣٦، ٣ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٤، ٥.

(٧٣) (تهذيب التهذيب) ٤؛ ٣٣٧ - ٣٣٨؛ رقم ٥٧٨؛ (هدي الساري) ٢؛ ٢٣٤، ٨ - ١٠؛ (تدريب) ١؛ ٣٢٩، ١. لا ذكر لشيء من قبيل ذلك عند ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ١؛ ٣٦٣ - ٣٦٤ رقم ١٥٩٢، وفي (ميزان) رقم ٣٦٩٦. لا يجوز الخلط بينه وبين الكوفي شريك بن عبد الله النخعي (راجع ٢-١-١-٨ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

مالك بن أنس قد روى عنه[٧٤]. - بل من المهم هنا معرفة أن عم مالك بن أنس صاحب الاسم التالي كان يُعد أيضاً ضمن القدرية:

أبو سُهيل نافع بن مالك بن أبي عامر الأصبحي، المشهور باسم «ابن أبي أنس»[٧٥]

كان قد عقد *حلفاً* مع بني تيم بن مرة، مات والده أبو أنس مالك بن أبي عامر سنة ١١٢هـ/ ٧٣٠م[٧٦]، أما نافع نفسه فقد تُوفي إبان خلافة السَفَّاح (من ١٣٢هـ/٧٤٩م إلى ١٣٦هـ/ ٧٥٤م)[٧٧]. تنحدر أسرته من أصول عربية جنوبية كانت لها هيبتها، وهذا ما قد يدل عليه أن نافع كان يروي عن عمر بن عبد العزيز عندما كان والياً على المدينة، وهذا يعني أنه كان يستطيع الوصول إلى مجلس الوالي[٧٨]. أما كونه قدرياً فقد قال به الشافعي مستنداً في ذلك للفقيه المدني ابن أبي يحيى[٧٩]. ويُعرف عن ابن أبي يحيى هذا أنه كان على قدر كبير من العلم، غير أنه كان منحازاً في آرائه، فلم يكن تربطه علاقات طيبة بمالك بن أنس[٨٠]. - أحدث من نافع سناً كان صاحب الاسم التالي:

أبو سهل سعد بن سعيد بن أبي سعيد المَقبُري

كان سفيان بن عُيينة هو من نعته بالقدرية[٨١]. روى سعد عن شقيقه عبد الله الذي لم يكن قدرياً، غير أن هذا الشقيق أصبحت له سمعة أسوأ من تلك السمعة التي لحقت بسعد نفسه[٨٢]. على العكس من ذلك فإن أبيهما سعيد المَقبُري كانت له هيبته، وهو

---

(٧٤) السيوطي (إسعاف المبطأ) ١٨، - ٧ - ٩.

(٧٥) راجع في ذلك الفسوي ١؛ ٤٠٦، ٦ - ٨.

(٧٦) القاضي عياض (تدريب) ١؛ ١٠٧، - ٧ - ٨.

(٧٧) (تهذيب التهذيب) ١٠؛ ٤٠٩ - ٤١١ رقم ٧٣٧.

(٧٨) البخاري ٤؛ ٢؛ ٨٦ رقم ٢٢٧٦؛ أيضاً ابن أبي حاتم ٤؛ ١؛ ٤٥٣ رقم ٢٠٧٢.

(٧٩) الكعبي ٨٢، ٣ - ٥ > (فضل) ٣٣٦، ١٨ - ٢٠ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٤، ١١ - ١٢.

(٨٠) راجع ٤-١-٢-٣-٢ في تحت هذا الجزء من الكتاب.

(٨١) العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ١١٧ رقم ٥٩٣؛ (ميزان) رقم ٣١١٠؛ (تهذيب التهذيب) ٣؛ ٤٦٩ - ٤٧٠ رقم ٨٧٥.

(٨٢) عنه راجع العقيلي ٢؛ ٢٥٨ - ٢٥٩ رقم ٨١٠؛ (ميزان) رقم ٤٣٥٣ وما إليه.

من موالي بني ليث، تُوفي تقريباً سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٣م[٨٣]. - أخيراً يُعد صاحب الاسم التالي ضمن قدرية المدينة السابقين:

محمد بن إسحاق بن يَسَار

وهو صاحب كتاب *السيرة [النبويّة]* المشهور، تُوفي سنة ١٥٠هـ/ ٧٦٧م، أو بعد ذلك بقليل، يبدو أنه لم يقضِ إلا النصف الأول من حياته بالمدينة، حيث هاجر إلى بغداد في ثلاثينيات القرن الثاني الهجري، وربطته هناك علاقة بالخليفة المنصور[٨٤]. وقد حدث أكثر من تناول لأعماله ولسيرته[٨٥]، غير أنني سوف اقتصر هنا على النقاط المهمة للسياق هنا. من الواضح أن الشكوك التي حيكت حول قدريته لها أصول مدنية. ويروي رجل اسمه حُميد بن حبيب أنه رأى كيف أن ابن إسحاق تم جلده في عهد الوالي إبراهيم بن هشام وذلك بسبب نشاطه من أجل الفكر القدري[٨٦]، ويُذكر أن هذا وقع عندما كان ما يزال في سني شبابه، ذلك لأن إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزومي كان يدير شؤون المدينة بداية من عام ١٠٦هـ/ ٧٢٥م بعد تولي هشام بن عبد الملك الخلافة بقليل[٨٧]، وقد تم خلعه من منصبه سنة ١١٤هـ/ ٧٣٢م[٨٨]. غير أن

---

(٨٣) عنه راجع (تذكرة الحفاظ) للذهبي ١١٦ - ١١٧ رقم ١٠١؛ (تهذيب التهذيب) ٤؛ ٣٨ - ٤٠ رقم ٦١ وما إليه.

(٨٤) راجع تفصيلياً ي. فوك J. Fück، *محمد بن إسحاق Muhammad b. Ishaq* (أطروحة دكتوراه، فرانكفورت ١٩٢٥)، والتحليل المختلف نوعاً ما والذي قام به ر. سيلهايم R. Sellheim ضمن Oriens ١٨-١٩/ ١٩٦٥ و١٩٦٦/ ٣٣ - ٣٥؛ في ذلك أيضاً شاخت Schacht ضمن Arabica ١٦/ ١٩٦٩/ ٨١.

(٨٥) راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٨١٠ - ٣١١، وسزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٢٨٨ - ٢٩٠؛ راجع في ذلك أيضاً الدراستين المستقلتين عن بعضيهما، الأولى لإدريس H. R. Idris (Reflexions sur Ibn Ishaq) ضمن SI ١٧/ ١٩٦٢/ ٢٣ - ٢٥، والأخرى لعبد العزيز الدوري (دراسة في سيرة النبي ومؤلفها ابن إسحاق)، بغداد ١٣٨٥/ ١٩٦٥، كذلك أطروحة الدكتوراه التي أعدها سعدون محمود السمك Sadun Mahmud al-Samuk (الروايات التاريخية لابن إسحاق، Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishaq, eine synoptische Untersuchung) فرانكفورت ١٩٧٨، والتي تشتمل على بيانات أخرى. راجع أيضاً الدوري (Rise) ٣٣ - ٣٥؛ جويلاوم Guillaume (The Life of Muhammad)، مدخل ١٣ - ١٥، وحديثاً Newby (The Making of the Last Prophet) ٥ - ٧.

(٨٦) (ميزان) ٣؛ ٤٧٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٨٧) خليفة (تاريخ) ٥٤٤، ٧ - ٨، ووكيع (أخبار القضاة) ١؛ ١٦٨، ١٠ - ١٢.

هناك ثمة أسباب عديدة تخلق إشكالية في هذه الرواية، وليس ذلك بسبب عدم القدرة على التعرف على شخص الراوي فحسب[٨٩]، خاصة إذا علمنا أن في ذلك الوقت، على الأقل في بلاد الشام، حيث كان غيلان الدِمشقي على أغلب تقدير ما يزال على قيد الحياة، بأن العقائد القدرية لم تعد تشكل أي خطر؛ بل أيضاً لأن عملية الجلد هذه ترد في موضع آخر في سياق قصص النساء الواردة عند ابن إسحاق.

ياقوت (إرشاد) ٦؛ ٤٠٠، ١٣ - ١٥ نقلاً عن الواقدي. وفي حالة افتراض أن القصة تصح أصلاً من الناحية التاريخية، فإنه يجب تبديل اسم «*إبراهيم بن هشام المخزومي*» بدلاً من «*هشام المخزومي*» (الذي كان والياً بين ٨٢هـ/ ٧٠١م و٨٦هـ/ ٧٠٥م) وهذا ما أثبته هوروفيتس Horovitz (ضمن IC ٢/ ١٩٢٨/ ١٦٩؛ وكذلك إدريس Idris ص٢٨). راجع أيضاً الأطروحات الواردة عند ابن النديم (فهرست) ١٠٥، ٤ - ٦، وأبي العرب (محن) ٣٧٨، ٤ - ٦؛ علماً بأن هذين المصدرين لم يذكرا اسم الوالي. علاوة على ذلك يذكر أبو العرب أن ابن إسحاق تم نفيه في ذلك الوقت. وفي رواية أخرى فإن الجلد (المرجع السابق ٣٧٧، ٨ - ١٠) كان سببه أن ابن إسحاق كان يعرف الكثير والكثير في الأنساب، وعليه كان يعرف طرائق كل قبيلة.

على ذلك يمكن ربط التهمة التي ألصقت بابن إسحاق بسبب ملموس، فربما أن الرجل دخل في صراع مع أولي الأمر، وكان هذا الصراع في هذه المرة بسبب ميولاته القدرية. ويُروى أنه تم القبض عليه بينما هو في حلقة الدرس وسط تلاميذه، ويُذكر أنه كان قد رأى رؤيا في المنام أنبأته بما سوف يصير إليه حاله[٩٠]. وعلى أية حال يمكن القول بأن سمعته في المدينة قد تحطمت تماماً مع نهاية القرن الثاني الهجري؛ أي أن سمعته السيئة ظلت على حالتها حتى بعد جيل من الزمان مر على موته[٩١]. ثم

---

(٨٨) وكيع ١؛ ١٧١، ٣ - ٤.

(٨٩) وربما أن صاحب الاسم هو حُميد بن حبيب اللخمي الذي قام فيما بعد بمساندة يزيد الثالث ؟ (الطبري ٢؛ ١٧٩٢، ٦).

(٩٠) هكذا في (تاريخ بغداد) ١؛ ٢٢٥، ١١ - ١٣؛ على كلٍ فإن أحد المحررين المتأخرين قام بخلق علاقة بين ذلك وبين مسألة القدر (عنه راجع السمعاني، *أنساب* ٦؛ ٣٢٣، ١ - ٣). دون ذكر هذه العلاقة فإن الرواية واردة عند ياقوت (إرشاد) ٦؛ ٤٠١، ١ - ٣. - أما إدريس Idris فيعتبر هذه الرواية بمثابة إعادة صياغة للرواية السابقة. (انظر ٢-٢-١-٤ في ها الجزء من الكتاب).

(٩١) راجع (تاريخ بغداد) ١؛ ٢٢٦، ١٤ -١٦، وهذا الموضع يشير إلى سنة ١٩٣هـ/ ٨٠٩م. وتظل الصورة سلبية تماماً عند ابن النديم (فهرست ١٠٥، ٣ - ٥).

تعجل المرء معتمداً على سفيان بن عيينة في التأكيد على أن هذه القصة ليست لها أدنى علاقة بالأحاديث التي كان يرويها، وإنما لها علاقة بآرائه القدرية فحسب(٩٢). غير أنه لا يمكن الحسم في مصداقية هذا القول، فكثيراً ما نقرأ أنه كان يعمل على نشر أحاديث لها علاقة *بصفات الله*، وأنه قد جلب على نفسه بها سخط الناس، وهذا يمكن أن يكون قد تواري خلف هذه الصياغة الغريبة(٩٣). يُعرف عنه كذلك أنه كان يستخدم *تفسير* الحسن البصري في النسخة التي حررها عمرو بن عبيد(٩٤).

يُذكر أن هذا السبب نفسه هو الذي جعل مالك بن أنس يسخط منه(٩٥). غير أن هذا القول لا يمكن التحقق منه، ومعلوم أن مثل هذا القول يمكن أن تتوارى خلفه دوافع أخرى(٩٦). أما ما يُقال من أن مالك بن أنس استطاع أن يطرده من المدينة، فقول يبدو أنه مبالغ فيه، فمعلوم أن مالك بن أنس لم يكن في ذلك الوقت قد بلغ مجده، فخروج ابن إسحاق من المدينة حدث قبل وفاته بأربعين سنة(٩٧). بل على العكس فإن ابن المديني استطاع فيما بعد الادّعاء أن مالك بن أنس لم يكن يعرف ابن إسحاق عن قرب(٩٨). وهذا أيضاً لا يمكن التصديق به، فلا مراء من أن الاثنين لم يكونا يحبان بعضهما، فمعروف أن ابن إسحاق كان يحاول إظهار تفوقه الاجتماعي على مالك بن أنس ذلك لأن مالك لم يكن من أهل المدينة الأصليين؛ بل كان من اليمن، فكان ابن إسحاق يدعي أن مالك لم يكن من *حُلفاء* قبيلته المدنية؛ فما هو إلا *مولى* من الموالي(٩٩). كذلك فإن ابن إسحاق كان يتهكم من

---

(٩٢) الفسوي ٢؛ ٢٧، ٩ - ١٠؛ الكعبي ٨١، ١٠ - ١٢؛ العقيلي (ضعفاء) ٤؛ ٢٦، ٧ - ٨؛ أيضاً (تاريخ بغداد) ١؛ ٢٢٤، ١٩.

(٩٣) الفسوي ١؛ ١٣٧، ٧ - ٩ = ٣؛ ٣٦٦، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له > (تاريخ بغداد) ١؛ ٢٢٦، ٣ - ٥؛ أيضاً (ميزان) ٣؛ ٤٧٤، - ٤ - ٦. ربما الأمر يدور هنا حول الأحاديث التي توحي بالتشبيه كتلك التي رواها الإباضية على لسان ابن عباس ؟

(٩٤) راجع ٢-٢-٦-٢-٤-١ في هذا الجزء من الكتاب. أيضاً الدوري (دراسة) ٢٤.

(٩٥) أبو زرعة (تاريخ) ٥٣٨ رقم ١٤٥٥.

(٩٦) راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٨١١ a.

(٩٧) يبدو أن هذه الرواية قد تم استنباطها من قول خاص بمالك بن أنس، وهو القول ، الذي إن صح عنه ، فيُعتبر بمثابة تعبير عن ثقته القوية بنفسه التي ليس شرطاً أن تكون قد اتفقت مع واقع شخصيته (تاريخ بغداد ١؛ ٢٢٣، ١٢).

(٩٨) (تاريخ بغداد) ١؛ ٢٢٩، ٣.

(٩٩) القاضي عياض (ترتيب) ١؛ ١٠٦، ٣ - ٥؛ تفصيلياً عبد الله U. F. Abdallah (تصور مالك عن الأعمال في ضوء نظرية المالكية في القانون Malik's Concept of "'Amal" in the Light of =

أقوال مالك بن أنس في الفقه(١٠٠).

أما كونه قدرياً فقد تناقلته الألسن أيضاً خارج بلاد الحجاز، لذلك فإن الأوزاعي لم يولِ له قدراً كبيراً(١٠١)، وهذا هو الرأي ذاته الذي قال به ابن معين (تُوفي ٢٣٣هـ/ ٨٤٦م)(١٠٢)، وتبعهما في ذلك هارون بن معروف (تُوفي ٢٣١هـ/ ٨٤٦م)(١٠٣)، وسليمان بن داود الشاذَكوني (تُوفي ٢٣٤هـ/ ٨٤٨م)(١٠٤)، وفيما بعد أيضاً ابن قتيبة(١٠٥). ونلاحظ أن حكم ابن معين هذا قد تم تواتره في مصادر المعتزلة(١٠٦). أما الكوفي محمد بن عبد الله بن نُمير (تُوفي ٢٣٤ هـ/ ٨٤٨م) فقد حاول تبرئته من هذه التهمة(١٠٧)، ثم تكررت هذه المحاولة من قِبل الكُتاب المتأخرين(١٠٨). على العكس من ذلك فإن أبا داود نزع إلى الإدعاء بأن ابن إسحاق كان قدرياً ومعتزلياً(١٠٩).

٤-١-٢-٣-١ تمرُّد النَفس الزَكيَّة

لم يكن الاستياء تجاه الأفكار القدرية في المدينة في الجيل الذي سبق جيل مالك بن أنس أقل حدة مما كان عليه في البصرة، غير أن القدرية في المدينة كانوا أكثر تغلغلاً في المجتمع، حيث كان من بينهم العديد من الأرستقراطيين. وربما أن سبب ذلك

= (Maliki Legal Theory) أطروحة دكتوراه، شيكاغو، ١٩٧٨، ص ٣٩ - ٤١، والصفحات السابقة [٤-١-٢-٣] في هذا الجزء من الكتاب.

(١٠٠) الفسوي ٣؛ ٣٢، ١ - ٣ > (تاريخ بغداد) ١؛ ٢٢٣، ٩ - ١١؛ العقيلي ٤؛ ٢٤، - ٧ - ٩.

(١٠١) (تهذيب تاريخ دمشق) ٣؛ ٣٨٤، ٥ - ٧.

(١٠٢) الكعبي ٨١، ٥ - ٧؛ العقيلي ٤؛ ٢٨، ١٤ - ١٥.

(١٠٣) (تاريخ بغداد) ١؛ ٢٢٥، ١٩ - ٢٠.

(١٠٤) ياقوت (إرشاد) ٦؛ ٤٠٠، ٨ - ٩.

(١٠٥) (معارف) ٦٢٥، ١٤ - ١٥.

(١٠٦) الكعبي ٨١، ٤ - ٦ > (فضل) ٣٣٦، ١١ - ١٣ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٤، ٩.

(١٠٧) (تاريخ بغداد) ١؛ ٢٢٥، ؛ عن والده راجع ٢-١-٣-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٠٨) (ميزان) رقم ٧١٩٧ (مقال مستفبض)؛ (تذكرة الحفاظ) ١٧٢ - ١٧٤ رقم ١٦٧؛ (تهذيب التهذيب) ٩؛ ٣٨ - ٣٠ رقم ٥١. لا ذكر لشيء من ذلك عند ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ٢؛ ١٩١ - ١٩٣ رقم ١٠٨٧، والغريب أيضاً عدم ذكر ذلك عند الكعبي (قبول) ١٣٩، ٧ - ٩، والذي جمع بعض المادة السلبية في حق ابن إسحاق. أما ابن سعد (طبقات) فقد اكتفى بذكر ملحوظة عامة ٧؛ ٢؛ ٦٧، ١٦ - ١٧.

(١٠٩) وارد لدى مقتبس في (ميزان) طبقاً لردود أبي داود على الآجوري (راجع ب- *تقديم منهجي* في الجزء الأول من هذا الكتاب).

راجع إلى أنه كان هناك عدم رضى متزايد في أوساط الأسر العريقة في المدينة، أو ربما أن هناك كان نوع من التململ المتزايد. ولكن عندما عرف العلوي محمد بن عبد الله الطريق للاستفادة من تلك المشاعر إبان تمرّده سنة ١٤٥هـ، نلاحظ أن المكونات القدرية تراجعت على نحو أكثر من ذلك الذي حدث في البصرة، حيث أصابت حُمَّى التمرّد العديد من المثقفين من كل المعسكرات. بل إن مالك بن أنس نفسه يُعرف عنه تورطه في هذه التمردات، فيُذكر أنه أصدر فتوى أعلن فيها عدم الالتزام بعهد البيعة الذي كان قد أداه الناس للمنصور، وقد استحق عقوبة الجلد جزاء تلك الفتوى[١]. وكان المنصور قد احتاط من أجل ألا يتكرر الخطأ الذي أدى إلى موقعة الحرَّة، ذلك حتى لا يوجد عدد أكبر من الشهداء. فقد استعاض عن ذلك بأن أمر بغلق الطريق البحري المؤدي إلى الحجاز، وبذلك يكون قد استطاع أن يجعل أثرياء قريش تحت طوعه[٢]. كذلك نراه يمنع العطاء عن أهل المدينة[٣]، غير أنه لم يرد احتلال المدينة، فلم يرَ أن ذلك من قبيل الحكمة، فمعروف أنه بعد اندلاع التمرّد بوقت قليل وقع تمرد في صفوف العبيد[٤]. بسبب ذلك كان عدد العقوبات التي حلت بالأفراد في المدينة أقل من تلك التي وقعت في بلاد العراق. كان من بين القدرية الذين شاركوا في الثورة صاحب الاسم التالي:

---

(١) راجع شاخت Schacht ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٦؛ ٢٦٣ b؛ أيضاً عبد الله Abdallah (Malik Concept of "'Amal") ٩٣ - ٩٤. وهناك أدلة أخرى ساقها موث Muth (الخليفة المنصور Der Kalif al-Mansur) ٣٩٧، هامش ١٧٣٧. وافتراض أن «غزوة الأبواء» [قبل غزوة بدر بالقرب من المدينة] قد تمخضت عن بيعة حظي بها محمد بن عبد الله (راجع ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب) ينبغي أن يكون قد شكل سبباً هاما بالنسبة لفقيه مثل مالك بن أنس، وعليه يبدو أن يكون أكثر شهرة في المدينة من غيرها.

(٢) راجع أرازي Arazi ضمن JSAI ٥/ ١٩٨٤/ ٢٠٥.

(٣) ثم كان الخليفة المهدي هو أول من استأنف هذه العطاءات بعد مرور أكثر من عقد على منعها (ف. عمر F. 'Umar ضمن Arabica ٢١/ ١٩٧٤/ ١٤٠؛ تفصيلياً عند صالح العلي ضمن M'M'I'I ٢٠/ ١٩٧٠/ ٣٢ - ٣٣).

(٤) الطبري ٣؛ ٢٦٥، ١٤ - ١٦. ربما أن ذلك كان بمثابة تمرّد الجوع الذي وقع بسبب إجراءات الحصار؟ راجع أرازي، المرجع السابق، ٢٠٥ - ٢٠٦، وكذلك بيبس Pipes (Slave Soldiers) ١٣٣ - ١٣٤.

أبو جعفر[٥] عبد الحميد بن جعفر بن عبد الله بن الحَكَم الأنصاري

تُوفي سنة ١٥٣هـ/ ٧٧٠م[٦]، وهو من أحلاف الأوس ومن سلالة الفِطيون، الذي كان من أمراء اليهود في المدينة قبل دخول الإسلام فيها[٧]. وكان أبوه جعفر بن عبد الله بن الحكم الرافعي بن سنان كان راوياً للأحاديث[٨]. ويبدو أن علاقة الحلف هذه ترجع لرافع بن سنان، الذي كان قد دخل الإسلام في عهد النبي[٩]. يُعتبر عبد الحميد من المقربين لمحمد بن عبد الله، حيث كان يرأس قوات الشرطة التابعة له[١٠]، أما فيما بعد وأثناء المعركة فكان بمثابة «*الحَرْبَة*» في جيشه[١١]. رُوي عنه أنه قال بأنه عاون أناس آخرين كانوا في حاجة إلى محمد بن عبد الله من أجل التعجل في خوض الحرب[١٢]، غير أنه ادعى لنفسه أنه بعد ذلك ، عندما اقتربت القوات العراقية ، أوصى الجيش بالهروب إلى مصر[١٣]. وعلى الرغم من أن النصر لم يحالفه في المعركة، إلا أنه ظل على ولائه له[١٤]، وجعل يؤكد على أن عدد جيش

---

(٥) هذه هي الكُنية الوحيدة التي يمكن الثقة في تواترها، حيث ترد في صيغة خطاب مباشر به في سياق رواية تاريخية (الطبري ٣؛ ٢٢٨، ١ و*مَقاتل الطالبيين* ٢٦٨، ١ - ٣). أما خليفة بن الخياط، وتبعه في ذلك معظم المصادر المتأخرة، فقد ذكر أن كُنيته هي «أبو الفضل» (*طبقات* ٦٨٢ رقم ٢٤٥٠)، أما عند البخاري فكُنيته «أبو حفص» (*تاريخ* ٣، ٢، ٥١ رقم ١٦٧٦).

(٦) خليفة (طبقات) الموضع السابق، و(تاريخ) ٦٦٢، ٣.

(٧) خليفة (طبقات) الموضع السابق؛ عن «الفطيون» راجع ابن دُريد (إشتقاق) ٤٣٦، ١١ - ٢٣؛ ابن حزم (جمهرة) ٣٧٣، ٤ - ٦؛ ابن حبيب (أسماء المغتالين) ضمن (نوادر المخطوطات) ٢؛ ١٣٦ - ١٣٧. لا نعرف بعد اشتقاقاً عبرياً لهذا الاسم، راجع هوروفيتس Horovitz (أبحاث قرآنية Koranische Untersuchungen) ١٦٣. أما روجر H. P. Rüger، توبنجن يفتح أمامي المجال في التفكير ، على الرغم من الصوت الأسناني، في امكانية تأويل أن الكلمة «فداية [بالعبرية]»، (= بداية [بالعربية])، يمكن أن تكون صيغة أخرى لكلمة «فداية [بالعبرية]» بالمعنى الوارد [في العهد القديم] «لأن الرب فدى يعقوب وفكَّه من يد الذي هو أقوى منه» [سفر إرمياء ٣١: ١١]. عن استعمال هذه الكلمة بوصفها عَلَماً راجع (Pesiqta de Rab Kahana) ٣٧ b، BUBEr (Pesiqta Rabbati) ٦٢ b، FRIEDMANN، Natan ben Jehi'el, Aruh، تحت zhl وما إليه.

(٨) (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٩٩ رقم ١٤٧.

(٩) ابن عبد البر (استيعاب) ٤٨١ رقم ٧٣٠؛ المِزي (تحفة الأشراف) ٣؛ ١٦٢ - ١٦٣.

(١٠) الطبري ٣؛ ١٩٩، ٤ - ٦؛ في ذلك أيضاً فان أريندونك van Arendonk (Opkomst) ٢٨٥.

(١١) الطبري ٣؛ ١٩٣، ١٣ - ١٤.

(١٢) المرجع السابق ٣؛ ١٩٠، ١٤ - ١٦ = أبو الفرج (مَقاتل) ٢٦١، ٢ - ٤.

(١٣) المرجع السابق ٣؛ ٢٢٧، ١٧ - ١٩ = (مَقاتل) ٢٦٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ لاسنر Lassner (Shaping of Abbasid Rule) ٦٩ - ٧٠.

(١٤) المرجع السابق ٣؛ ٢٦٠، ٢ - ٤ = (مَقاتل) ٢٨٦، ٤.

محمد بن عبد الله كانت يساوي عدد جيش المؤمنين في غزوة بدر، أي أنهم كانوا أكثر من ثلاثمائة[١٥]. يبدو أن عبد الحميد توارى بعد انتهاء التمرّد عن الأضواء. غير أن الناس ظلوا يروون أحاديثه على الرغم من تبنيه الأفكار القدرية، وكان سفيان الثوري هو الوحيد الذي وقف منه موقف المعارض[١٦]. - كذلك فإن صاحب الاسم التالي شارك في التمرّد:

أبو عبد الله محمد بن عَجْلان القُريشي

تُوفي سنة ١٤٨هـ/ ٧٦٥م، وهو من موالي فاطمة بنت عُتبة بن ربيعة[١٧]، وهي ابنة وجيه من وجهاء قريش كان قد وقع صريعاً في غزوة بدر، إذ كان يقاتل في صفوف أهل مكة. وفاطمة هذه هي أيضاً أم معاوية بن أبي سفيان[١٨]. يذكر الواقدي أن محمد بن عجلان كان فقيها مرموقاً، وكانت له حلقة علم في المسجد النبوي، حيث كان يروي الحديث ويصدر الفتاوى[١٩]. درس محمد بن عجلان على يد زيد بن أسلم (تُوفي سنة ١٣٦هـ/ ٧٥٣م)[٢٠]، ويبدو أن مالك بن أنس كان يعرفه معرفة جيدة[٢١]. ينسج المرء عنه حكايات كثيرة، منها ما يُزعم أن أمه حملت به ثلاثة أعوام، وأنه عندما وُلد كانت له أسنان. شبيه بهذا الشيء يُوصف به أيضاً مالك بن أنس، والهدف من وراء ذلك هو التنويه إلى النضج المبكر الخارق للعادة الذي كان

---

(١٥) (مَقاتل) ٢٨٤، ٢ - ٣.

(١٦) العقيلي ٣؛ ٤٤ - ٤٥ رقم ١٠٠٠؛ (ميزان) رقم ٤٧٦٧؛ كذلك الفسوي ١؛ ٤٢٧، ٤ - ٦ و٢، ٤٥٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له. كذلك فهو محسوب على القدرية عند الكعبي ٧٧، ١ - ٣ (نقلاً عن يحيى بن معين > (فضل) ٣٣٥، ٤ - ٥ > ابن المرتضى ١٣٣، ١٢؛ الذهبي (تاريخ) ٦؛ ٢٢١، ٦ - ٨؛ (تهذيب التهذيب) ٦؛ ١١١؛ رقم ٢٢٣. لا ذكر لشيء من هذا القبيل عند ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ١؛ ١٠ رقم ٤٦.

(١٧) خليفة (طبقات) ٦٧٦ رقم ٢٤٢١، و(تاريخ) ٦٥٥، ٩.

(١٨) الزبيري (نسب قريش) ١٥٢، ٩ - ١١، ابن حزم (جمهرة) ٧٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(١٩) أبو الفرج (مَقاتل) ٢٨٩، ١ - ٣.

(٢٠) الفسوي ١؛ ٦٧٥، ٢ - ٤؛ عن زيد بن أسلم راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٠٥ - ٤٠٦. ويروي عنه الجاحظ موقف زيد من مسألة هل يحل أكل البيض الذي يصنع منه بعض الشباب ألعاب الميسر، على نحو ما نفعل نحن في الغرب في عيد الفصح (*الحيوان* ٢؛ ٢٩٢، ٤ - ٦؛ كذلك روزينتال Rosenthal (Gambling) ٦١ - ٦٢). راجع أيضاً الطبري ١؛ ٢٧٤٦، ٧ - ٩.

(٢١) الفسوي ١؛ ٦٥١، ٧ - ٩، و٦٧٥، ٦ - ٨.

عليه الاثنان. يُروى عنه أيضاً أنه استند إلى قول من أقوال السيدة عائشة في تكذيب بعض غوامض التنقيح(+)؛ بل إن رواة هذا الكلام يجعلون مالك بن أنس يقحم نفسه من أجل تصديق هذه القصة[٢٢]. غالبا ما ترد الأحكام في صالح هذا الرجل[٢٣]، وكان سُفيان بن عُيينة (تُوفي ١٩٦هـ/ ٨١٢م) هو أكثر الناس الذين يزكونه[٢٤]. ويُذكر أنه عندما قام بزيارة إلى الكوفة، فإنه تفوق على بعض العلماء من الشباب السخفاء، كان من بينهم يوسف السَمتي[٢٥]، وكان هؤلاء يريدون خداعه من خلال قلب الأسانيد[٢٦].

يُذكر أن الطفل الذي يُولَد بأسنان يستطيع الحديث فور ولادته، على ذلك فإن هذا التصور يرتبط بالقصص التي تروي عن أولئك الذين يتكلمون في المهد، ومنها الصفة التي يُنعت بها المسيح عيسى في القرآن (الآيتان ٢٩ و ٣٠ من سورة مريم)، وهناك قصة مشابهة لذلك ترد فيما يُعرف بأبجدية ابن سيراخ [أو حكمة يشوع بن شيراخ، من أسفار الأبوكريفا (مراجعة الترجمة)]، راجع شتاينشنيدر Steinschneider (Alphabetum Siracidis) برلين، ١٨٥٨، تابع ١٧، a، وإلي ياسيف Eli Yassif (The Tales of Ben Sira in The Middle Ages) القدس، ١٩٨٤، ص١٩٩). وفي العالم الإسلامي فإن هذه الصفة يُنعت بها علاوة على ذلك الولي المصري أحمد البدوي (ليتمان Littmann، *Ahmed el.Bedawi*) ٦٨ - ٧٠، ومن البداية ١ - ٣)، يُنعت بها كذلك الضَحَّاك بن مُزاحم مفسر القرآن: اسمه يعني أنه بسبب ولادته بالأسنان فقد قدر على الضحك عند ولادته (*فضائل بلخ* ٦٢، ٥ - ٧؛ عن ابن مُزاحم راجع ٣-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب). بوجه عام راجع ماخ Mach (Zaddik) ٦٩ - ٧٠، وجرامليش Gramlich (Wunder der Freunde Gottes) ١٤٨ - ١٤٩.

(+) انظر «*التوضيح في حل غوامض التنقيح*»، عُبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي. في مخطوطات الأزهر (مراجعة الترجمة)

(٢٢) الجاحظ (الحيوان) ٧؛ ١٢٤، ١٠ - ١٢؛ ابن قتيبة (معارف) ٥٩٥، ١ - ٣؛ الذهبي (ميزان) ٣؛ ٦٤٦، - ٥ - ٧ و(تذكرة الحفاظ) ١٦٥، ٥ - ٧؛ الصفدي (وافي) ٤؛ ٩٢، ١٢ - ١٤ (نقلاً عن مُسند علي ليعقوب بن شيبة، تُوفي ٢٦٢هـ/ ٨٧٥م). وفيما يتعلق بمالك بن أنس راجع أيضاً دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٦؛ ٢٦٣، a.

(٢٣) راجع مثلاً الفسوي ٢؛ ١٧٣، ٥ ؛ أيضاً (تذكرة الحفاظ) ١٦٥ - ١٦٦ رقم ١٦١.

(٢٤) الفسوي ١ ؛ ٦٩٨، ١٣ - ١٤؛ ابن حنبل (علل) ٢١٣ رقم ١٣٢٥.

(٢٥) عنه راجع ٢-٢-٣-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٦) (ميزان) ٣؛ ٦٤٥، - ٥ - ٧.

غير أننا نعرف القليل النادر عنه، فمثلاً الشيرازي لا يذكره على الإطلاق في كتابه (*طبقات الفقهاء*)، كذلك ابن الجوزي لا يذكر شيئاً عنه على الرغم من أنه كان من مقرئي القرآن[٢٧]، وعلى الرغم مما يبدو أنه كانت له آراء في القراءات[٢٨]. ويبدو أن المسؤول عن ذلك هو المكانة البارزة التي كان يتمتع بها مالك بن أنس في الجيل اللاحق. لذلك يُروى أن مالك بن أنس على الرغم من فارق السن فإنه استطاع أن يسرق الأضواء من ابن عجلان عندما تنازعا في مسألة فقهية[٢٩]. يُروى كذلك أن كان يحقر من معلومات ابن عجلان في الحديث[٣٠]. على العكس من ذلك فتعاطفه مع النفس الزكية لم تُلحق به ضرر يُذكر، حيث يُروى أنه كان يسانده كثيراً، فقد كان يعتبره المهدي المنتظر الذي نبأت به بعض الأحاديث النبوية[٣١]. ويُروى أنه بتكليف من النفس الزكية قام بجلد اثنين من قبيلة قريش كانا قد بعثا برسالة إلى المنصور ينقلون له فيها بأخبار الحركة، حيث قام باعتقالهما وتقييدهما لدرجة أنهما عجزا عن أداء الصلاة[٣٢]. بل ذهبت مساندته للنفس الزكية إلى أبعد من ذلك، فيُروى أنه خاض المعارك معه، هذا على الرغم من أنه لم يكن يفهم كثيراً عن فنون الحرب؛ فقد كان من الموالي، وكان الناس يهزأون منه[٣٣]، وما يزال المرء يحتفظ له في الذاكرة أنه كان يتخذ من البغال دابة له[٣٤]. وبعد إخفاق التمرّد، وبعد أن رأى ابن عجلان أن عقوبته قادمة لا محالة، فإن بعض نبلاء المدينة تدخلوا من أجل حمايته، وكان من بينهم عباد بن كثير المكي[٣٥]، وعليه عُفي عنه[٣٦].

---

(٢٧) راجع مثلاً الصفدي (وافي) ٤؛ ٩٢، ١٠.

(٢٨) راجع مكي القيسي (*كشف عن وجوه القراءات السبع*) ١؛ ٢١، ٢ - ٤: في مسألة لماذا أن سورة التوبة لا تبدأ بالبسملة.

(٢٩) القاضي عياض (تدريب) ١؛ ٢٢٥، ٨ - ١١٠.

(٣٠) العقيلي ٤؛ ١١٨، ١٠ - ١٢؛ (ميزان) ٣؛ ٦٤٤، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٣١) أبو الفرج (مَقاتل) ٢٨٩، ٨ - ٩.

(٣٢) الطبري ٣؛ ٢٢٧، ٢ - ٤.

(٣٣) المرجع السابق ٣؛ ٢٥١، ١٨ - ٢٠ = (مَقاتل) ٢٨١، - ٥ - ٦؛ أيضاً ٢٩٢، المقطع قبل الأخير.

(٣٤) (مَقاتل) ٢٨٢، ١.

(٣٥) عنه راجع ٤-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٦) (مَقاتل) ٢٨٩، ٣ - ٤؛ هو مختصر عند الكعبي ٧٨، ١٣ - ١٥. هذا الدور الذي لعبه عباد بن كثير يبرزه على نحو خاص الطبري في رواية عنده ٣؛ ٢٥٩، ٣ - ٥ = (مَقاتل) ٢٨٢، ٢ - ٤. - =

مما لا شك فيه أنه كانت تربطه قبل ذلك علاقات بالشيعة، فاسمه مثلاً يرد ضمن رواية منحولة تذكر بأن بعض قادة العلويين، نذكر منهم جعفر الصادق، قاموا على خدمة واصل بن عطاء عندما جاء لزيارة المدينة[٣٧]. كذلك فإنه يُنظر إليه على اعتباره من الثقات الذين كانوا يرون الحديث في زمان محمد الباقر (تُوفي ١١٧هـ/٧٣٥م)[٣٨]. غير أنه لم يكن من الرافضة، حيث كان يكن تقديراً كبيراً لعمر بن الخطاب[٣٩]. وكان مهتماً برواية الحديث بروايات أبي هريرة، ذلك الذي لم يكن يتمتع بسمعة طيبة لدى شيعة الكوفة، وكان في حوزة ابن عجلان نسخ مكتوبة من هذه الروايات نقلاً عن سعيد المَقبُري[٤٠]، ونقلاً عن والده أيضاً[٤١].

أما كونه قدرياً، فلم يقل به إلا المعتزلة، غير أن الكعبي يذكر ذلك ضمنياً على الرغم من أن بقية المعتزلة يعتمدون عليه في ذلك الحكم[٤٢]. ولا يمكن التحقق من مسألة هل أن وصفه بالقدرية يعني فحسب أنه كان مشاركاً في التمرّد؟ كان ابن عجلان يميل إلى *الأمر بالمعروف*، ولم يتخلَ عن ذلك حتى بعد إخفاق التمرّد، فيُروى أنه قام بلوم أحد الولاة أثناء صلاة الجمعة نظراً لأنه لم يلتزم بنمط الثياب المعهودة، فكان يجر ثيابه من خلفه[٤٣]. مما تجدر ملاحظته أيضاً رؤية كيف أنه كان لا يتورع من رواية الحديث النبوي الذي يذكر بأن آدم خُلق على صورة الله، لهذا نجد مالك بن أنس يلومه على ذلك[٤٤]. - وصاحب الاسم التالي هو الشخص رقم ثلاثة في هذا السياق:

= راجع في ذلك أيضاً فان أريندونك van Arendonk (Opkomst) ٢٨٥ - ٢٨٦، وموث Muth (Der Kalif al-Mansur) ٤٣٨، هامش ٢٠٩٧.

(٣٧) القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٣٩، ١ - ٣؛ في هذا الصدد ٢-٢-٦-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٨) الأردبيلي (جامع الرواة) ٢؛ ١٤٨ b، ٢ - ٣.

(٣٩) الفسوي ١؛ ٤٥٧، ١ - ٣، و٤٦١، ١٠ - ١٢.

(٤٠) عزمي (Studies) ٣٨؛ عنه راجع ٤-١-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤١) الجاحظ (الحيوان) ٤؛ ٢٩٤، ٧. عن والده راجع (تهذيب التهذيب) ٧؛ ١٦٢ رقم ٣٢٤.

(٤٢) الكعبي ٧٨، ١١ - ١٣ > (فضل) ٣٣٥، - ٧ - ٩ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٤، ٣. لا ذكر لشيء من هذا القبيل عند البخاري ١؛ ١؛ ١٩٦ - ١٩٧ رقم ٦٠٣، أو عند العقيلي ٤؛ ١١٨ رقم ١٦٧٧.

(٤٣) أبو العرب (محن) ٤١٣، - ٦ - ٨؛ أيضاً ابن أبي حاتم (آداب الشافعي) ٤٨، ٥ - ٧، حيث يتم استبدال كلمة «*ثياب*» بكلمة «*بيان*».

(٤٤) (تاريخ دمشق) (عبد الله) ٢٨٢، ٣ - ٥.

أبو الحَارِث[٤٥] محمد بن عبد الرحمن بن المُغيرة بن الحَارِث بن أبي ذِئب العَامِري القَيسِي

وُلد سنة ٨٠هـ/ ٦٩٩م[٤٦] أو ٨١هـ/ ٧٠٠م[٤٧] وتُوفي ١٥٩هـ/ ٧٧٦م[٤٨]. غير أن قصته على العكس من قصة محمد بن عجلان، فنلاحظ أن قدريته بدأت في مرحلة مبكرة، وعليها دلالات وثيقة، حيث يقول بها عبد الرزاق الصَنعاني (تُوفي ٢١١هـ/ ٨٢٧م)[٤٩] وابن قتيبة[٥٠]، وبديهياً قالت بها أيضاً مصادر المعتزلة[٥١]. غير أن محمد بن عبد الرحمن كان أكثر تحفظاً تجاه تمرّد محمد بن عبد الله، وربما أنه هو أحد من دفع العلويين للانقضاض[٥٢]؛ لكن عندما أخذ محمد بن عبد الله ذلك مأخذ الجد، فإن محمد بن عبد الرحمن ظل في منزله متخلفاً[٥٣]. يذكر *كتاب الأغاني* أنه لم يكن يكترث كثيراً بالهاشميين[٥٤]، علماً بأن محمد عبد الرحمن نفسه من قبيلة قريش، غير أنه ينحدر من سلالة أخرى يبدو أنها أقل وجاهة.[٥٥] هناك

---

(٤٥) ابن النديم وحده هو الذي ، ربما خطأً ، يذكر كُنية «أبو عبد الرحمن» (*فهرست* ٢٨١، - ٧).

(٤٦) هذا التاريخ تم حسابه طبقاً لتاريخ سيل مشهور وقع في مكة (راجع البخاري ١؛ ١؛ ١٥٢ - ١٥٣ رقم ٤٥٥؛ الفسوي ١، ١٤٦، ٢ > (تاريخ بغداد) ٢؛ ٢٩٧، ١٠ - ١٢).

(٤٧) هكذا طبقاً للواقدي الذي كان على معرفة جيدة بابن أبي ذئب (الطبري ٢؛ ١٠٦٣، ٧ - ٨؛ ابن حزم، *جمهرة* ١٦٨، ١٥).

(٤٨) هكذا طبقاً لخليفة (طبقات) ٦٨٤ رقم ٢٤٥٩ و(تاريخ) ٦٦٩، ٧ - ٨، كذلك العديد من المصادر الأخرى، وهناك رواية مختلفة نوعاً ما، راجع الهامش القادم رقم ٢٢٤ .

(٤٩) الفسوي ٢؛ ٤٠٠، ١ - ٢.

(٥٠) (*تأويل مختلف الحديث*) ١١، ٨ = ١٠، ٨/ ترجمة لوكومتي Locomte ٩ §١٧ و١٠٢، ٦ = ٨٥، - ٦/ ترجمة ٩٥ § ١٢٢.

(٥١) الكعبي ٧٨، ٥ - ٧ (طبقاً لحكم رواه الشافعي عن مالك بن أنس وعن يحيى بن معين > (فضل) ٣٣٥، ١٧ - ١٩ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٤، ١ - ٢ (به يرد خطأ كتابة اسم «*ابن أبي ذُؤيب*»). طبقاً كذلك لمصدر سابق، راجع (تاريخ بغداد) ٢؛ ٣٠١، ٩ - ١٠؛ لا ذكر لشيء من هذا القبيل عند ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ٢؛ ٣١٣ - ٣١٤ رقم ١٧٠٤.

(٥٢) يصح هذا إذا ما قمنا بتوليف الروايات المتعلقة بذلك والواردة عند الطبري ٣؛ ١٩٠، ١٥ - ١٧، وأبي الفرج (مَقاتل) ٢٦١، ٢ - ٤، وإذا ما تسنى لنا ضبط الاسم في الموضعين ليصبح «*ابن أبي ذئب*».

(٥٣) (تذكرة الحفاظ) ١٩٢، ٦. في هذا الموضع يدل «*ابن حسن*» على *النفس الزكية*. وقد أورد أريندونك (Opkomst ٢٨٦) مستنداً إلى مصادر زيدية هذه الرواية على اعتبارها مساندة روحية، أما مادلونج فيتحدث بشكل مقتضب عن مشاركته في التمرّد (Qasim) ٧٢ - ٧٣.

(٥٤) (الأغاني) ١٤؛ ١٢٩، ٦ - ٧.

(٥٥) راجع الملاحظة في المرجع السابق ٩ - ١٠.

معالجة لنسبه عند الزبيري وعند ابن حزم. أما لقبه بابن أبي ذئب فقد أخذه عن جده الأكبر[٥٦]، ويبدو أن هذا الجد، واسمه هشام بن شُعبة بن عبد الله، وأُشتهر أيضاً بأبي ذئب، كان قبل ظهور الإسلام قد رحل إلى بلاد الشام في إحدى المناطق البيزنطية، وبسبب تهمة باطلة قبع في السجن هناك حتى مماته[٥٧]. يُذكر أن عمر بن الخطاب كان يعرفه، ويبدو أنه لم يكن يوليه قدراً كبيراً، وقد حفظ لنا حفيده، والد ابن أبي ذئب، قولاً قال به الخليفة عمر بن الخطاب[٥٨]، يشي بأن ابن أبي ذئب كان أصغر أبناء أبيه. هذا يُستنتج أيضاً من خلال أنه يستند في هذه الرواية على شقيقه، وربما أن ابن أبي ذئب نفسه لم يرَ أباه أبداً، حيث مات الأب وهو ما يزال صغيراً. كذلك فإن أمه «بُريهة بنت عبد الرحمن بن الحارث بن أبي ذئب» فتنحدر من القبيلة نفسها[٥٩]. روى ابن أبي ذئب الحديث عن شقيق أمه «حارث بن عبد الرحمن» (تُوفي ١٢٩هـ/٧٤٧م)[٦٠]، الذي كان ينضم إلى قبيلة عامر بن لؤي لدرجة أنه، كما ذكر خليفة ابن الخياط، صار *مولى* لهم[٦١]، غير أن كل المصادر التي بين أيدينا توحي بأن مثل هذا القول من قبيل الخطأ.

كان ابن أبي ذئب مهتماً منذ البداية بأمور القضاء في المدينة، وقد حفظ لنا بعض أحكام القضاء التي ترجع إلى العقد الأخير من القرن الأول الهجري[٦٢]. أما المصادر فلم تبدأ قي النقل عنه إلا في زمان خلافة المنصور، فيبدو أنه كان ذا وجاهة كبيرة في المدينة في ذلك الوقت. صحيح أن ابن أبي ذئب لم يصبح قاضياً أبداً ، على نحو ما يزعم ابن النديم،[٦٣] إلا أن الولاة كانوا يولونه قدراً كبيراً، وكانوا يدفعون له

---

(٥٦) الزبيري (نسب قريش) ٤٢٣، ٧ - ٨.

(٥٧) السابق ٤٢٢، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ أيضاً ابن حزم (جمهرة) ١٦٨، ١٣، وابن قتيبة (معارف) ٤٨٥، ١٢. عن نسبه راجع ابن خلكان (*وفيّات الأعيان* ، تحقيق إحسان عباس) ٤؛ ١٨٣ رقم ٥٦٦؛ اختلط الأمر على ابن خلكان عندما ذكر أن السجين كان والد ابن أبي ذئب.

(٥٨) ابن حنبل (علل) ٢٦٤ رقم ١٧٠٢.

(٥٩) الزبيري ٤٢٣، ١٠.

(٦٠) المرجع السابق ٤٢٣، ١٠ - ١١؛ أيضاً ابن حنبل (علل) ٢٦٤، ٦ - ٧، و(ميزان) رقم ١٦٢٩.

(٦١) (طبقات) الموضع السابق. لدى الكعبي ٧٨، ٦ يظهر «*أخو*» هذه القبيلة، غير أن هذا خطأ في قراءة كلمة «*أحد*» (راجع ابن أبي حاتم ، *الجرح والتعديل* ٣؛ ٢؛ ٣١٣، السطر الأخير).

(٦٢) وكيع ١؛ ١٤٥، ١ - ٣. الرواية الموجودة في المرجع نفسه ١؛ ١٣٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له يمكن أن ترجع إلى الزمن قبل سنة ٨٧هـ/٧٠٦م؛ حيث مازال طفلاً، مثلما قال هو بنفسه.

(٦٣) (فهرست) ٢٨١، - ٦.

راتباً. فيُروى مثلاً أن جعفر بن سليمان (حكم بين ١٤٦هـ/ ٧٦٣م و١٤٩هـ/ ٧٦٦م) قد أرسل له مائة دينار، أما خليفته حسن بن زيد فكان يرسل له بخمسة دنانير في كل شهر(٦٤). وفي عصر جعفر بن سليمان كان ابن أبي ذئب يعمل لصالح محمد بن عجلان الذي كان في ذلك الوقت يعلو نجمه(٦٥). ويُذكر أن ابن أبي ذئب جنباً إلى جنب مع مالك بن أنس كانا في فترة زمنية معينة، لا يمكن تحديدها على وجه الدقة، الوحدين الموكلين بإصدار الفتاوى بالمدينة(٦٦).

يُذكر أنه عندما قدم الخليفة إلى المدينة ضمن رحلة الحج فإن ابن أبي ذئب كان ضمن من كانوا في شرف استقباله، ويُدعى أنه عندما مثُل أمام الخليفة فإنه لم يتورع عن الحديث في شيء أراده. كان هذا الادعاء، كما كان كذلك أيضاً في حالة عمرو بن عبيد،(٦٧) سبباً في اتقاد خيال بعض الكُتاب، فراحوا ينسجون بعض الروايات في هذه الحادثة، حيث نتعرف على ذلك من خلال صعوبة التأريخ لهذه الحادثة، ومعظم نسخ هذه الروايات ترجع إلى الزمان الذي كان حسن بن زيد فيه والياً على المدينة(٦٨)، وطبقاً لهذه النسخ فإنه يُفترض أن رحلة الحج هذه وقعت سنة ١٥٢هـ/

---

(٦٤) (تاريخ بغداد) ٢؛ ٣٠٤، ١٨ - ٢٠ > (تذكرة الحفاظ) ١٩٢، ٦ - ٨؛ عن التأريخ لذلك راجع خليفة، *تاريخ* ٦٨٢، ٥ - ٧.

(٦٥) راجع الصفحات السابقة [٤-١-٢-٣-١] في هذا الجزء من الكتاب.

(٦٦) الشيرازي (طبقات) ٦٨، ٤ - ٥؛ راجع أيضاً ٤-١-٢-٣-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦٧) راجع ٢-٢-٦-٢-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦٨) اكثر المواضع استفاضة في ذلك موجود عند الأزدي (تاريخ الموصل) ١٧٦، ١ - ٣ (الموضع الذي يذكر سنة ١٤٢هـ تاريخاً لذلك، غير أن اسم «*ابن أبي ذئب*» مطبوع خطأ «*ابن أبي ذُؤيب*»؛ قريباً من ذلك الموضع الوارد عند ابن أبي حاتم (أداب الشافعي) ٤٥، ٥ - ٧ = الضبي (بُغية الملتمس) ٣٩٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، والذي يرد ناقداً لقبيلة أبي عمر الغِفاري وللحاكم؛ بل وللخليفة نفسه. وهناك رواية مختلفة نوعاً ما ومختصرة ترد عند ابن أبي حاتم ٣٢٠، ٤ - ٦، وبها نقد للحاكم وللخليفة؛ راجع أيضاً (تاريخ بغداد) ٢؛ ٢٩٨، ١٤ - ١٦ > (تذكرة الحفاظ) ١٩٢، ١٣ - ١٥، غير أنه يرد تحت اسم راوٍ مختلف. وترد الرواية مختلفة أيضاً في موضع آخر من (تاريخ بغداد) ٢؛ ٢٩٨، ٢١ - ٢٣ وبه نقد موجه للخليفة وحده، غير أن الرواية هنا تأتي بنقاط أكثر ملموسية في الشكوى. راجع أيضاً الصيغ عند أبي العرب (محن) ٣٩٩ - ٤٠١، وابن عبد ربه (عِقد) ١؛ ٥٦، ١ - ٣ (نقلاً عن الأصمعي). غالبا ما يُذكر الراوي على أنه عم الشافعي، ويحمل اسم «*محمد بن إبراهيم المطلبي*». وهناك تلميحة مختصرة ترد عند الفسوي ١؛ ٦٨٦، - ٦ - ٨، وربما أن هذا الموضع عند الفسوي يُعتبر بمثابة النواة لمجمل هذه الروايات؟

٧٦٩م، وهي رحلة الحج التي من المعروف أن المنصور نفسه هو الذي ترأسها[٦٩]. علاوة على ذلك فهناك نسخة للرواية تتعلق بعبد الصمد بن علي الذي كان قد تولى المنصب منذ سنة ١٥٥هـ/ ٧٧٢م[٧٠]، وعلى ذلك فيمكن القول بأن الأمر يدور هنا عن رحلة الحج التي تمت سنة ١٥٨هـ، والتي لقي فيها الخليفة حتفه فجأة[٧١]. علماً بأن هذه النسخة من الرواية ترد على لسان حسن بن زيد، الذي عبر عن شماتته من ذلك الذي خلفه في المنصب لما وجهه ابن أبي ذئب له من نقد، غير أن هناك نسخ أخرى من هذه الرواية تذكر أن النقد كان موجهاً لحسن بن زيد ولم يكن موجهاً لغيره. ونصادف هنا وجود تمهيد مفعم بالخيال لأحداث القصة، فقد قُدم لها بقصة رجل شريف من قريش كان قد أُودع السجن، وعندما تقدم أحد أقاربه بشكوى للخليفة، حدث أن قام الخليفة بإلهام ابن أبي ذئب وبعض العلماء من أهل المدينة بمفردات الأسباب التي أدت إلى اعتقال هذا الشريف. وفي حين أن كل هؤلاء عبروا بطريقة دبلوماسية عن إعدادهم للتقرير، فإن ابن أبي ذئب لم يُخفِ نقده، ويُذكر أن الخليفة المنصور نوه إلى هذا النقد عندما جاء بنفسه إلى المدينة[٧٢]. عليه فنحن هنا، كما كان الحال أيضاً في الأقاصيص التي حيكت حول عمرو بن عبيد ، أمام أحد خيارين، فإما أن نفترض حدوث اجتماعين في حضرة الخليفة، أو أن ننظر إلى بعض تفاصيل هذه الحكاية على اعتبارها نوع من الابتكار الأدبي. ونرى أن الخيار الثاني هو الأوقع، ذلك لأنه من الصعب جمع روايات المجموعة الأولى تحت مظلة واحدة. أما النسخة الثانية من الرواية فيمكن أن تكون قد أُلفت لمعارضة الأولى من أجل رفع المسؤولية عن حسن بن زيد، فيبدو أن عبد الصمد بن علي لم يكن يولي قدراً كبيراً لابن أبي ذئب[٧٣]، فمثلاً لم نسمع أنه كان يقوم بمساندته مالياً على نحو ما كان يفعل من سبقه.

على نحو ما كان يقع أيضاً في القصص التي حيكت حول عمرو بن عبيد، فإن

---

(٦٩) خليفة (تاريخ) ٦٦٠، ٢.

(٧٠) المرجع السابق ٦٨٢، ١٤.

(٧١) المرجع السابق ٦٦٧، ٢؛ كذلك موسكاتي ضمن Orientalia Moscati ١٥/ ١٩٤٦/ ١٥٦ - ١٥٧.

(٧٢) (تاريخ بغداد) ٢؛ ٢٩٩، ٧ - ٩؛ أُضيفت إليه خاتمة مفعمة بالمحاسن البديعية، المرجع السابق٣٠٠، ١٦ - ١٨. قام فيركمايستر Werkmeister بمقارنة بين الروايتين (Untersuchungen zum kitab al-'Iqd) ٢٢٢ - ٢٢٤.

(٧٣) راجع النادرة الواردة عند ابن الجوزي (صفة الصفوة) ٢؛ ٩٨، - ٦ - ٨.

في حكايات ابن أبي ذئب أيضاً نوع من اختلاق موقف تجاه الخليفة المهدي(٧٤). فنقرأ في إحدى الروايات المستقلة أن ابن أبي ذئب لم يقم من مجلسه عندما دخل المهدي المسجد النبوي، ويبدو أن ذلك حدث أثناء رحلة الحج التي ترأسها المهدي سنة ١٥٣هـ/ ٧٧٠م(٧٥)، حيث قيل إن مثل هذا التشريف (في مثل هذا المكان) لا ينبغي إلا لله(٧٦). لذلك يُروى أنه عندما وصل المهدي إلى سدة الخلافة فإنه استدعاه للقدوم إلى بغداد. ويعبث ابن حزم عندما يذكر أن المهدي قد «*استخلفه*»(٧٧)، غير أننا نرى أنه ينبغي قراءة هذه الكلمة على نحو «*استحلفه*»، أي أنه طلب منه أن يقسم بأنه ليس من القدرية أو بأنه لم يرد انتقاد الخلافة. نقرأ أيضاً أن بعض القدرية قد اختبأوا في بيت ابن أبي ذئب عندما كانوا مطاردين ذات مرة(٧٨)، ويُفترض أن هذا قد وقع أيضاً مع بداية خلافة المهدي سنة ١٥٨هـ/ ٧٧٥م أو ١٥٩هـ/ ٧٧٦م، وعليه لزم استجواب ابن أبي ذئب(٧٩). على كلٍ فقد مرت الأمور على ما يرام، فقد أخلى الخليفة سبيله ومنحه عطية قدرها ١٠٠٠ دينار(٨٠). تُوفي ابن أبي ذئب وهو في طريق العودة، وكانت وفاته في منطقة الحيرة(٨١) أو في الكوفة طبقاً لما يرد في معظم المصادر(٨٢).

---

(٧٤) يرد ذلك على نحو سلبي عند ابن أبي حاتم (آداب الشافعي) ٤٨، ١ - ٢؛ على نحو إيجابي في (عقد) ١؛ ٩٦، ١٤ - ١٥.

(٧٥) خليفة (تاريخ) ٦٦١، ٢.

(٧٦) (تاريخ بغداد) ٢؛ ٢٩٨، ١٠ - ١٢ > (تذكرة الحفاظ) ١٩٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٧٧) (جمهرة) ١٦٨، ١٥.

(٧٨) (تاريخ بغداد) ٢؛ ٣٠١، ١٠ - ١٢.

(٧٩) ربما أن حضوره في مجلس المنصور لم يكن به أيضاً أي تبجيل تجاه الخليفة على عكس ما تقول به المصادر، وفي حال الاعتقاد بذلك يكون اضطهاد القدرية قد بدأ في عهد عبد الصمد بن علي، وعليه يصبح للتمهيد الذي وُضع للقصة والمذكور عالياً ثقلاً أكبر.

(٨٠) (تاريخ بغداد) ٢؛ ٣٠٤، ٢١ - ٢٢ > (تذكرة الحفاظ) ١٩٢، ٩ - ١٠.

(٨١) المرجع السابق ٢؛ ٣٠٥، ٩.

(٨٢) راجع مثلاً الزبيري ٤٣٢، ٨ - ٩؛ ابن حزم (جمهرة) ١٦٨، ١٥ وغير ذلك. أما القول في أحد المواضع بأن ابن أبي ذئب مات في العام الذي تولى فيه المهدي الخلافة (تاريخ بغداد ٢؛ ٣٠٤، ١٠ - ١١)، أي سنة ١٥٨هـ/ ٧٧٥ (المرجع السابق ٣٠٤، ١٣)، فلا يمكن التصديق به نظراً لطبيعة الأشياء. وربما أن الاستنتاج لا يصح، وليست المعلومة نفسها، فمعروف أن المنصور مات أثناء رحلة الحج، أي نهاية سنة ١٥٨هـ، وهذا يعني أن السنة التي تولى فيها المهدي الخلافة والمقصورة هنا هي سنة ١٥٩هـ.

أما القول بأن ابن أبي ذئب كان يعمل *بالأمر بالمعروف*، فقد حفظته الكتب[٨٣]، وهي نفسها المواضع التي تُظهِر قدريته. وفي هذا الاتجاه يروي ابن أبي ذئب حديثاً نبوياً ينهى عن خصلة التطلع للحكم، تلك الخصلة التي تنبأ الحديث أنها سوف تنتشر في الأمة[٨٤]، لكن هذا الحديث يتعارض مع توجه حديث آخر يرويه أيضاً ابن أبي ذئب يذكر عدم حل قتل الضفادع نظراً لأنها غير ضارة وأنها لا تستحق العقوبة[٨٥]. ومعلوم أن الكُتاب قد اختلفوا في هذا السياق، فمثلا الواقدي ، الذي كان على معرفة بابن أبي ذئب ، رأى أن ابن أبي ذئب كان يرفض دوماً أي توجه قدري؛ غير أنه كان يعين كل ذي حاجة[٨٦]. كذلك فإن الزبيري يدعي بأن رأي الناس بقدرية ابن أبي ذئب نشأ بسبب أنه كان يوفر الحماية للقدرية[٨٧]. ويبدو أننا هنا أمام الحجج التي ساقها ابن أبي ذئب للدفاع عن نفسه في بغداد، كذلك فإن التفسير الذي حظي به ابن أبي ذئب بسبب نقده للحديث النبوي عن *العَدالة*، يرد غالباً في المصادر المتأخرة[٨٨]. كان الشافعي يوليه قدراً كبيراً[٨٩]، كذلك فإن ابن حنبل لأسباب وجيهة قدر لابن أبي ذئب مواقفه الصلبة، فنراه يضعه في مرتبة أعلى من مرتبة مالك بن أنس، نظراً لأن الاثنين كانت لهما علاقة بأولي الأمر؛ غير أن ابن أبي ذئب هو الوحيد الذي لم يتوقف عن نقدهم[٩٠].

يبدو أن ابن حنبل عاد مرة أخرى ليتفكر في مجلس الخلافة هذا وفي التمهيد الذي وُضع للقصة، فيروي أن مالك بن أنس كان ضمن أولئك الذين استلهموا حبس ذلك القرشي ثم عرضوه بعد ذلك على المنصور؛ غير أن الخليفة كان ذكياً عندما لم

---

(٨٣) راجع مثلاً الزبيري ٤٢٣، ٩.

(٨٤) الجاحظ (البيان) ٢؛ ٢٥، ١ - ٣. هناك سبب مشابه جعله يحكي عن عقاب ألحقه الحجاج بأنس بن مالك (الطبري ٢؛ ٨٥٤، السطر الأخير والسطران السابقان له).

(٨٥) الجاحظ (الحيوان) ٥؛ ٥٣٧، ٧ - ٩، والفسوي ١؛ ٢٨٥، ٩ - ١١ (لها روايات مشابهة في هامش رقم ٤-١-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب)؛ في ذلك راجع أيضاً ٢-٢-٢-١-١ في هذا الجزء من الكتاب، و (.Conc) ٣؛ ٥١٤ b.

(٨٦) (تاريخ بغداد) ٢؛ ٣٠١، ١٧ - ١٩.

(٨٧) المرجع السابق ٣٠١، ١٠ - ١٢؛ اللالكائي (شرح) ٧٢٤ رقم ١٣٣٦.

(٨٨) الذهبي (ميزان) رقم ٧٨٣٧ (نقلاً عن الواقدي) كذلك (تاريخ) ٦؛ ٢٨٢، ٢ - ٤؛ ٢٨٤، ١ - ٣؛ (تهذيب التهذيب) ٩؛ ٣٠٥، ١٠ - ١٢؛ شبيه بذلك (هَدي السَّاري) ٢؛ ١٦١، السطر الأخير. راجع أيضاً الحكاية عند القاضي عياض (ترتيب المدارك) ١؛ ٢١٩، ٧ - ٩.

(٨٩) ابن أبي حاتم (آداب الشافعي) ٢٩، ١ -٢.

(٩٠) (علل) ١٧٩ رقم ١١١٣؛ تفصيلياً راجع الفسوي ١؛ ٦٨٦، ٨ - ١٠.

يتفوه بكلمة تجاه ما عرضوه عليه. ومعلوم أن ابن أبي ذئب كان يكبر مالك بن أنس ببضع سنوات، لذلك فلا عجب من أن يوجه له انتقادات فيما يتعلق بآرائه الفقهية، لا سيما في نقطة بعينها[٩١]. لم يكن المالكية فيما بعد يحبون تناول هذه المسألة، غير أنهم لم يقدروا على حذف هذه القصة من الكتب[٩٢]، فحاولوا أن يحيدوها من خلال روايات بها توجه مضاد، فقالوا بأن مالك بن أنس من خلال فتواه التي أدلى بها أمام الحاكم حسن بن زيد حصل على استحقاق ضد زميله الأكبر منه سناً ، يقصدون ابن أبي ذئب ،[٩٣]، غير أن مالك لم يلق لذلك الاستحقاق بالاً[٩٤]. يتعارض مع ذلك ما يُروى أن المنصور استعلم في حضرته هذه عن أكبر العلماء بالمدينة، ساعتها ذكر ابن مالك اسم ابن أبي ذئب[٩٥]. تتضمن هذه الرواية معلومة أن ابن أبي ذئب لم يحضر مجلس الخليفة ولم يكن في استقباله. جدير بالذكر هنا هو أن المنصور كان معجباً كثيراً بموطأ مالك لدرجة أنه طلب منه أن يصبح هذا الكتاب بمثابة معيار عام للقانون[٩٦].

لقد كانت علاقة مالك بابن أبي ذئب في الحقيقة مختلفة عما قيل هنا، فعلى ما يبدو فقد كان ابن أبي ذئب يركز في الاعتماد على السُنَّة النبوية، فلم يكن يقبل أي ارتياب فيها[٩٧]. أما فيما يتعلق بالنقطة التي حدث فيها احتكاك بين الاثنين، فقد كان مالك يأخذ فيها بإجماع علماء المدينة، وقد نعت الحديث النبوي ، الذي كان بالنسبة

---

(٩١) الفسوي ١ ؛ ٦٨٦، ٨ - ١٠ > (تاريخ بغداد) ٢، ٣٠٢، ٨ - ١٠؛ معلومة أن ابن أبي ذئب كان له رأي في مالك، ترد في (تاريخ بغداد) ١؛ ٢٢٤، ٢ - ٣.

(٩٢) القاضي عياض (ترتيب) ١؛ ٨٢، ٦ - ٨ وما سبق.

(٩٣) المرجع السابق ١؛ ١٢٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له (حيث يرد فيه اسم «حسن بن يزيد» بدلاً من «*حسن بن زيد*»؛ عن مسألة خلافية أخرى انظر المرجع السابق ١٢٨، ٧ - ٩ = ٢٢٧، ١٠ - ١٢.

(٩٤) المرجع السابق ١؛ ١٩٦، ٦ - ٨.

(٩٥) الفسوي ١؛ ٦٨٥، - ٧ - ٩؛ الشيرازي (طبقات) ٦٧، ٣ - ٥، وفي مواضع عدة.

(٩٦) راجع الكتاب المنسوب إلى ابن قتيبة (*الإمامة والسياسة*) تحقيق طه محمد الزيني (القاهرة ١٩٦٧) ٢؛ ١٤٩، ١٠ - ١٢، غير أن هذا الموضع يشتمل على تاريخ مغلوط، حيث يذكر أن رحلة الحج هذه كانت سنة ١٦٣هـ، أي بعد تولي المهدي الخلافة بالفعل. ثم سرعان ما تم وضع القصة في سياق الخليفة المنصور ثم المهدي ثم هارون الرشيد (راجع في ذلك شاخت Schacht ضمن دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädia des Islam ٣؛ ٢٢٤ b، وكرون Crone/ هندس Hinds *God's Caliph*، ٨٦ - ٨٧؛ أما الكلام الأقل معيباً في ذلك فهو لدى كوتأرت Cottart ضمن دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädia des Islam ٦؛ ٢٧٨ a).

(٩٧) شاخت Schacht (Origins) ٥٥.

لابن أبي ذئب بمثابة المعيار ، بالآحاد[٩٨]. جدير بالذكر أن ابن أبي ذئب ألَّف «*كتاب السُنن*»، الذي يبدو أنه كان يشتمل على أحاديث في المقام الأول، تم تصنيفها على حسب المسائل الفقهية[٩٩]. ويبدو أن هذا الكتاب ، إذا صدقنا بقول الحُميدي الذي ليس له مصداقية كبيرة، وجد رواجاً له في بلاد الأندلس على نحو ما حدث لكتاب مالك بن أنس المعروف تحت عنوان «*الموطأ*». وهو العمل الذي قام بنقله محمد بن إسماعيل بن أبي فُديك (تُوفي ١٩٩هـ/ ٨١٤ - ٨١٥م) وهو مدني أيضاً[١٠٠]، وفي القرن الرابع الهجري استشهد بالكتاب يوسف بن محمد بن يوسف الاسِجي من بلدة اسجيا الواقعة جنوب غرب قرطبة، الذي كان يعمل *مؤذنا* في الجامع الكبير بقرطبة ، وقد تُوفي سنة ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م[١٠١]. وكثيراً ما يذكره الشافعي في *الرسالة* ، غير أن الشافعي يروي عن طريق ثقة من الثقات، وكان الشافعي مرتاباً في مصداقية ابن أبي ذئب[١٠٢].

لا يمكن الشك في أن ابن أبي ذئب كان يدون الأحاديث النبوية، أما قول الواقدي بأن ابن أبي ذئب لم يكن في حوزته كتاباً فيعني أنه لم يكن يستخدم كتاباً أثناء الحلقة التي كان يلقي فيها دروسه، فقد كان يحفظ كل شيء عن ظهر قلب[١٠٣].

---

(٩٨) المرجع السابق ٦٤ - ٦٥.

(٩٩) راجع ابن النديم (فهرست) ٢٨١، - ٥ - ٦؛ أيضاً البجدتلي باشا (هدية العارفين) ٢؛ ٧، - ٥ - ٦.

(١٠٠) عنه راجع (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٢٤، ١٠ - ١٢؛ أيضاً خليفة (طبقات) ٦٩٣ رقم ٢٥٠١، والذي فيه خطأ في كتابة الاسم (صُحح في التحقيق الذي قام به أكرم ضياء العُمري، بغداد ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ٢٧٦، المقطع قبل قبل الأخير.

(١٠١) الحُميدي (جدوة المُقتبِس) ٣٤٤ رقم ٧٧٠ > الضَبي (بُغية المُلتمِس) ٤٨٨ رقم ١٤٣٥، والذي يورد الرواية كاملة. وكان ابن عبد البر على دراية بهذا التحقيق (*تمهيد* ٨؛ ١٧، ١٠ - ١٢). عن يوسف هذا راجع أيضاً ابن بشكوال (صلة) ٦٣٧ رقم ١٤٩٠؛ كان مولده سنة ٣٢٦هـ/ ٩٣٨. في ذلك راجع أيضاً عزمي (Studies) ١٥٢؛ أيضاً جولدتسيهر (Muh. Stud.) ٢، ٢٢٠ (يشتمل على تاريخ مغلوط لوفاته). وقد نوهت مصادر مدنية إلى أن كتاب *الموطأ* كان منتشر قي كل مكان بالمدينة (مُوراني Muranyi، *Ein altes Fragment medinensicher Jurisprudenz* ٣٥؛ راجع أيضاً شاخت ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٦؛ ٢٦٤ a). هناك أمثلة ذكرها مُوراني ضمن ZDMG ١٣٨/ ١٩٨٨/ ١٣٢، هامش ٩؛ راجع أيضاً ٦٩٨، وفيما يتعلق بمصر راجع كتاب عبد الله بن وهب (سزكين Sezgin، تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums ١/ ٤٦٦).

(١٠٢) شاخت Schacht (Origins) ٢٥٦، هامش ٦.

(١٠٣) (تاريخ بغداد) ٢؛ ٣٠٢، ٦ - ٧.

غير الأخبار التي ترد عن منهجه غير واضحة تماماً، فبعضها يقول بأنه كان لا يملي، وإنما كان يطبع مادة الحديث في أذهان طلابه[١٠٤]. وهناك أخبار أخرى، كتلك التي ترد عن ابن معين (تُوفي ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م)، تذكر أنه كان يقرأ على تلاميذه من كتاب أمامه، وأن التلاميذ كانوا يدونون ما يسمعون دون مقارنة ما كتبوه مع الأصل[١٠٥]. أما عند ابن حنبل فيرد أن هناك كان شخصاً يقوم بمهمة عرض ما كُتب على ابن أبي ذئب لمراجعته[١٠٦]. يتشابه ابن أبي ذئب مع محمد بن عجلان في عنايته بالأحاديث التي رواها أبو هريرة، غير أن ابن أبي ذئب كان يولي عناية أكبر بالإسناد، ونلاحظ عنده إدخال رجل ثقة آخر في سلسلة الإسناد بين سعيد المَقبُري (تُوفي سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٢م) وبين أبي هريرة ذلك الصحابي المشهور المتوفى سنة ٥٨هـ/ ٦٧٨م[١٠٧]. وقد حدث جدل فيما يتعلق بالأحاديث التي رواها عن الزُهري، فبعض المحققين يشككون في مسألة أنه درس على يديه[١٠٨]، غير أن هذا لا يعدو كونه محاولة وقعت فيما بعد لتجنب المشكلة التي يمكن أن تنشأ عن ذلك. فلا شك في أنه التقى مع الزُهري[١٠٩]، والسبب الذي أدى إلى استياء البعض يكمن في محتوى الأحاديث التي تلقاها عبر هذا الطريق. وقد استاء شُعبة بن الحجاج من بعض الطقوس الشعائرية الغريبة التي ذُكرت في كتاب ابن أبي ذئب على اعتبارها من المستحبات[١١٠]، كذلك ذُكر في موضع ما على لسان النبي أنه قال: «مَا أَدْرِي تُبَّع أَلَعِين هُوَ أم لا وَمَا أَدْرِي أَعُزَيْر نَبِي أم لا وَمَا أَدْرِي الْحُدُود كَفَّارَات لأَهْلِهَا أم لا» [مرفوع][١١١]. وكان ابن أبي ذئب عندما بلغ الكِبر يتأسف لأنه روى حديثاً ما عن

---

(١٠٤) ابن حنبل (علل) ١٧٩، ١٢ - ١٣.

(١٠٥) الخطيب البَغدادي (كفاية) ٢٣٩، ٥ - ٧.

(١٠٦) (علل) ١٧٩، ١٣ - ١٤. ذكر ابن حنبل في رواية أخرى (المرجع السابق ١٠٩، ٥ - ٦ = ٣٧٤، ٦ - ٧) «كتاب» ابن أبي ذئب، وقد ذُكر أيضاً في هذه الرواية أن ثمة تلميذ كان يقوم بالتدوين.

(١٠٧) راجع الأمثلة عند ابن المديني (علل) ٧٨، ٣ - ٥؛ ٨٤، ٦ - ٨، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(١٠٨) ابن حنبل (علل) ٢٣١ رقم ١٤٥٢. أما نظرة شاملة على هذا الجدل فنجدها في (تاريخ بغداد) ٢؛ ٣٠٣، ١ - ٣.

(١٠٩) راجع المواضع عند الجاحظ (الحيوان) ١؛ ١٧٩، ١ - ٣، والطبري ١؛ ١١٦٧، ٩ - ١١، و١٥٩٦، ١٠ - ١٢، حيث أسئلة كان قد وجهها ابن أبي ذئب للزهري.

(١١٠) ابن حنبل (علل) ٣٤٧ رقم ٢٢٨٧.

(١١١) البخاري ١؛ ١؛ ١٥٢ - ١٥٣ رقم ٤٥٥. يتعلق الأمر هنا بتوجه عام ضد بعض الأحاديث =

النبي، إذ معروف أن ابن أبي ذئب كان في مطلع شبابه نَسَاباً[112].

كان لورع ابن أبي ذئب ولزهده الفضل في أن وجد موضعاً في كتاب ابن الجوزي (*صِفة الصَفوة*)[113]، وكما كان يُروى عن كثيرين غيره في هذا الزمان، فإن ابن أبي ذئب أيضاً كان يصوم يوماً ويفطر آخر[114]، وكان يرتدي الثياب نفسها صيفاً وشتاءً[115]، وامتنع في كِبره عن صبغ شعره[116]. على العكس من ذلك يُروى أنه كان يُحَصِل بنفسه أجرة المنزل الذي كانت تمتلكه أسرته على جبل الصفا[117]. هذا من ضمن الصورة النموذجية التي رُسمت لابن أبي ذئب، غير أن هذه الصورة قام برسمها أحد أشقائه.

يرد لهذا الشقيق اسمان: «مُغيرة» (*تاريخ بغداد* ٢؛ ٢٩٦، ١٧)، أو «*حارِث*» (*علل* لابن حنبل ٢٦٤، ٦ - ٧). جدير بالذكر هنا أنه بعد وفاة ابن أبي ذئب بمائتي سنة قام الدمشقي محمد بن عبد الله الرَبعي (تُوفي ٣٧٩هـ/ ٩٨٩م) بالكتابة عنه، وما تزال *أخبار ابن أبي ذئب* محفوظة في ثلاث مخطوطات ضمن مجموعة المخطوطات في الظاهرية (سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* *Geschichte des arabischen* **Schriftentums** ١/ ٢٠٤). راجع عنه ما صدر حديثاً على نحو مختصر ليحيى عباد ضمن موسوعة إيران ٢؛ ٦٥١ - ٦٥٢.

٤-١-٢-٣-٢ التطوّر اللاحق، انتفاضة ضد القدريَّة

لم يكن سبب تغيُّر الحَال في المدينة راجع فقط للتطورات السياسية، فعلى العكس من مكة كانت توجد في المدينة معارضة نشطة ضد القدرية. فمثلاً محمد بن كعب القُريظي (تُوفي بين ١٠٨هـ/ ٧٢٦م و١٢٠هـ/ ٧٣٨م) ذلك الذي يُعتبر من أقدم مفسري القرآن، وهو *قاص* وينحدر أصله من أقدم قبيلتين يهوديتين في المدينة ؛ قُرَيظة وبني

= النبوية كتلك التي ترد عند ابن ماجة والترمذي والدارمي تحت باب «*الحَد كَفَّارة*» (راجع *Conc*. ٦، ٣٨ a) . عن هذه المعضلة راجع ٣-١-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١٢) (تاريخ بغداد) ٢؛ ٣٠٢، ٤ - ٦.

(١١٣) (صفة) ٢؛ ٩٨ - ٩٩.

(١١٤) (تاريخ بغداد) ٢؛ ٣٠١، ٢١ - ٢٣؛ راجع ٢-٢-٧-١-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١١٥) المرجع السابق ٢؛ ٣٠٢، ٣ - ٤.

(١١٦) (تذكرة الحفاظ) ١٩٢، ٥ - ٦.

(١١٧) المرجع السابق ١٩٢، ٥. هذا يعني أنه لم يرد أن يجعل المنزل مجاناً للناس أثناء فترة الحج (راجع ٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

النَضير ، يبدو أنه كان له تفسير إرجائي لآيات القرآن[1]. والإعتقاد بأن الذنب الذي اقترفه آدم قبل الخليقة كان مكتوباً منذ الأزل كان أول وجود له في المدينة في صيغة حديث نبوي[2]، أما الفقيه ومفسر القرآن زيد بن أسلم (تُوفي ١٣٦هـ/٧٥٣م) ، وهو أحد رواة هذا الحديث ،[3]، فيرد اسمه في مصادر كثيرة على اعتباره صاحب استدلالات ضد الفكر القدري[4]. كان الفقهاء بالذات هم الوسط الذي انتشرت فيه هذه الانتفاضة، فكان الحديث أولاً عن مناظرة لربيعة الرأي ضد غيلان، غير أن الحجج التي سيقت على لسان ربيعة تبدو كأنها منحولة عليه، على الرغم من ذلك فلا يعني هذا حتماً إنكار وقوع هذه المناظرة. حتى لو فعلنا ذلك، فعلينا أن نتأكد من أن ربيعة كان بالنسبة للعصر الذي تلا عصره بمثابة مناهض للأفكار القدرية[5]. كذلك كتب مالك بن أنس رسالة في نقض القدرية، وهي الرسالة التي يعتبرها القاضي عياض من أحسن ما كُتب في هذا المجال[6]، علاوة على ذلك يبدو أيضاً أن مالك كتب إلى تلميذه عبد الله بن وهب[7] في هذا الموضوع[8]. وموطأ مالك يشتمل على

---

(١) (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ٥٩ و٨٢ - ٨٣. يمكن بالطبع إدراج القضايا التي طرحها حسن بن محمد بن الحنفية ضمن هذا التوجه، وهي القضايا التي كانت لها صبغة تفسيرية لبعض آيات القرآن. يُروى أيضاً أن زيد بن علي كتب في نقض الأفكار القدرية معتمداً على القرآن (البَغدادي، *أصول الدين* ٣٠٧، ١٢ - ١٣). بل قد يتسنى لنا التفكر في إمكانية أن المقصود هنا هو النص نفسه.

(٢) (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ١٦٥ - ١٦٦.

(٣) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٠٥ - ٤٠٦؛ ٤-١-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٤) (بدايات Anfänge) ٢١١.

(٥) المرجع السابق ٢٠٥. لا يتعارض مع ذلك عدم ذكر اسم الشخص الذي ناظر غيلان على نحو ما يرد في إحدى الروايات التي حفظها يحيى بن عون الخُزاعي (تُوفي ٢٩٨هـ/ ٩١١م) في عمله *كتاب الحُجَّة* (راجع م. تالبي M. Talbi ضمن (Revue Tunisienne de Sciences Sociales) ١٢/ ٤٨/١٩٧٥ و٧٧ - ٧٨). عن النسخ المرتبطة بالفقيه الشامي ميمون بن مِهران راجع كتابي (بدايات Anfänge) ٢٠٣ - ٢٠٥؛ وهي النسخ التي تم تعديلها بالكامل في العرض الذي جاء به محمد بن يوسف أطفياش ، *شرح الدعائم* (نقوش حجرية ١٣٢٥) ١؛ ١٥٨، ١٠ - ١٢. - يُروى أيضاً أن غيلان تقابل أثناء إقامته بالمدينة بمحمد بن كعب القرظي (*بدايات Anfänge* ٢٢٥ - ٢٢٦).

(٦) (ترتيب المدارك) ١؛ ٢٠٤، ٨ - ٩.

(٧) عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣، ٩٦٣ وسزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٦٦.

(٨) على الرغم من أن الكتابين غير متطابقين، إلا أن القاضي عياض يذكرهما خلف بعضيهما. أما =

باب كامل في هذا الموضوع[٩]. ومن بين أكثر المقربين إلى مالك كان هناك رجل يُدعى مسلم بن أبي مريم، وهو من *الموالي* ، يُعرف أنه كان من أشد المعارضين للفكر القدري[١٠]، ومعلوم أن هذا الرجل قد تُوفي إبان خلافة المنصور[١١].

في فترة حكم المهدي حدث إضطهاد مباشر للقدرية، فتم تعذيبهم وإبعادهم عن المدينة[١٢]، ويبدو أن هذا حدث بأمر من أعلى السُلطات، فيُروى أن المهدي كلف الحاكم جعفر بن سليمان بن علي، الذي اتخذ من المدينة مقراً له في الفترة بين ١٦٠هـ/ ٧٧٧م و١٦٦هـ/ ٧٨٣م ،[١٣] بأن يبعث له ببعض مشاهير المدينة لتمحيص أفكارهم في مقر الحكم ببغداد. وهناك ذكر لأسماء أربعة أشخاص ممن تم إرسالهم، وهم أبو الوليد عيسى بن يزيد بن بكر بن دأب الليثي، وعبد الله بن يزيد بن قيس الهُذَلي ؛ المشهور بابن فُنطُس ، وعبد الله بن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر وإبراهيم بن محمد بن أبي بكر الأسامي، غير أننا لا نعرف السبب الخاص بإرسال هؤلاء. يبدو أن المزاج العام في عهد المهدي لم يكن في صالح القدرية على الإطلاق[١٤]، غير أن وجود هذا المزاج في المدينة ينبغي أن تكون قد صاحبته أسباب خاصة، حيث كان التشابه بين العلويين والقدريين ما يزال قائماً، فمثلاً كان أفضل من مثل هذا التوجه إبان النصف الثاني من القرن الثاني الهجري هو إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى[١٥].

= تالبي فارتاب من صحة نسب الكتابين لصاحبهما (المرجع السابق ٦٦). المهم هنا هي تلك الملحوظة التي أوردها أبو بكر الأبهري المالكي والتي تذكر بأن مالك بن أنس أقر بازدواجية مُصطلح « قَدَري » وكان على دراية باستخدام أدلة معارضيه (ابن متوية ، *محيط* ٢؛ ٤٠٩، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له).

(٩) راجع ص ٨٩٨ وما بعدها؛ غير أنه في هذا الموضوع لا وجود إلا لرواية وحيدة لها علاقة بنقد القدرية (الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie ٦٠).

(١٠) ابن قتيبة (عيون) ٢؛ ١٤١، السطر الأخير والسطر السابق له .

(١١) السيوطي (إسعاف) ٣٨، ١٤ - ١٦ .

(١٢) (تاريخ بغداد) ٢؛ ٣٠١، ١٠ - ١١.

(١٣) خليفة (تاريخ) ٦٧١، ٤، و٦٩٤، ٦ - ٧.

(١٤) تلمان ناجل Tilmann Nagel (الهدي والخلافة Rechtleitung und Kalifat) ١٠٩ - ١١٠ .

(١٥) راجع ضمن الصفحات التالية [٤-١-٢-٣-٢] في هذا الجزء من الكتاب. ومعلوم أن الأول من هؤلاء الأربعة ، ابن دأب ، عمل على نشر الرواية التي طبقاً لها، فإن الخليفة المنصور خشع أمام النفس الزكية وأسماه «المهدي المنتظر» (أبو الفرج ، *مقاتل* ٢٣٩، ١ - ٣).

أما أسماء من مَثُل أمام المهدي في بغداد فليس لهم وجود إلا عند الطبري[١٦]، ويلاحظ أن كتب التراجم لا تذكر هذه الحادثة إلا فيما ندر، كذلك فإنه في حالة تعرض الكتب لهذه الحادثة فلا تذكر هؤلاء الأشخاص، ولا ذكر خاصة لاسمي الشخصين الآخرين من الأربعة المذكورين عالياً. أما أول الأربعة، الذي كان عارفاً بفنون الشعر وكان نَسَابة، فلم تكن تحوم حوله الشكوك، وكان من المقربين للخليفة الهادي. هذا على عكس صاحب الاسم الثاني حيث يرى البخاري أنه كانت تفوح منه راحة *الزندقة*. أما في العراق فلم يكد أحد يعرف بالحادثة، وفي حالة ذكرها نلاحظ معالجتها في إطار المناخ الذي كان سائداً في عصر معالجتها؛ كأن تُعالج مثلاً في إطار التصدي *للزندقة* (!).

عن أبي الوليد عيسى بن يزيد بن بكر بن دأب الليثي (تُوفي ١٧١هـ/ ٧٨٧م) راجع الجاحظ (بيان) ١؛ ٥١، ١ - ٣، و٣٢٤، ١ - ٣؛ (تاريخ بغداد) ١١؛ ١٤٨ - ١٥٠ رقم ٥٨٤٥؛ ياقوت (إرشاد) ٦، ١٠٤ - ١٠٦؛ ابن حزم (جمهرة) ١٨١، ١٣ - ١٥؛ الطبري، الفهرست؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ١؛ ٢٩١ رقم ١٦١٥؛ العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٣٩١ رقم ١٤٣٠؛ (ميزان)، رقم ٦٦٢٥؛ (لسان الميزان) ٤؛ ٤٠٨ - ٤١٠ رقم ١٢٥٠؛ الزِركلي ٥؛ ٢٩٨. يبدو أن إقامته الجبرية في بغداد كانت بالنسبة له بمثابة طريقه إلى النجاح، فيبدو أن المهدي أولى له قدراً كبيراً بعدما لم تثبت التهمة عليه (*إرشاد* ٦؛ ١٠٥، ٢ - ٤)، زاد هذا القدر مع ابنه الخليفة الهادي (الطبري ٣؛ ٥٨٩، ١ - ٣، و٥٩٢، ١٥ - ١٧). فقد أُشتهر ابن دأب بسبب ثقافته الأدبية وبسبب أسلوبه الفصيح، فلم يكن على دراية بعلم الأنساب فحسب؛ بل كان على علم أيضاً بحكايات الغزل التي كانت مشهورة قبل الإسلام في المدينة (فهرست ابن النديم ١٠٣، ٧ - ٩، و٣٦٥، ١٦؛ سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* ***Geschichte des arabischen Schriftentums*** ٢/ ٣٩٢، غير أن المرجع الأخير كان منحازاً كثيراً لاعتماده فقط على مجنون ليلى). معلوم أن أباه أيضاً كان على دراية واسعة بتاريخ العرب وبأشعارهم (*بيان* ١؛ ٣٢٣، ١٠ - ١٢). كذلك فإن ابنه ألَّف مُصنّفاً في مدح علي بن أبي طالب (ناجل Nagel، ***Rechtleitung*** ٣٩٠ - ٣٩٢؛ في ذلك أيضاً ج-١-٤-٣-١-١-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب. أما المادة المُستقى منها ذلك ذات أصول حجازية لذلك فهي وسطية نوعاً ما. وقد وقع دأب في دائرة الاشتباه، فقد اتُهم بتأليف أحاديث في مدح بني هاشم (*إرشاد* ٦؛ ١٠٩، ٧؛

---

(١٦) (تاريخ) ٣؛ ٥٣٤، ١١ - ١٣.

السيوطي (مُزهر) ٢؛ ٤١٤، ١ - ٢؛ فوك Arabiya) Fück) ٣٨ - ٣٩؛ يندرج تحت ذلك أيضاً قصائد الهجاء التي كتبها ابن مُناذر وخلف الأحمر ضمن (إرشاد) ٦؛ ١٠٨، ٥- ٧ و١٤ - ١٦). يبدو أنه كان على دراية واسعة بشؤون عائلات المدينة، حيث يذكر فخر الدين الرازي نقلاً عنه بعض الشجارات التي وقعت بين القريشيين (*محصُول* ٢؛ ١؛ ٤٨٧، السطر الأخير والسطران السابقان له). لا يمكن هنا افتراض أية ميولات قدرية صاحبت هذه الشجارات.
عن عبد الله بن يزيد بن قيس الهُذيلي راجع ابن حنبل (علل) ٥٧ رقم ٣٢٧؛ البخاري ٣؛ ١؛ ٢٢٧ رقم ٧٤١ ؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢؛ ٢؛ ١٩٧ - ١٩٨ رقم ٩١٩؛ العقيلي ٢؛ ٣١٦ رقم ٩٠١؛ (ميزان) رقم ٤٦٩٤؛ (لسان الميزان) ٣، ٣٧٧ - ٣٧٨ رقم ١٥٠٨؛ يظهر على اعتباره راوياً للحديث عند الطبري ١؛ ٣٠٤٨، ١ - ٣. كان أيضاً مدرساً لابن أبي ذئب.
أما عبد الله بن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر فيظهر على اعتباره *راوٍ* في مواضع كثيرة عند الطبري (راجع الفهرست) وفي (كتاب الأغاني)؛ كان على دراية بعض الشيء بالشعر، وكان على دراية بديوان كُثير (سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ٢/ ٤٠٩). كان والده أحد علماء الأنساب المشهورين ؛ أما جده محمد ، وهو الصحابي «الشيعي» ، فقد تمت ملاحقته سنة ٦٠هـ/ ٦٨٠م بتهمة أنه كان من أتباع عبد الله بن الزبير بالمدينة، ثم قتله مختار في الكوفة بعد ذلك بست سنوات، متهماً إياه بقتل الحسين بن علي (ابن حزم ، جمهرة ٤٠٦، ١ - ٢؛ أيضاً الطبري ٢؛ ٢٢٤، ١ - ٣، و٦٦٧، ٨ - ١٠). ويذكر ابن إسحاق أباه على اعتباره من الثقات (راجع الطبري ١؛ ١٣٣٦، ٥ - ٦، و١٦٨٢، ٣).

يمكن القول بأن ضراوة الخليفة المهدي ضد القدرية من أهل المدينة قد قام بإشعال فتيلها في بغداد رجل من أهل المدينة كان المهدي قد استدعاه إلى قصر الخلافة، ثم حصل منه على العديد من النصوص الجدلية المستفيضة نوعاً ما. هذا الرجل هو صاحب الاسم التالي:

أبو عبد الله عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سَلَمَة الماجشون

تُوفي ١٦٤هـ/ ٧٨٠م[١٧]. ينحدر من أسرة عريقة تُعرف بكثرة العلماء، ويرجع نسب هذه الأسرة إلى رجل من اصفهان اسمه أبو سلمة؛ غير أن الناس في العصور اللاحقة

(١٧) عنه باختصار راجع الزِركلي (أعلام) ٤؛ ١٤٥ - ١٤٦؛ كحالة (معجم) ٥؛ ٢٥١؛ موراني Muranyi (Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz) ٣٠ - ٣٢؛ باختصار أيضاً =

لم يعودوا مستيقنين من اسمه الحقيقي، فتارة يحمل اسم «دينار» أو «ميمون»، وأخرى «يوسف»[١٨] . لكن الناس ظلوا متفقين على اسم شهرته بجانب اتفاقهم على كُنيته، ونقصد باسم شهرته «الماجشون» ذا المعنى [الفارسي *الماه كون*] «لون الورد [أو المُوَرَّد]»[+]؛ ويُذكر أن سكينة ، ابنة الحسين بن علي ، هي التي أتت به إلى المدينة[١٩] ، لذلك تمت الإشارة في اسم «أبي سلمة» إلى احمرار خَدِه ، وكأن هذا يعني أنه كان دائم العناية بتزيين نفسه[٢٠] . يبدو أنه كان من العبيد، وكان قدومه إلى المدينة من خلال بيعه وشرائه بين أسياد كثيرين[٢١] ؛ حيث لا يوجد أي ذكر له في مصادر اصفهان تنبئ عن إسهامات له قبل مجيئه إلى المدينة[٢٢] . لكن يبدو أنه سرعان ما تم إخلاء سبيله، ذلك لأن ابنيه يعقوب وعبد الله كانا محدثين وفقيهين[٢٣] . كانت

= السابق ضمن *الأساس في فقه اللغة العربية* = *GAP* ٢؛ ٣١٢. في ذلك الموضع نجد بيانات أدق عن المصادر. غير أنني أنصرف نوعاً ما عن الأطروحات الواردة فيها.

(١٨) راجع في ذلك (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٤٣٦، ١؛ (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٣٨٨، ١١؛ الزَبيدي (تاج العروس) ٤؛ ٣٤٨، ٦ - ٧. عن أصله المنحدر من اصفهان راجع الفسوي ١؛ ٤٢٩، ١١ - ١٢؛ السَمعاني ١٢؛ ٦، السطر الأخير؛ أبو نُعيم (ذكر أخبار اصفهان) ٢؛ ١٢٤، ١٥ - ١٧.

(+) انظر سير الأعلام للذهبي؛ الجزء السابع؛ *الماجشون*. (مراجعة الترجمة)

(١٩) ابن النديم (فهرست) ٢٥٢، ٦ - ٧. معلوم أن سُكينة تُوفيت سنة ١١٧هـ/ ٧٣٥ (خليفة ، *تاريخ* ٥١٤، ١٤).

(٢٠) عن «الماجشون» التي تعني «*المُوَرَّد*» راجع السمعاني ١٢، ٥، المقطع قبل قبل الأخير؛ القاضي عياض (تدريب المدارك) ١، ٣٦٠، ١٠ . . . الخ. الكلمة مشتقة من الفارسية، وكانت تُستخدم في المدينة علماً على لون من الألوان. والعرب مختلفون فيما بينهم حول اشتقاق الكلمة (راجع القاضي عياض، المرجع السابق). وأقرب الاشتقاقات «*ماي جون*» يعني «اللون العنبي» (*تاريخ بغداد* ١٠؛ ٤٣٦، السطر قبل الأخير والسطر السابق له)؛ وتعني غالباً «*ماه جون*»، «الشبيه بالقمر» (*القاموس* ٢؛ ٢٨٧، ١٣، و٤؛ ٢٧٠، ٩ < (تاج العروس) ٤؛ ٣٤٨، ٨ و٩؛ ٣٤١، ١٧). أما التفسير الأخير فيتناسب على اعتباره استعارة قاصرة تستخدم حصرياً على جمال أبي سلمة، ويتم تفسيرها على هذا النحو كذلك، ولا تعارض بين ذلك وبين تفسيرها علما على لون من الألوان. وهناك من يرى بوجود اشتقاق عام للاسم (الفسوي ١؛ ٤٢٩، ١٢ - ١٣؛ القاضي عياض، المرجع السابق).

(٢١) معروف أن اسمي «ميمون» و«دينار» من أسماء العبيد، أما اسم يوسف فيمكن اعتباره الاسم الأصلي، وهو الاسم الذي أخذه عن عمه. وقد يشير هذا إلى أن أصله ينحدر من أسرة يهودية أو مسيحية ؟

(٢٢) يتجلى هذا من البيانات الواردة عند أبي نُعيم، غير أن الناس كانوا فخورين بوجود حارة في المدينة تُسمى باسم الأسرة.

(٢٣) ابن قتيبة (معارف) ٤٦٢، ٣ - ٥.

تربط يعقوب هذا علاقات طيبة بعمر بن عبد العزيز عندما كان والياً على المدينة[٢٤]، وكان يعتبره من «*أهل المروءة*»[٢٥].

يبدو أنه يمكن تفسير سرعة حدوث هذا التحرر من خلال أن مُنكَدِر بن هُدَير كان رجلاً ورعاً، ومُنكَدِر هذا هو السيد التيمي القرشي الذي كان أبو سَلَمة مولى عنده. وكان لمُنكَدِر هذا من «*أم ولد*»، يبدو أنه استطاع شراءها من خلال منحة مالية أعطتها له عائشة زوج النبي، ثلاثة أبناء أصبحت لهم فيما بعد شهرة واسعة[٢٦]، لا سيما محمد بن المُنكَدِر (تُوفي ١٣٠هـ/٧٤٨م) الذي يُعد من أوائل الزهاد[٢٧]. ومعلوم أن ربيعة الرأي كان أيضاً مولى عند هذه الأسرة[٢٨]. وقد حمل كل الأسلاف من الأجيال اللاحقة اسم «ماجشون» أو «ابن الماجشون»؛ غير أن هذا خلق نوعاً من الاضطراب، حيث كانت الكُنى والأسماء تتكرر بشكل واضح، وسنعرض فيما يلي بياناً بأهم علاقات القرابة في هذا السياق:

---

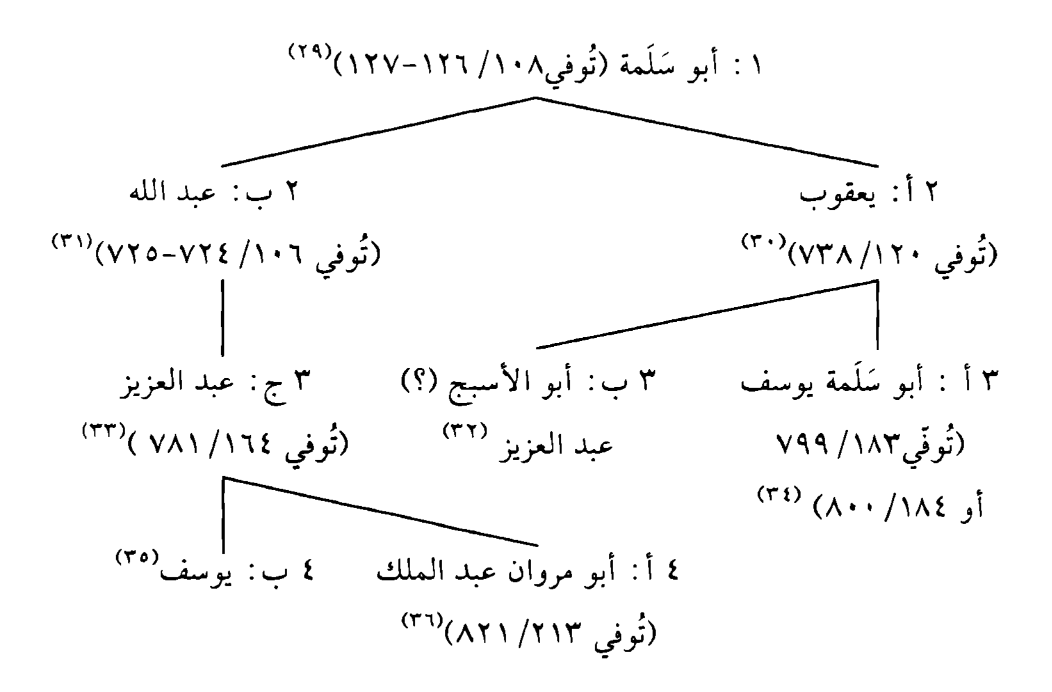
(٢٤) ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٦؛ ٣٧٦، ٨ - ١٠.

(٢٥) *تاريخ دمشق*، (تحت «عبد الله») ٢٧٥، ٥ - ٧.

(٢٦) الزبيري (نسب قريش) ٢٩٥، ٦ - ٨.

(٢٧) (تذكرة الحفاظ) ١٢٧ - ١٢٨ رقم ١١٤؛ الزِركلي ٧؛ ٣٣٣ وبه إشارة إلى مصادر أخرى. غير أن هناك معلومة على أن والده كان فقيراً لهذه الدرجة تدعو للتعجب نظراً لحقيقة أن الخليفة أبا بكر كان أيضاً من تيم قريش، كذلك فإن شقيقه ربيعة بن هُدير كان فقيهاً (ابن قتيبة ، *معارف* ٤٦١، ٨).

(٢٨) ابن قتيبة (معارف) ٤٦٢، ١٠ - ١١؛ عن العلاقة بينه وبين يعقوب نجل أبي سَلَمة راجع *تاريخ دمشق* (تحت «عبد الله») ٢٧٥، ٥ - ٦.



غير أن هذا البيان حول علاقة القرابة ، والذي يستند لما هو وارد في المصادر المتاحة ، ليس بمنأى عن الشك؛ فمثلاً تلفت النظر تلك المسافات الزمنية التي تفصل بين الجيل الثاني والثالث. كذلك فالاختلافات التي يظهر عليها بعض تواريخ الوفاة هي خلط أكثر من كونها بديل. أما القاضي عياض فيضاعف سلسلة الجد الخاصة برقم (٤ أ) وعليه يتجاهل رقم (٢ ب)، ونقصد به عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الملك بن عبد العزيز بن أبي سَلَمة (ترتيب ١؛ ٣٦٠، ٥ - ٧). غير أنه بعد ذلك مباشرة (٣٦٠، - ٥) يذكر رقم (٢ ب) على اعتباره جَداً مباشراً له (أو جَداً أعلى). أما السمعاني (أنساب) ١٢؛ ٥ و٩ فيجعل رجل آخر

(٢٩) هذا التاريخ يرد عند الزبيدي (تاج العَروس) ٤؛ ٣٤٨، ٦ - ٧.

(٣٠) خليفة (طبقات) ٦٧١ رقم ٢٣٩٤؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ٢؛ ٢٠٧ رقم ٨٦٣؛ يرد موجزاً عند ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٦؛ ٣٧٦ - ٣٧٧، و(تهذيب التهذيب) ١١، ٣٨٨ - ٣٨٩ رقم ٧٤٩.

(٣١) (تهذيب التهذيب) ٥؛ ٢٤٣ رقم ٤٢١؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٢، ٢، ٧٠، رقم ٣٣١.

(٣٢) (تهذيب التهذيب) ١١؛ ٤٣٠ - ٤٣١ رقم ٨٣٧.

(٣٣) السمعاني ١٢؛ ٦، ١ - ٣.

(٣٤) وهو الشخص الذي نتناوله هنا.

(٣٥) عنه راجع ضمن الصفحات التالية [٤-١-٢-٣-٢] في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٦) ورد لدى القاضي عيّاض، تاريخ ١؛ ٣٦٠، المقطع قبل قبل الأخير.

اسمه عبد الله بين رقمي (٢ أ) و(١)، غير أن هذا ليس موجود في كل المخطوطات. وهذا ما يفعله أيضاً الزبيدي (تاج)، الموضع السابق، غير أن عنده رقم (١) يحتل سلسلة الجد رقم (٣ أ). أما رقم (٢أ) فتاريخ وفاته عند ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٦؛ ٣٧٧، ١٤ - ١٥، فلم يكن قبل سنة ١٦٤هـ/ ٧٨٠م، غير أن هذا محض خلط مع صاحب رقم (٣ ج). ولا يرد اسم صاحب رقم (٣ ب) في المصادر إلا نادراً، ويُروى عنه أنه لم يروِ إلا ثلاثة أحاديث فحسب. كذلك فإن كُنيته «أبو الأسبغ» فيُنعت بها بوجه عام صاحب رقم (٣ ج) الذي يتفق معه في الاسم، غير أن الكُنية ثابتة في حقه.

كان عبد العزيز بن الماجشون (رقم ٣ ج) فقيها له وجهاته في المدينة، فيُذكر أنه في سنة ١٤٨هـ/ ٧٦٥م بينما كان الحجاج يتوافدون إلى المدينة، فإن منادياً نادى مثنياً على منبر هذا الرجل جنباً إلى جنب مع منبر مالك بن أنس[٣٧]. لم يكن عبد العزيز تربطه علاقة طيبة بمالك بن أنس، فنجده يسخر منه، كذلك فإن مالك كان يُحقر من شأنه[٣٨]. نجح عبد العزيز في أن يخرج الخليفة المنصور وكذلك ابنه المهدي بانطباع جيد عنه عندما كانا في زيارة للمدينة ضمن رحلة الحج. ويُذكر أنه أطرى على المهدي في حضرته بأن قال فيه شعراً ليس شرطاً أن يكون أُلف خصيصاً له[٣٩]، وربما أن هذا حدث عندما ترأس المهدي رحلة الحج سنة ١٥٣هـ/ ٧٧٠م[٤٠]. وتذكر المصادر المتأخرة كيف أن المنصور نصح ابنه أن يتخذ من عبد العزيز مستشاراً له في المسائل العقائدية، وذلك عندما كان الأب مع ابنه في رحلة العودة من الحج[٤١]، لذا ينبغي أن يكون هذا قد وقع سنة ١٥٢هـ/ ٧٦٩م[٤٢]. ويبدو في الواقع أن عبد العزيز لم يُستدعَ كتابياً للمجيء إلى بغداد إلا عندما تولى المهدي مقاليد الخلافة؛ أي سنة

---

(٣٧) (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٤٣٧، ١٠ - ١٢.
(٣٨) الفسوي ١؛ ٤٢٩، - ٤ - ٥؛ و٦٨٣، ٦ - ٨؛ أيضاً ٦٨٥، ٧ - ٩. كان متوقع من كُتَّاب المالكية أن يغطوا هذه المسألة، على غرار ما حدث مثلاً عند القاضي عياض، حيث ينوه إلى تقدير عبد العزيز تجاه مالك بن أنس (ترتيب ١؛ ١٤٠، ١٠ - ١٢، و١٦٦، ٨ - ٩؛ هناك مواضع أخرى موجودة في الفهرست تحت «عبد الله بن أبي سَلَمة»).
(٣٩) القاضي عياض ١؛ ٢٨٤، ٦ - ٨.
(٤٠) راجع ٤-١-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.
(٤١) (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٤٣٧، ١٤ - ١٦.
(٤٢) راجع ٤-١-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب. عندما قدم المنصور مرة أخرى لترؤس رحلة الحج، فإنه مات في مكة (راجع ٤-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب).

١٥٨هـ/ ٧٧٥م[٤٣]. وبذلك يكون مالك بن أنس قد استأثر بمحيط المدينة لنفسه، فقد مكث عبد العزيز في العراق حتى مماته. وكان له هناك هيبة كبيرة، فيُروى أن المهدي أدى عليه صلاة الجنازة، وأمر بدفنه في مدافن القرشيين، لكنه ظل يتصف بأنه مولى لهم[٤٤].

أما علماء العراق فلم تكن السنوات القليلة التي أمضاها عبد العزيز في العراق كفيلة لهم لاعتباره محسوباً عليهم، وكان يؤلمه أنهم جعلوا صديقه ربيعة بن أبي عبد الرحمن يحمل لقب «*ربيعة الرأي*»[٤٥]، فمثل هذا اللقب يمكن أن يضير به أيضاً، فقد كان عبد العزيز فقيها من الطراز القديم. فيُذكر أنه كان يصبح فظاً عندما كان يطالبه أحد بذكر الحديث النبوي الذي يستند إليه في حكم ما، وكان يقول «نحن الذين يصدرون الفتاوى هنا، وليس غيرنا»[٤٦]. وضمن إحدى الشذرات المتبقية من عمله (*كتاب الحج*) نلاحظ أنه يقتبس الآيات القرآنية اقتباساً مباشراً، أما الأحاديث النبوية فكان يرويها بالمعنى، ولم يكن يورد الإسناد كاملاً[٤٧]. كان هذا السلوك هو المعتاد في المدينة، حيث يثبته بعض الشذرات المتبقية الأخرى التي ما تزال محفوظة ضمن الرقائق في الجامع الكبير في القيروان[٤٨]. وقد ظلت بعض فتواه معروفة في المغرب العربي لفترة من الزمان، فمثلاً ابن حزم يروى عنه أنه كان يقول بكفر من يهمل الصلاة المكتوبة عمداً[٤٩].

على العكس من ذلك فقد كان الناس في العراق يهتمون أكثر بمواقفه العقائدية، فمعروف في مجال العقيدة لم يكن معهوداً كثيراً في العراق أن يجتهد الناس في استنباط العقائد بالبحث في الأحاديث النبوية، فكانوا يكتفون بالقرآن. يندرج تحت ذلك أن آراء عبد العزيز ربما تكون قد لاقت استحساناً على المستوى الرسمي. وما

---

(٤٣) الفسوي ١؛ ٦٨٥، ٣ - ٤.

(٤٤) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٠٧، ٣ - ٤؛ (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٤٣٨، ١٨ - ٢٠.

(٤٥) الفسوي ١؛ ٦٧٢، - ٦ - ٨.

(٤٦) المرجع السابق ١؛ ٤٢٩، المقطع قبل قبل الأخير.

(٤٧) موراني Muranyi (Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz aus Qairawan)، شتوتجارت ١٩٨٥؛ راجع هناك أيضاً الملخص ٨٥ - ٨٧.

(٤٨) هذا طبقاً لما أورده موراني. أما الشذرات المتبقية المحققة فقد قام بنشرها المرجئ أبو ضِمرة أنس بن عياض (ص ٢٠) ويبدو أن هذه الشذرات كانت جزءاً من موطأ أكثر استفاضة (المرجع السابق ٣٤ - ٣٥).

(٤٩) (فِصَل) ٣؛ ٢٢٩، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

تزال بين أيدينا بحد أدنى ثلاثة من هذه الآراء، أولها فتواه فيما يتعلق بتعاليم الجهمية[٥٠]، أما الرأيان الآخران فيتعلقان بمسألة *القَدَر*[٥١]. وهذه الآراء الثلاثة عمل على تجميعها كاتب واحد فقط، ونقصد بها أحمد بن محمد الأثرَم البغدادي (تُوفي ٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، وهو من تلاميذ ابن حنبل، حيث ذكرها ضمن عمله (*كتاب السُنَّة*)، والتي وصلت فيما بعد إلى ابن بطة الذي كان سبب في حفظها لنا حتى وقتنا الحالي[٥٢]. ويطرح السؤال نفسه هنا عن مكان طرح هذه الآراء، والإجابة على هذا السؤال لها خياران: الحجاز أو في المرحلة الأخيرة التي أمضاها عبد العزيز في بغداد. غير أن حسم الإجابة على هذا السؤال أمر ليس بالسهل، وسبب ذلك يكمن من ناحية في وضوح *الرواية* العراقية منذ زمان الأثرم، في حين أنه من ناحية أخرى تتجلى الحقيقة أن ، على أدنى تقدير ، النصين الذين يتناولا مسألة *القَدَر* يُنسبان في نهاية الأمر إلى رجل من مصر اسمه أبو صالح عبد الله بن صالح (عاش من ١٣٧هـ/ ٧٥٤م إلى ٢٢٣هـ/ ٨٣٨م)، والذي كان كاتباً عند ليث بن سعد[٥٣]، وهذا من ناحيته قد يؤيد فرضية أن تكون نشأة ذلك كان في المدينة، فمعروف أن العلاقات بين مصر والحجاز كانت ، لا سيما في أوساط الفقهاء ، وطيدة جداً. من ناحية أخرى نقرأ أن أبا صالح هذا سافر ذات مرة مع مستخدمه إلى بغداد، وكان ذلك سنة ١٦١هـ/ ٧٧٨م[٥٤]. وعلى ذلك يمكن افتراض أنهما التقيا بعبد العزيز في العراق بينما كان في قمة مجده. غير أن هذا لا يمكن أن يستبعد إطلاقاً أن عبد العزيز كان قد أحضر النصوص معه من المدينة[٥٥]. وعلى كلٍ فقد قام الأثرم العراقي بإعادتها مرة أخرى من مصر.

---

(٥٠) في ذلك راجع تفصيلياً ٤-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥١) في ذلك على نحو أدق راجع مقالتي ضمن WO ١٦/ ١٩٨٥/ ١٣١ - ١٣٣.

(٥٢) راجع المقالة المذكورة في كتابه (الإبانة الكبرى). وبغض النظر عن الشذرات فإن التحقيق غير الكامل الذي قام به رضا بن نَعسان المعطي (١-٢، الرياض ١٤٠٩، ١٩٨٨م) لا يشتمل للأسف على هذه النصوص (٥٣٣ - ٥٣٤. أما عن محمد بن هانئ والد الأثرم فراجع ٣-١-٢-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٣) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ١٠٤؛ عن الليث بن سعد راجع ٥- ٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥٤) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٤ و٨ - ١٠؛ أيضاً ٩؛ ٤٧٨ - ٤٨٠ رقم ٥١١٠.

(٥٥) نقل أبو صالح (كتاب الحج) أيضاً، والذي من المؤكد أن تم تأليفه في المدينة (موراني، Fragment ١٤).

لا حاجة لنا هنا للتشكك في صحة نسبة هذه النصوص لعبد العزيز، حيث نلاحظ وجود مشتركات في طريقة الصياغة بين الفتوى الموجهة ضد الجهمية وبين كتابه الأول ضد القدرية، ففي النصين هناك الحديث عن «*الراسخين في العلم*» الذين يتوقفون عند حدود معرفتهم، استناداً للآية ٧ من سورة آل عمران(٥٦). بذلك تكون مواقف عبد العزيز قد تميزت، فمثل ذلك القول يعني أنه لم يكن متكلماً، حيث كان يرى أنه لا يجوز *الجدل* في مسألة *القَدَر*، أو لا يجوز *التعمُّق* فيها، فليس من وراء ذلك إلا الضلال. فحسب المرء أن يقرأ القرآن، لا سيما تلك الآيات التي تتحدث عن الحرب، خاصة غزوة بدر. فلو كان الأمر في تلك الغزوة بيد الناس، لكان الأمر قد أخذ مأخذاً مختلفاً. ونلاحظ أن عبد العزيز لا ينهج في تفسيره للآيات هنا منهجاً متتابعاً للآيات؛ بل نراه ينسج آيات من مواضع قرآنية مختلفة في بعضها بعضاً: مثلاً آيات ١٤ وما بعدها من سورة التوبة مع آية ١٥٤ من سورة آل عمران مع آية ١٤٠ من السورة السابقة مع آية ١٧ من سورة الأنفال مع آية ٤٨ من السورة السابقة . . . الخ. ونراه يستنتج من جميع هذه المواضع استنتاجاً واحداً فحسب، وهو أن الناس ما هم إلا أدوات في يد الله؛ بل إن الله لا حاجة له بهم حتى في كونهم أدوات، فالله قادر على أن يقيم الحساب بدونهم، فمثلاً أنهى الله على قوم لوط بأن أسقط عليهم أمطاراً من حجارة. ويرى عبد العزيز أن الله في حالات أخرى مكر ببعض الناس، فجعل يستدرجهم في الشر حتى أنهى عليه. وأضعف الضعفاء من المخلوقات يمكن أن يقوى بالله، وهذا ما حصل مع موسى، ألم يكن رضيعاً ضعيفاً حبيس صندوق صغير في اليَم؟

إشارة عبد العزيز إلى غزوة بدر تذكرنا بالاستدلال الذي جاء في مجموعة التساؤلات التي طرحها حسن بن محمد بن الحنفية، حيث يرد الاستدلال في هذه المجموعة أيضاً من خلال الربط بين سورتي آل عمران والأنفال(٥٧). أما استهلال عبد العزيز من خلال استخدامه لألفاظ تنظيرية، فهذا يعكس ارتباط ما بالرسالة التي كُتبت في نقض القدرية والتي تُنحل على الخليفة عمر بن عبد العزيز. ولا عجب من ذلك إذا أخذنا في الاعتبار أن صاحب هذا الكتاب كان عمه من المقربين إلى الخليفة كما وضحنا سابقاً، فلا ريب أن هذه الرسالة ، سواءً كانت أصلية أم غير ذلك ،

---

(٥٦) في ذلك وفيما هو آت راجع WO ١٦/ ١٩٨٥/ ١٣٣ - ١٣٥.
(٥٧) (بدايات Anfänge) ٦٤ - ٦٦.

كانت مطروحة في أوساط الطبقة الحاكمة[٥٨]. وأخيراً يذكر عبد العزيز أن *القَدَر* ما هو إلا ما لله من «*مُلك / تملُّك*»[٥٩]، أما الإنسان فهو «*مَقْدور عليه*».

> «[قال الماجشون: . . . إنك سألتني أن أفرق لك في أمر القَدَر، ولعمري لقد فرق الله تعالى فيه . . .، فأعلمنا أن له المُلك والقُدر . . . و وصف الإنسان في ذلك مُحسناً ومُسيئاً ومَقدوراً عليه . . .] فرزقه الحسنة وحمده عليها، وقدر عليه الخطيئة ولامه فيها، فحسبت حين حمده ولامه أنه مملك، ونسيت انتحاله القَدَر؛ لأنه مُمَلَّك[٦٠]، فلم يخرجه بالمحمدة واللائمة من ملكه، ولا يعذره بالقدر في خطيئته، خلقه من الطلب بالحيلة[٦١]، فهو يعرفها ويلوم نفسه حين ينكرها، وعرفه القُدرة، فهو يؤمن بها ولا يجد معولاً إلاّ عليها، فرغب إلى الله عز وجل في التوفيق لعلمه بملكه، موقناً بأن ذلك في يده فيخطئه ما طلب، فيرجع في ذلك على لائمة نفسه [مفزعه في التقصير ندامته على ما ترك من الأخذ بالحيلة . . .] . . .».
>
> [*الإبانة الكبرى*، ابن بطة ٤/٤٠٤؛ ١٨٣٨ (مراجعة الترجمة)]

على ذلك يكون الله قد *خلط* الطريق الذي ينشده الإنسان وبين القدر، فنرى الإنسان يبحث عن عون الله في حالة الخير، فيُرفق سعيه بكلمات ينطقها بفيه فيقول مثلاً: «لا حول ولا قوة إلا بالله». أما في حالة السوء، الذي هو أيضاً مقدر من عند الله، فإن الإنسان يحمل نفسه الذنب ويقول: «لا عذر لي في عصيان الله». لذلك فيُوصف المرء في حالة الخير بالضعف، وفي حالة الشر بالقوة.

غير أن عبد العزيز قد تجنب ذلك القول في رسالته الثانية، ومع ذلك ظل التوجه الأساسي واحد. فمن البداية يتم توضيح أن الكلام في *القَدَر* ما هو إلا بدعة، وعلى المرء في ذلك لزوم *السُنَّة* على نحو ما فعل الأوائل. أما التبحُّر في هذه المسألة فهو من الشر، فمعلوم أن الأوائل امتنعوا عنه. أما إذا وجد المرء نفسه مفتتناً بالسؤال عن

---

(٥٨) في ذلك راجع ١-٢-٩ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٥٩) راجع في ذلك استخدام صيغ الأفعال «*مَلَك*» و«*مَلَّك*» أو «*مُلْك*» في رسالة عمر بن عبد العزيز (*بدايات* Anfänge ١١٧، أيضاً ١٤٠، و١٦٧؛ كذلك كوك Cook، *Dogma* ١٤٩).

(٦٠) «*نسيت انتحالة القَدَر لأنه مُمَلَّك*». يحوم الغموض الكامل حول عودة الضمائر الشخصية في هذا النص، حيث يبدو أن الضمير في فعل «*انتحل*» يرجع إلى الله، وهو أمر غير معهود. كذلك يصعب افتراض أن الضمير في «قدر» يرجع إلى الإنسان، ذلك بالنظر إلى سياق الجمل.

(٦١) «*خلقه من الطلب بالحيلة*». راجع استخدام كلمة «*حيلة*» في آية ٩٨ من سورة النساء.

تفسير آية معينة بالقرآن خاصة بهذه المسألة، أو السؤال عن سبب قول الله لشيء ما من هذا القبيل، فعلى المرء في هذه الحالة أن يتذكر أن الأوائل كانوا أيضاً يقرأون هذه الآيات وكانوا يفهمونها أفضل من اللاحقين بهم. والأوائل أيضاً كانوا يقرون *بالقَدَر*، وكانوا يحملون أنفسهم الذنب في ارتكاب الآثام. ويبدو أن التركيز على هذه المسألة في الرسالة الثانية سببه كامن في النص هنا خرج عن إطار كونه فتوى إلى كونه رسالة وعظية، فنلاحظ أن عبد العزيز يمهد لذلك من خلال توجيه مواعظ لجمهور المتلقين بقوله «*إني موصيكَ*»، غير أن هذا ربما لا يعدو كونه مجرد صيغة أدبية.

كل هذه الأفكار ، حتى وإن كُتبت في العراق بها روح المدينة [المنورة]، فهذا الاستهلال القدري يتسم على الأقل بصلاحية ما، وربما أن هذا كان هو السبب الذي جعل يحيى بن معين يزعم بأن عبد العزيز كان أصلاً من القدرية، غير أنه رجع عن هذه الأفكار فيما بعد(٦٢). لم ينتهِ إرث عبد العزيز الفكري في الحجاز على نحو كامل، فقد واصله في المدينة [المنورة] من بعده ابن له يُدعى:

أبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز (بن) الماجشون

تُوفي ٢١٣هـ/٨٢٨م عن عمر ناهز ٦٠ عاماً، وهذا يعني أنه لم يتعرف على والده إلا إبان سنين شبابه، وربما أنه لم يرافقه أصلاً إلى بغداد. عمل عبد الملك على تكييف أموره طبقاً للظروف السائدة من حوله، فكانت له علاقات جيدة بمدرسة مالك بن أنس، وهذا هو السبب في الاستناد إليه في كتب المالكية، فقد كان بمثابة ممثلاً عنهم في منهج فكرهم بالمدينة(٦٣)، ويُذكر أن الباقِلاني انتهج نهجه في كتابه (*أصول الفقه*)(٦٤). كانت لعبد الملك حوارات مع الشافعي، غير أنه من الصعب الوصول إلى مادة هذه الحوارات، فمعلوم أنها جرت في البادية حيث ترعرع الاثنان.(٦٥) أما فيما يتعلق بآرائه الكلامية فنلاحظ أن ذلك جاء في مرحلة متأخرة بعض الشيء، فيُذكر له كتابته لرسالة في نقض مسألة خلق القرآن ومسألة استطاعة الإنسان، أي أنه يتناسب

---

(٦٢) (تاريخ بغداد) ١٠؛ ٤٣٨، ٦ - ٨؛ كذلك فإن الكعبي يعد شخص اسمه أيضاً «الماجشون» بالقدري (*قَبول* ٢١٥، ٣).

(٦٣) راجع تفصيلياً موراني Muranyi (Ein altes Fragment) ٥ - ٦، و(Ma erialien zur malikitischen Rechtsliteratur) ٢٦ و٨٧ - ٨٨.

(٦٤) الباجي (إحكام الفصول) ٢٤٩ رقم ١٦٢ و٢٧٦ رقم ٢١٤.

(٦٥) الشيرازي (طبقات) ١٤٨، ٢ - ٤؛ راجع في المقابل البيهقي (الشافعي) ٢؛ ٣٤٤، ١ - ٣.

في ذلك مع المعتزلة[٦٦]، يُروى عنه أيضاً سبه لبِشر المَريسي[٦٧]. ألف عبد الملك أيضاً رسالة وعظ وجهها لسحنون (تُوفي ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) ليثنيه عن القول في أمور لها علاقة *بالتشبيه* وبالقرآن[٦٨]. لذا يمكن افتراض أنه تبنّى المذهب نفسه الذي جاء به الأشعري، والذي يقول بأن القرآن نصفه مخلوق ونصفه غير مخلوق[٦٩]، غير أن مثل هذا القول لا يُعتبر بمثابة موقف كلامي ثابت أكثر من كونه تحفظ حذر يتيح الإمكانية أمام صلاحية الرأيين المتضادين، وهذا يتشابه مع ما كان يقول به أبوه في مسألة القَدَر. ولم يقدر عبد الملك إنطلاقاً من نص سورة الإخلاص استنباط أن القرآن مخلوق[٧٠].

ينبغي أن نراعي هنا أنه مما يبدو أن هذه المسألة قد تكونت في فترة زمنية لم تشهد تناول معضلة «خلق القرآن» على المستوى الرسمي بعد، فالرواية التي يذكرها الذهبي تؤرخ بسنة ٢٠٩هـ/ ٨٢٤ - ٨٢٥م. أما البيانات الواردة عند الأشعري فيمكن القول بأنها كُتبت على نحو أكثر دقة في كتاب سليمان بن جرير الرَقي (راجع ٢-٤-٣-١في هذا الجزء من الكتاب). وجدير بالذكر هنا أنه لا يتحدث إلا عن ابن ماجشون، الذي يمكن أن يكون المقصود به الأب وليس الابن. غير أن الابن يمكن أن يكون أحق بنسبة هذا الكلام إليه من أبيه، وهذا هو ما قال به رتر Ritter في تعريفه بالشخص المعني في الفهرست (٦٥٢ - ٦٥٣). عنه راجع أيضاً (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٢٧، ١٨ - ٢٠؛ ابن النديم (فهرست) ٢٥٢، ٦ ؛ القاضي عياض (ترتيب) ١؛ ٣٦٠ - ٣٦٢ (وعند القاضي عياض ترد صيغة مغلوطة للاسم؛ راجع ضمن الصفحات السابقة [٤-١-٢-٣-٢] في هذا الجزء من الكتاب)؛ الشيرازي (طبقات) ١٤٨، ١ - ٣؛ ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٣؛ ١٦٦ -١٦٧؛ (ميزان) رقم ٥٢٢٦؛ الذهبي (سير) ١٠؛ ٣٥٩ - ٣٦٠؛ ابن فَرحون (الديباج المُذهَّب) ٢؛ ٦، ٤ - ٦؛ الزِركلي (أعلام) ٤؛ ٣٠٥؛ تركي ضمن (الباجي، إحكام الفصول) ٨٥٨؛ أيضاً القصة المضحكة التي يرويها ابن الجوزي (أذكياء) ١٩٤، ٣ - ٥.

يمكن مراقبة هذا التحول الذي حصل بين عصري الأب والابن من خلال ملاحظة

---

(٦٦) القاضي عياض (ترتيب) ١؛ ٣٦٢، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٦٧) المرجع السابق ٣٦٣، ١١ - ١٢؛ الذهبي (عُلو) ٢١٠، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

(٦٨) المرجع السابق ٣٦٣، ٤ - ٦.

(٦٩) (مقالات) ٥٨٦، ٥ - ٦.

(٧٠) الذهبي (عُلو) ٢١٠، - ٦ - ٨.

الطرف النقيض. فمثلاً عبد الرحمن الشافعي يذكر من بين القدرية من أهل المدينة رجل يُدعى:

أبو إبراهيم (أبو عبد الله) محمد بن أبي يحيى سَمعان الأسلَمي(٧١)

تُوفي سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م تقريباً(٧٢)، كان هو وأبوه وشقيقاه أنيس وعبد الله من موالي عمرو بن عبد نِهم من بني الأسلم(٧٣). أما أسرته فربما أن تنحدر من مدينة البصرة(٧٤). أما ابنه:

أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي

والمتوفى سنة ١٨٤هـ/ ٨٠٠م، فكان يُعتبر بمثابة مزيج من ميولات الهرطقة، فنجد الناس يصفونه بالقدري والمعتزلي والجهمي والشيعي(٧٥)، ويُروى أن ابن سعد صاحب الطبقات لم يكن يحبه(٧٦). ويبدو أن إبراهيم هذا كان وسيط المعتزلة في المدينة، ويُذكر أنه درس على يد عمرو بن عبيد(٧٧). أما عبد الرزاق الصنعاني (تُوفي ٢١١هـ/ ٨٢٧م) فيذكر فيما بعد أن إبراهيم أكد له على اعتزاليته، وكان هذا هو السبب الذي جعل عبد الرزاق يتوقف عن حضور دروسه في المسجد(٧٨). غير أن ما يرويه

---

(٧١) الكعبي (مقالات) ٨٠، ١ - ٣ > (فضل) ٣٣٦، ٤.

(٧٢) ١٤٤ نقلاً عن خليفة (تاريخ) ٦٤٧، ١٢؛ ١٤٥ نقلاً عن خليفة (طبقات) ٦٧٧، ٨ - ٩؛ ١٤٦ أو ١٤٧ نقلاً عن (تهذيب التهذيب) ٩؛ ٥٢٣، ٢ - ٣.

(٧٣) خليفة (طبقات) ٦٧٧ رقم ٢٤٢٧ - ٢٤٢٩؛ أيضاً ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ٢؛ ٢٨٢ رقم ١٥٢٢. عن عبد الله نقل أيضاً ابن إسحاق، ومن ضمن ما نقله بعض الروايات ذات التوجه الشيعي (نصر ابن مُزاحم ، وقعَة صِفِين ٤٤٨، ٨ - ١٠؛ راجع أيضاً الطبري ٢؛ ٢٢٧، ١٠ - ١١). عن والده راجع (تهذيب التهذيب) ٤؛ ٢٣٨ رقم ٤٠٥. [«نِهم» اسم صنم، وبه سُمي الرجل «عبد نِهم» (لسان العرب) وقد حطّم عمرو بن عبد نِهم هذا الصنم في مكّة بعد إسلامه (مراجعة الترجمة)]

(٧٤) ويذكر القاضي عياض من بين التلاميذ المحسوبين على مالك بن أنس رجل اسمه محمد بن يحيى (بدلاً من أبي يحيى) الأسلمي البصري.

(٧٥) الفسوي ٣؛ ٥٥، ١ - ٣، و١٣٨، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له؛ العقيلي (ضعفاء) ١؛ ٦٢ - ٦٤ رقم ٥٩؛ الحكيم النيسابوري (معرفة) ١٣٥، ١١ و١٣٦، ١٤ - ١٥؛ (ميزان) رقم ١٨٩؛ (تهذيب التهذيب) ١؛ ١٥٨ - ١٦٠ رقم ٢٨٤. أما البغدادي فقد تجاوز الحد بأن جعل منه قائداً لجماعة من المشبهة (فَرق ٢١٦، - ٤ - ٦/ ٢٨٨، ٦ - ٨).

(٧٦) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣١٤، ١٢.

(٧٧) هكذا عند القاضي عبد الجبار (فضل) ٢٥٣، ٩ - ١٠.

(٧٨) يبدو أن السبب في ذلك راجع إلى أن المعتزلة كانوا يترددون على هذا المسجد، أما هو فلم يكن =

المعتزلة من أن إبراهيم استقبل ذات مرة واصل بن عطاء في منزله فأمر يعتريه خلل تاريخي، فمثل هذا الأمر يمكن القول به في حق أبيه، ولا يعدو كونه منحولاً عليه[٧٩]. أما ما يدعو للاستغراب فهو أن يُقال في هذا السياق نفسه بأن إبراهيم قد اجتمع مع العلويين في المدينة. وربما أن هذا أيضاً قد اعتمد على تذكر حقيقي للماضي، فمعروف أن ابن إسحاق ومحمد بن عجلان وغيرهم كانت تربطتهم علاقات قريبة بالشيعة، وهذا ينطبق أيضاً على عبد الرزاق الصنعاني نفسه، ذلك الذي يُروى عنه أنه كان يتخذ منه موقفاً[٨٠]. ويتجاوز هذا التلفيق حدوده عند إبراهيم بن أبي يحيى، فنرى الطوسي يستوعبه ضمن فهرسه، فذكر أن الشيعة كانوا يقدرون له معرفة الجيدة بتراث محمد الباقر وجعفر الصادق[٨١]. هذا لا يعني على الإطلاق أنه كان من الإمامية، فلم يكن يفعل أكثر من وضع علي في مرتبة أعلى من مرتبة عثمان، وهذا ما فعله ابن إسحاق أيضاً[٨٢]. وعندما طعن إبراهيم في السن فإنه أدى البيعة ليحيى ابن عبد الله عندما كان سنة ١٧٥هـ/ ٧٩١ - ٧٩٢م يخطط لتمرّد في ديلام[٨٣]. أما رميه بتهمة أنه كان جهمياً فيمكن أن يكون قد قال بها نُعيم بن حماد (تُوفي ٢٢٨هـ/ ٨٤٣م)، وهذا الأخير كان يُعتبر من أشد الناس مجابهة للجهمية، غير أنه لا يمكن دائماً عده من المحدثين المخلصين. ويُروى عن نُعيم هذا أنه بسبب هذه

= يريد الصلاة خلف أحد منهم (ابن حِبان، مجروحين ١؛ ١٠٦، السطر الأخير والسطران السابقان له).

(٧٩) (فضل) ٢٣٩، ١ - ٣ = ٣٣٥، - ٦ - ٨ < ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ٣٣، ٣ - ٥؛ كذلك ٢-٢-٦-١-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨٠) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٩٩.

(٨١) الطوسي (فهرست) ١٦، ٤ - ٥؛ النجاشي (رجال) بتعليق محمد علي البَطَحي (النجف ١٣٨٩)، ٢٤٠ - ٢٤٢؛ المامقاني (تنقيح المقال) ١؛ ٣٠، ٢ - ٤ رقم ١٦٩، و٣٣ رقم ١٩٤؛ الأردَبيلي (جامع الرواة) ١؛ ٣٠ - ٣١. هناك مثال على مثل هذه الرواية ترد ربما في (بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie) ٢٠: يشتمل على حديث به ربما توجه قدري (!). كذلك فإن الكُليني ومفيد وابن بابويه استندوا إليه (راجع الأبطحي، بالتعليق ٢٤٣، ٤ - ٦). كان هذا أيضاً هو السبب الذي جعل النسائي ينعته بأكبر ملفقي الحديث (راجع السيوطي، *لآلئ* ٢؛ ٤٧٣، ١٢ - ١٣، وابن خلكان، *وفيات الأعيان* ٥؛ ٢٥٦، ١٧ - ١٩).

(٨٢) ياقوت (إرشاد) ٦؛ ٤٠٠، ٦ - ٨؛ مادلونج Madelung (Qasim) ١٣٢. الإمامية نفسهم لديهم شكوكهم (المامقاني ١؛ ٣٠، ١٢ - ١٤).

(٨٣) فان أريندونك van Arendonk (Ookost) ٢٩٠ - ٢٩١؛ أيضاً مادلونج Madelung (Qasim) ٧٤. عن هذا التمرّد راجع ٢-٤-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب، و ج-١-٤-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

الأفكار الجهمية والقدرية قام بحرق العديد من كتبه[٨٤]. وربما أن هذه التوليفة من التعاطف العلوي والشيعي والجهمي هي ما كان يريد الناس تصوره في ذلك الوقت في أوساط المعتزلة.

هذه الصورة السلبية تفقد قوتها من خلال معرفة أن الشافعي إبان سنين شبابه درس على يده، وكان يوليه إخلاصاً كبيراً، فقام بنقل آثاره في كتبه[٨٥]. كذلك ندرك أن إبراهيم نفسه لم يكن يفتقد لكل هيبته، فيُذكر أنه كانت له مراسلات مع الخليفة المهدي[٨٦]، ويُذكر أيضاً أنه سوياً مع أبي يوسف أجرى مناقشة فقهية في حضرة هارون الرشيد، تجلى منها تفوق إبراهيم بن أبي يحيى على أبي يوسف[٨٧]. ويذكر الطوسي عنه تأليفه لمصنف مقسم إلى أبواب في الحلال والحرام، وهو الكتاب الذي ينقل عن جعفر الصادق[٨٨]. يذكر الطوسي أيضاً أنه علم من مصدر سُنّي مجهول الاسم بأن الواقدي (عاش ١٣٠هـ/٧٤٧م إلى ٢٠٧هـ/٨٢٣م) استند في بعض كتاباته إلى إبراهيم ابن يحيى وأنه نشرها تحت اسمه[٨٩]. ويبدو أن هذا المصنف الفقهي متطابق مع *موطأ* ابن أبي يحيى، وهو المصنف الذي تفوق عليه مالك بن أنس بمصنفه، ومعروف أن مالك كان من جيل ابن أبي يحيى؛ غير أنه كان يكبره سناً[٩٠].

---

(٨٤) (ميزان) ١؛ ٦١، ١ - ٣. وقد يصبح سبب هذا الاتهام أكثر وضوحاً إذا ما صح أن إبراهيم بن أبي يحيى كان أصلاً من الإباضية على نحو ما يدعي الكعبي (*قبول* ٢١٥، ٣ -٤)؛ فمن المعروف أن التفسيرات الاستعارية لصفات الله الموحية بالتشبيه منتشرة جداً في التراث الإباضي وهي التفسيرات التي أصبحت فيما بعد مميزة للجهمية (راجع ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب). لكن من المهم أيضاً معرفة أنه قام بنقل أحاديث نبوية تعارض إمكانية رؤية الله (راجع ٤-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب)، ويُلاحظ أن نُعيم كان مفرط الحساسية تجاه هذه المسألة (راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٨٥) (فضل) ٢٥٣، ١٣ - ١٤؛ ابن حِبان (مجروحين) ١؛ ١٠٥، ١١؛ (ميزان) ١؛ ٥٨، ١١ - ١٣. أيضاً ابن أبي حاتم (آداب الشافعي) ١٧٨، ٥ - ٧.

(٨٦) الجاحظ (بيان) ٢؛ ٧٤، ٢ - ٤؛ كذلك صفوت (جمهرة رسائل العرب) ٣؛ ١٦٨ رقم ١١١.

(٨٧) (فضل) ٢٥٣، ١٠ - ١٢.

(٨٨) (فهرست) ١٦، ٨ - ١٠.

(٨٩) غير أنه هو نفسه لم يستطع إثبات ذلك (فهرست ١٦، ٦ - ٨؛ وقد رجع إليه سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٢٥٤، حيث يرد على سبيل الخطأ اسم «*إبراهيم بن محمد بن يحيى*».

(٩٠) (ميزان) ١؛ ٥٩، - ٤ - ٦ نقلاً عن ابن عدي؛ أيضاً حاجي خليفة (كشف الظنون) [، اسطنبول ١٣١٠هـ]/١٩٠٧م ، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له، غير أن به تاريخ مغلوط. =

غير أن حتى هذا التنافس مع مالك بن أنس لم يخدم حتماً شهرته فيما بعد. صحيح أن المالكية حاولوا حسابه ضمنهم من خلال إدعاء أنه كان ينقل عن مالك[٩١]، غير أنه معروف أن إبراهيم بن أبي يحيى كان يعتبر مالك، الذي ينحدر من أسرة أمراء من جنوب الجزيرة العربية، وهي أسرة الأصباح، من ضمن *مواليه*، وبذلك يكون قد جر عليه عداوته[٩٢]. وحاجة إبراهيم هذه للتغلب على مالك بن أنس، تفسر لماذا أن الشافعي كان يعتمد عليه، فمعلوم أن الشافعي كان ينشد نفس هذا الهدف.

كان الشافعي يدرك جيداً السمعة المحيرة التي كانت تحوم حول ابن أبي يحيى[٩٣]، فنراه يحذف اسمه من الأسانيد ويستعيض عنه بلفظه «مَنْ لا أَتَهِمُه»، ويزيد أحياناً «*مِنْ أهل المدينة*»[٩٤]. أما ابن حِبان فيفسر هذه الاقتباسات التي قام بها الشافعي عن إبراهيم بن أبي يحيى من خلال أن الشافعي، مع نهاية حياته في مصر، عندما كان يؤلف كتبه، لم تكن في حوزته كتب حديثية موثوق بها، ربما يكون قد قصد بها كتب حديثية عراقية، لذلك فقد اعتمد على ذاكرته[٩٥]. غير أن ابن أبي حاتم يقر بأن إبراهيم بن أبي يحيى كان متسامحاً مع الفكر القدري[٩٦]، ويبدو أنه كان يراعي فقط الحساسية التي كان عليها جمهور قرائه من غير أهل المدينة. وهناك من العلماء من أمثال المؤرخ الكوفي عباد بن يعقوب الرواجِني (تُوفي ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م) من اقتفى إرث إبراهيم بن يحيى الثقافي.

في ذلك راجع بروزوروف Prozorof (Arabskaja istoriceskaja literatura) ١٠٩؛ سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي* ٣١٦/١ - ٣١٧، الذي يورد

= ونلاحظ هنا أن التعليق الذي يأتي به جولدتسيهر Goldziher (Muh. Studien) ٢؛ ٢٢٠، هامش ٢، حول هذا الموضع والذي يُنقل عن أبي بكر بن العربي، فهو يتعلق حقيقةً *بموطأ* مالك.

(٩١) القاضي عياض (ترتيب) ١؛ ٢٥٧، المقطع قبل الأخير؛ راجع أيضاً القصة في الموضع السابق ١؛ ٢٤٤، - ٤ - ٦.

(٩٢) (فضل) ٢٥٣، ١٢ - ١٣. ادعى ابن إسحاق شبيهاً بذلك في حق مالك بن أنس (راجع ٤-١-٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب).

(٩٣) ابن أبي حاتم (آداب الشافعي) ٢٢٣، ٢؛ وقد نعته بالقدري.

(٩٤) (رسالة) ٤٤٨، ١ و٤٥٠، ١؛ عن التعريف به راجع كدوري Khadduri (Muslim Jurisprudence) ٢٧٣ نقلاً عن البيهقي (مناقب الشافعي). في ذلك أيضاً الماوردي (آداب القاضي) ٤٠١، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له، مع ٤٠٢، هامش ١.

(٩٥) راجع الهامش السابق رقم ٢٥٠.

(٩٦) (آداب الشافعي) ٢٢٣، ٣ - ٤.

مصادر أخرى. يصفه الطوسي بأنه «*عامي المذهب*» (*فهرست* ١٧٦، ٨). - يبدو أن إبراهيم بن أبي يحيى قد تُوفي عن عمر ناهز السبعين. وكان له شقيق اسمه عبد الله، والذي كان يحمل لقب «سَحْبَل»، وكان يكبر إبراهيم بعشر سنوات (ابن سعد، *طبقات* ٥؛ ٣١٤، ١٠ - ١١)، وسنة ١٦٢هـ/ ٧٧٩م (رجوعاً إلى ابن سعد، *طبقات* ٥؛ ٣١١، ٥ - ٧) أو ربما أنه مات مبكراً بعض الشيء (راجعاً إلى *تهذيب التهذيب* ٦؛ ٢٠ رقم ٢٦) عن عمر يناهز ٥٧ عاماً. لعله ولِد بعد ذلك ١١٥/ ٧٣٣. راجع أيضاً ابن حنبل (علل) ١٧٨ رقم ١١٠٨. يذكر الفسوي (معرفة) ٣؛ ٥٥، ١ - ٢ اسمين لشقيقين آخرين له، وهما محمد وأنيس، غير أنه ربما قصد أباه وعمه. ومعلوم أنه يرد في المصادر المبكرة بالاسم المختصر «إبراهيم بن أبي يحيى» (راجع مثلاً الجاحظ، *بيان* ٢؛ ٧٤، ٢؛ أبو زرعة، *تاريخ* ٣٠٧، ٧؛ الفسوي ٣؛ ٥٥، ١ - ٢؛ *فضل* ٢٥٣، ٩ - ١٠؛ أيضاً الصفدي، *وافي* ٦؛ ١٦٥، ٥ - ٧). أما كتب التراجم المتأخرة فيقعون في خطأ إثبات اسمه في موضعين مختلفين (هكذا لدى المامقاني، الموضع السابق). أما قول الطوسي بأنه كان من موالي رجل اسمه أسلم بن أفصاء فهو من قبيل الخطأ نظراً لما نعرفه عن أبيه، ومعلوم أن الناس في ذلك الزمان تعودوا على اشتقاق نسبة الأسلمي بوجه عام من هذا الاسم (راجع أيضاً المصدر اللاحق زمنياً للسمعاني، *أنساب* ١؛ ٢٣٨ رقم ١٥٦). عنه بوجه عام راجع ابن سعد، *طبقات* ٥؛ ٣١٤، ١٠ - ١٢؛ البخاري ١؛ ١؛ ٣٢٣ رقم ١٠١٣؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ١٢٥ رقم ٣٩٠؛ ابن حنبل (علل) ١٧٨ رقم ١١٠٨؛ ابن حِبان (مجروحين) ١؛ ١٠٥، ٩ - ١١؛ الذهبي (سير أعلام النبلاء) ٨؛ ٤٥٠ - ٤٥٢، و(تذكرة الحفاظ) ٢٤٦ - ٢٤٧ رقم ٢٣٣؛ الكعبي ٨٠، ٤ -٥؛ كحالة (معجم) ١؛ ٩٦؛ موسوعة إيران The Great Islamic Encyclopedia، ٢؛ ٤٥٢ - ٤٥٣.

لا نعرف أكثر من ذلك عن وجود قدرية من هذا النمط القديم، ما عدا ذلك الشخص الذي يُدعى إسحاق بن حازم الذي ربما يكون قد تُوفي في فترة ما في منتصف القرن الثاني الهجري، وهو الشخص الذي يروي عنه عبد الرحمن بن مهدي[٩٧] (تُوفي ١٩٨هـ/ ٨١٣م)[٩٨]. وهناك شخص آخر يُدعى إسحاق بن محمد بن عبد الرحمن (تُوفي سنة ٢٠٦هـ/ ٨٢١ - ٨٢٢م)[٩٩]، الذي كان في عصره بمثابة أشهر

(٩٧) يبدو أنه نفسه كان قدرياً؛ راجع ٢-٢-٢-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب.
(٩٨) هو قدري طبقاً لـ (ميزان) رقم ٧٤٥ و(تهذيب التهذيب) ١؛ ٢٢٩ رقم ٤٢٦؛ لا ذكر لذلك عند ابن أبي حاتم ١؛ ٢؛ ٢١٦ رقم ٧٤٠.
(٩٩) هو قدري طبقاً لـ (ميزان) رقم ٧٩١، و(تهذيب التهذيب) ١؛ ٢٤٩ رقم ٤٦٧.

مُقرئي المدينة[١٠٠]، وهو ليس بقريب لسعيد بن المسيب على الرغم من نسبه هذا، غير أنه ينحدر من القبيلة نفسها، نعني قبيلة مخزوم. وبإسحاق بن محمد هذا تنتهي روايتنا عن قدرية المدينة.

٤-١-٢-٤ الجَهْمِيَّة

على حال المرجئة نفسه في المدينة فإن هناك أيضاً روايات قليلة بالنسبة للجهمية هناك. من هذه الروايات نجد تلك الفتوى التي كتبها عبد العزيز بن الماجشون والتي ذكرناها سالفاً،[١] وعلى الرغم مما يبدو من أنه كتبها في بغداد، إلا أن حالة ابن أبي يحيى توضح أن هناك ثمة توجهات جهمية ظلت موجودة في المدينة بعد نحو جيل من الزمان مر من بعده. غير أن هذه التوجهات لم تكن تتعلق بالقرآن ، وإنما بصورة الله، لا سيما فيما يتعلَّق برؤية الله التي يبدي فيها عبد العزيز بن الماجشون موقفه تجاهها؛ حيث رأى أن مَنْ أنكرها فقد أنكر هذا الشرف العظيم الذي يمنحه الله للإنسان. كذلك فإن عبد العزيز بن الماجشون يقبل الأحاديث النبوية التي تذكر أن الله يضحك أو أنه يضع قدمه على النار، غير أنه غير مسموح بالسؤال عن «*الكيف*»، فالسؤال عن الكيف لا يصح إلا مع العوارض.[٢] وقد كان ابن الماجشون مقارنةً بتوسعه في تناوله مسألة *القَدَر* أكثر عزوفاً عن التعمق في الكلام النظري فيما يخص رؤية الله، فنرى أنه لم يكن يرفض الجهمية فحسب؛ بل له أيضاً كلام عقدي في مسألة التشبيه، فيقول: «فما وصف الله من نفسه فسماه على لسان رسول الله سميناه كما سماه ولم نتكلف منه صفة ما سواه، لا هذا ولا ذاك، لا نجحد ما وصف، ولا نتكلَّف معرفة ما لم يصف.»[٣] كذلك فإنه عندما يُري نفسه للمؤمنين في الدار الآخرة متجلياً في جماله،

---

(١٠٠) ابن الجزري (طبقات) ١؛ ١٥٧ - ١٥٨ رقم ٧٣٤.

(١) هذا موجود في «*الفتوى الحموية*» لا بن تيمية، والتي وجدها عند ابن بطة (القاهرة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ٢٨، - ٥ - ٧؛ أيضاً (مجموع فتاوى[ابن تيمية]) ٥؛ ٤٢، ٤ - ٦). أما الذهبي فيروي النص مجزءاً (*عُلو* ١٧٧، ٢ - ٤)، كذلك اللالكائي (شرح) ٥٠٢ - ٥٠٣ رقم ٨٧٣. هو الموضع الذي أظهره للضوء كاملاً م. شرينر M. Schreiner ضمن (ZDMG) ٥٣/١٨٩٩/ ٧٤ - ٧٦.

(٢) (الفتوى الحموية) ٢٩، ٢ - ٤؛ أما رأيه في مسألة جلوس الله على العرش فيرد عند ابن تيمية (شرح حديث النزول) ١٢٦، - ٤ - ٦ (نقلاً عن ابن أبي حاتم).

(٣) المرجع السابق ٣٠، ١٣- ١٥؛ أيضاً ٢٩، ١١ - ١٢. عن هذه المعضلة راجع جيمارت Gimaret (Les noms divins en Islam) ٤٣ - ٤٥ وما سبق.

فإن هذا لا ينال من علوه، فالأمر لا يعدو أن الناس سوف تصبح لهم عيون أخرى، يستطيعون بها رؤيته على نحو ما يريد هو.[٤]

يبدو في الحقيقة وكأن مسألة *رؤية الله* كان الحديث عنها في الحجاز يدور في فلك «جهمي»، ظل الناس هناك لا يفطنون إلى صفة الهرطقة فيه لفترة طويلة، فيُروى أن مجاهد قد فسر الآية ٢٢ وما بعدها من سورة القيامة ﴿وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة﴾ تفسيراً استعارياً.[٥] بل إن ابن عباس نفسه يُروى عنه قولاً شبيهاً بذلك.[٦] ويُذكر أن سعيد بن المسيب كان له أيضاً هذا الرأي.[٧] ويروي ابن أبي ذئب حديثاً لعائشة ينفي نفياً مطلقاً إمكانية رؤية أحد لله، ولأن هذا بمثابة حديث نبوي، فإنه لا يُستثنى من ذلك أحد حتى النبي نفسه في ليلة الإسراء والمعراج.[٨] أما إبراهيم بن أبي يحيى فقد نقل روايات متطابقة إلى معتزلة البصرة من أمثال عبد الكريم بن رَوح وأبي عامر الأنصاري.[٩] وعن ابن أبي ذئب أخذ محمد بن شُجاعة الثَّلغي، وهو من جهمية العراق.[١٠]

---

(٤) الذهبي (علو) ١١٩، ٤ - ٦.

(٥) راجع هوامش ٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦) القاضي عبد الجبار (مغني) ٤؛ ٢١٣، ١٠ - ١٢؛ المَلاحِمي (معتمد) ٤٦٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٧) الملاحِمي ٤٦٦، - ٥ - ٧.

(٨) المرجع السابق ٤٨٨، ٤ - ٦؛ هناك محتوى قريب من محتوى رواية عائشة يرد في كتابي (بدايات Anfänge) ٣٧.

(٩) راجع ٢-٢-٨-٤-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٠) عنه راجع ج-٦-٣-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

٤-٢ جنوب الجزيرة العربية

٤-٢-١ اليمن

شبيهاً بما كانت عليه المدينة فإن اليمن أيضاً تُعد ضمن الخاسرين بالنظر إلى بواكير العصر الإسلامي. لقد كانت الإمكانيات الثقافية لليمن كبيرة نسبياً، غير أن أهمية اليمنيين لم تتضح جلياً إلا في حِمص وفي الكوفة.(١) ولم تخرج اليمن عن دائرة الظل إلا لفترة وجيزة، لا سيما عندما قام «باذان» ، قائد مقر الوحدات الفارسية ، بمفاوضات مع النبي، ودخل بعدها في الإسلام. وكانت القبائل اليمنية بعد أن تفوقت سنة ٥٧٠م على الاحتلال الأثيوبي قد طلبت مساندة من الساسانيين، ومنذ ذلك الحين أصبحت هناك وجود مقارات لوحدات عراقية في صنعاء. ثم حدث نوع من المصاهرة من خلال تزاوج بين الجنود وبين أهالي المنطقة، وكان الأبناء الذي نتجوا عن هذه الزيجات يُطلق عليهم مسمى «*أبناء*». أما بعد زوال المملكة الساسانية إبان حملات هرقل، فقد أصبح وضعهم متأزماً، لدرجة ما يُذكر أنهم والوا السلطات التي كانت تحكم في شمال البلاد. غير أن حركات الرِدة ، في حالة افتراض أنها بلغت أصلاً حدود اليمن ، قد انطلقت من مراكز قوى أخرى، ومعلوم أنه حتى إلى عصرنا الحالي فإن الناس لا يكترثون كثيراً بالتحركات السياسية التي تدور رحاها في صنعاء. وظل «*الأبناء*» يشكلون لفترة زمنية معينة الركيزة الرئيسية للإسلام في محيط مدينة صنعاء.(٢)

معلوم عن قبائل همدان ؛ أولئك الذين كانوا تحت إمرة «**ذي نؤاس**» الذي كان سبباً في وقوع تدخل أثيوبي لما قام به من إجراءات ضد المسيحية ، أنهم اعتنقوا اليهودية. كان هذا هو بالذات العنصر الديني الذي كان على الإسلام التعامل معه.

---

(١) راجع ١-٢-٥-٣ و ٢-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) راجع في ذلك أيضاً كيتاني Caetani (Annali dell'Islam) ٤ ؛ ٤١٥ - ٤١٦ ؛ شيلهود Chelhod (L'Arabie du Sud) ٢ ؛ ١٧ - ١٩ ؛ شاوفاني Shoufany (Al.Ridda) ٣٥ - ٣٥؛ م. فايدا M. Fazda (Islamiyetin Güney ArabistanÇa Yayilisi) ٦٦ - ٦٨ ؛ وعبد المحسن مادأج م. الـمـادأج 'Abd al-Muhsin Mad'aj M. Al-Mad'aj (The Yemen in early Islam) ٨ - ١٠ ؛ سيرجيانت Serjeant ضمن (تاريخ كامبريدج للأدب العربي The Cambridge History of Arabic Literature) ١ ؛ ١٣٠ ؛ بوسورف Bosworth ضمن تاريخ الموسوعة الإيرانية١ ؛ ٢٢٦ - ٢٢٨ تحت = Abna'. وعن التاريخ السابق لذلك راجع كروني Crone (Meccan Trade) ٤٦ - ٤٨. عن صنعاء في عصر ما قبل الإسلام راجع ج. ر. سميث G. R. Smith ضمن سيرجيانت Serjeant/Lewcock (San'a) ٥١ - ٥٢.

ومعروف أيضاً أن قبائل همدان هذه ارتدت عن الإسلام عندما اندلعت حركة معارضة في اليمن إبان خلافة علي بن أبي طالب، وكان نتيجة لذلك أن تم قتل زعيمها وحرقه.[٣] وكان لبعض معتنقي الإسلام نفوذاً كبيراً على الفكر الديني المتطور، وأهم مثال على ذلك هو كعب الأحبار، ويبدو أنه مات في حِمص.[٤] كذلك مع صاحب الاسم التالي لا يمكن تجاهل وجود تأثير من تراث المدراش اليهودي، والذي يُعتبر من الشخصيات اليمنية الهامة إبان القرن الأول الهجري:

أبو عبد الله وهب بن مُنبه بن كامل

تُوفي بداية سنة ١١٤هـ/ ٧٣٢م.[٥] وهو من «*الأبناء*»، وكان يربط الإسرائيليات بالأخبار التي وردت عن ماضي عرب الجنوب،[٦] وكان الناس يصفونه بأنه «أسطورة عرب الجنوب».[٧] كان لدى وهب قدريته التي تُعبِّر عن السلوك الإيماني التطبيقي البسيط الذي لم يكن يفطن بعد إلى أنه هناك معضلة في مسألة القَدَر. وقد روى الناس فيما بعد عن موقفه هذا، غير أن كتب المتشددين قاموا بما في وسعهم لإزالة أي أثر لذلك، وأذكر أنني قمت بجمع المادة العلمية الخاصة بذلك في موضع ما، وقمت كذلك بتحقيقها.

راجع كتابي (بدايات Anfänge) ٢٢١ - ٢٢٢؛ في ذلك الكتاب إشارات للتراجم المختصة، وآسف لأني في ذلك الكتاب اعتمدت على مصادر متأخرة، فالروايات التي أخذتُها عن (تاريخ الإسلام) للذهبي موجودة بالفعل عند الفسوي (في شكل رسالة مستقلة؛ غير أنها مختصرة ٢، ٢٩ - ٣٠). وشبيه بذلك ينطبق على الأطروحات الواردة عند خوري Khoury (وهب بن مُنبِه Wahb ibn Munabbih) ١؛ ١٨٩ - ١٩١، و ٢٧٠ - ١٧٢. نلاحظ أن خوري يتعامل مع المادة تعاملاً غير منهجي. وعن شجرة الأسرة راجع خوري ١٠٢ وفاروقي

---

(٣) ابن الكلبي (أصنام) ١٠، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له؛ سيرجيانت Serjeant/Lewcock ٣٩١.

(٤) عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٤؛ ٣١٦ - ٣١٧.

(٥) يرد تاريخ الوفاة هذا عند البخاري ٤؛ ٢؛ ١٦٤ رقم ٢٥٦٥. يُذكر أن وهب عاش ٨٠ عاماً، وعن قبره في صنعاء راجع سيرجيانت Serjeant/Lewcock ٣١١.

(٦) هي الروايات الواردة في (كتاب التِيجان)، في ذلك راجع ناجل Nagel (Alexander der Grose) ٩ - ١١، و٤٠ - ٤٢. راجع أيضاً دوري Duri (Rise of Historical Writing) ٣٠ - ٣٢، و ١٢٢ - ١٢٤؛ فاروقي Faruqi (Early Muslim Historiography) ٩٢ - ٩٤.

(٧) (تاريخ كامبردج للأدب العربي The Cambridge History of Arabic Literature) ١؛ ٣٨٥.

Faruqi (Historiography) ٩٤؛ في ذلك أيضاً تراث الأسر عند ابن حنبل (علل) ٤٠٠ رقم ٢٦٨٠، والمادة المتوفرة في كتاب (تاريخ صنعاء) لأحمد بن عبد الله الصنعائي الرازي (٦٤٠هـ/١٠٦٨م)، ص ٣٦٩؛ غير أننا نلاحظ أن الرازي لم تكن لديه روايات مستقلة قديمة. كذلك فإن الأقاصيص التي ذكرتَها والتي يحاول المرء من خلالها إبعاد نشاط وهب من أجل الفكر القدري، ترد عند الفسوي ١؛ ٥٢٤، - ٦ - ٨؛ في هذا الموضع يرد وهب وهو يُخبر كيف أن ابن عباس كان ينصح جماعة من المجادلين في مكة بالعدول عن الحديث في *القَدَر* (عن ابن عباس راجع أيضاً كتابي «بين الحديث والكلامية Zwischen Hadith und Theologie» ١١٦ - ١١٧، والفهرست). كذلك فالقصة التي أوردتُها في كتابي (بدايات Anfänge) ٢٢١ - ٢٢٢ وقبلتُها دون أدنى تعليق، والتي يظهر فيها رفيق الحسن البصري في شخصية عطاء بن يسار المدني، فهي قصة غير موثوق في صحتها، ذلك لأن المصادر تورد الأسماء دوماً من خلال الشكل المختصر «عطاء». أما الفسوي ٢؛ ٢٩، ٥ - ٧، فيذكر الرواية نفسها؛ غير أن الناشر يقترح أن يكون المقصود هو عطاء بن أبي رباح، ويبدو أن هذا الاقتراح قريب من الواقع؛ فالقصة تدور أحداثها أثناء موسم الحج، ومعروف أن ابن أبي رباح كان مكياً، (راجع ٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب). غير أن المرء جعل من «وهب» في مصادر أخرى «عطاء الخُراساني» (راجع ١-٢-٥-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب، وكذلك خوري Khoury ٢٧٠).

قلل من شأن وهب وضعه الاجتماعي المنحدر نظراً لأنه من «*الأبناء*»، لذلك لم يلقَ قبولاً عند الناس عندما ولاه عُروة بن محمد السعدي ، والي اليمن منذ خلافة سليمان،[٨] على *القضاء* في مدينة صنعاء.[٩] على ذلك فقد كان حاله مشابهاً لحال الحسن البصري، حتى أن الصيغة التي عُبر بها عن فشله جاءت متشابهه بين الاثنين، حيث عُبر عن ذلك بقول «*لم يُحمد*».[١٠] لذلك سرعان ما تم خلعه سنة ١٠٣هـ/ ٧٢١

(٨) راجع خليفة (تاريخ) ٤٢٨، ١١؛ ٤٦٤، ١٤ بالنسبة لفترة خلافة عمر بن عبد العزيز؛ ٤٨٢، ١٣ بالنسبة لفترة خلافة يزيد الثاني. وأكثر تفصيلاً في ذلك راجع أيسنر Eisener (بين الحقيقة والخيال Zwischen Faktum und Fiktion) ٥٠.

(٩) ابن حنبل (علل) ٤٠٠، - ٤ - ٥ نقلاً عن رواية ابن شقيق كبير لوهب. وتحت ذلك نتدرج أيضاً القصة الواردة عند خوري Khoury ١٩٧؛ غير أن خوري اعتماداً على هوروفيتس Horovitz يضعها في زمن مبكر جداً.

(١٠) ابن حنبل ١٤٢ رقم ٨٨١؛ شبيهاً بذلك أيضاً وكيع ٣؛ ٣٠٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له = الفسوي ٢؛ ٤٩، ٦ - ٨؛ أيضاً ٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب. فيما عد ذلك =

- ٧٢٢م عن القضاء.[١١] وقد ذكرت المصادر المتأخرة أنه مارس منصبه إبان عصر عمر بن عبد العزيز؛ بل إن بعض هذه المصادر تذكر أنه كان يراسل الخليفة.[١٢] ويُروى عنه أيضاً أنه كان *قاصاً* في زمان عبد الملك وإبان ولاية محمد شقيق الحجاج، وذلك لفترة زمنية دامت حتى ٧٥هـ/ ٦٩٦م، وكان يقوم بهذه المهمة بتكليف رسمي.[١٣] ويمكن القول بأن المغيرة بن حكيم ، وهو أيضاً من «*الأبناء*»،[١٤] منعه من مقاومة الخوارج،[١٥] وربما أن هذا حدث سنة ٧١هـ/ ٦٩٠ -٦٩١م عندما اقتحم الخوارج مدينة صنعاء تحت قيادة قُدامة بن المُنذِر.[١٦] ويبدو أنه أُلقي به في السجون مع نهاية سنيّ عمره،[١٧] ويُروى أن الوالي على صنعاء في هذا الزمان ، وهو يوسف بن عمر الثقفي والذي كان على العكس من عُروة بن محمد غريباً عن اليمن ، أمر بتعذيبه حتى الموت.[١٨] وقد تزاحم الناس على جنازته لدرجة أن الشرطة أبعدت الناس بالكرابيج.[١٩]

لو صدقنا بما قال به ابن حنبل فإن آراء وهب القدرية ترد في عمله (كتاب الحكمة)، حيث تكلم عن ذنوب الناس وأعفى الله من المسؤولية عنها.[٢٠] ومعنى

= فليس لدينا أية معلومات أخرى، كذلك فإن الفقرة الواردة عند ابن سَمُرة (طبقات فقهاء اليمن) ٥٧، ١ - ٣ فهي متعلقة بمصادر أقدم.

(١١) (تاريخ صنعاء) ٣٧٧، ٢ - ٣. لا ينبغي التصديق بما ذكره ياقوت (*إرشاد* ٧؛ ٢٣٢، ١٦) بأن احتفظ بمنصبه حتى مماته.

(١٢) المَرزُباني (نور القبس) ٣٤٨، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ كذلك خوري Khoury ١٩٦.

(١٣) (تاريخ صنعاء) ٣٧٥، ٢ - ٤.

(١٤) عنه راجع خليفة (طبقات) ٧٣٢ رقم ٢٦٥١؛ (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٩٦، ١٩ - ٢٠.

(١٥) (تاريخ صنعاء) ٤٤٠، ٢ - ٣.

(١٦) في ذلك راجع ابن سَمُرة (طبقات فقهاء اليمن) ٥٣، ٢ - ٣ بالهامش.

(١٧) أبو العرب (مِحن) ٣٠٩، ٥ - ٧.

(١٨) خوري ١٩٨.

(١٩) ابن حنبل (علل) ١٣٧ رقم ٨٤٦ نقلاً عن رواية شاهد عيان اسمه أبو يوسف محمد بن وهب من *الأبناء*، والذي يُذكر أن روى ذلك لابن حنبل سنة ١٩٨هـ، وكان وقتها يناهز ٩١ عاماً، وأشار في روايته إلى تفاصيل شغف وهب بالقلاقل، ولا يعني ذلك أن قصد التنويه إلى تعاطف ما لوهب تجاه القدرية.

(٢٠) خوري Khoury ٢٧١ نقلاً عن (*كتاب الجامع للعلوم*) لأبي عمر الخلال (تُوفي ٣١١هـ/ ٩٢٣م؛ راجع سزكين Sezgin ، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٥١١ - ٤١٢). كذلك لاوست Laoust ضمن (Melanges Massignon) ٣؛ ٢٠.

هذا الكلام يتضح من اقتباس أورده أبو المطيع مكحول النَسَفي حيث يقول: «قال إبراهيم خليل الرحمن: ربي إني قرأت في *الصحف* حرفاً لا أدري تأويله، فأوحى الله له: يا إبراهيم، سيكون في آخر الزمان أناس يقولون بأن الله قَدَّر ذنوب العباد، فلا يقدرون إلا على فعلها. يقول الله: كاذبون، ويل لمن يسأل عن سري.»[٢١] على الرغم من ذلك فهناك من الأقوال ما تُنسب له، كما هو الحال في «*الموجز*» لأبي عمَّار عبد الكافي.[٢٢] ويبدو أن الموضعين ما هما إلا إسقاط لصراعات في الرأي حدثت في عصور لاحقة.[٢٣] وربما أن وهب نفسه لم يدرك إلى وجود تعارض؛ كما أصبحت كلمة «*قدرية*» تدل على «سِر الله».[٢٤] أما أن يكون وهب قد قام بتأليف عمل عن مسألة القَدَر؛ بالأحرى «*كتاب القدر*»، فهو أمر يمكن أن يكون قد دخل في نطاق الخرافة؛ تلك التي نشأت على ما يبدو في أقصوصة (مشكوك في صحتها)، يُعلن فيها عمرو بن دينار وهب أنه «كتب عملاً عن *القَدَر*».[٢٥]

عن أعمال وهب راجع الخوري ٢٠٣ - ٢٠٥، وسزكين، *تاريخ التراث العربي* ١/ ٣٠٦ مع ذكر معلومات عن المراجع الثانوية؛ أيضاً أبوت Abott ضمن JNES ٣٦/ ١٩٧٧/ ١٠٣ - ١٠٥. كثيراً ما يُقتبس من كتاب (*الحِكمة*) لوهب، لكن غالباً ما ترد المواضع مستعصية على الفهم، ويبدو أنه لا يمكن إعادة صياغتها (عن هذه المعضلة راجع خوري ٢٦٣ - ٢٦٥). وينبغي إجراء تحليل دقيق حتى يمكن التوصل إلى الإجابة عن السؤال: هل أن المادة الخاصة التي تحكي عن القصة التي ذكرها وهب عن أنبياء ما قبل الإسلام في (*كتاب المبتدأ*) مختلفة عن هذه المادة أم لا ؟ - عن تفسير وهب للقرآن (خوري ٢٠٥ و ٢٧٢ - ٢٧٣) يُنصح بالرجوع إلى ناشر أنقرة (سيب) ٤٢١٦، والذي يشير إليه الحِبشي (مصادر) ١٤؛ يرى الحِبشي أن التفسير بالكامل قد تم استيعابه ضمن تفسير الطبري. أما بخصوص «*كتاب المبتدأ*» (خوري ٢٢٢ - ٢٢٤)، فيشير هرميلوسيلا Hermosilla ضمن (القنطرة) ٦/ ١٩٨٥/ ٤٣ - ٤٥ إلى النسخة المختلفة

---

(٢١) (*الرد على البدع*) ضمن (Ann. Isl.) ١٦/ ١٩٨٠/ ١٠٥، ٤ - ٦.

(٢٢) ٢؛ ٦٤، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ يُروى بوصفه حديث قدسي.

(٢٣) في (تاريخ صنعاء) على سبيل المثال وقع محو لتلميحات ذات توجه قدري.

(٢٤) قارن بين الحديث والكلامي ١٥٣ - ١٥٤.

(٢٥) الفسوي ٢؛ ٢٨١، ٩ - ١١، كذلك الخوري ٢٧١. ما كتبه الخوري ٢٧٠ - ٢٧٣ و ٣١٤ - ٣١٥ عن «*كتاب القدر*» غير مُحدد؛ كما أنها دون فائدة تلك المراجع الواردة لدى سزكين، *تاريخ التراث العربي* ١/ ٣٩٥.

الموجودة ضمن مخطوطات مدريد. ويبدو أن هناك فقرة طويلة تحتوي على عدة صفحات تدور عن سيرة النبي ما تزال محفوظة ضمن (*المعجم الكبير*) للطبراني (تُوفي ٣٦٠هـ/ ٩٧١م (بهذا يقول عزمي Azmi، *دراسات Studies* ١٠٤ - ١٠٥). ويمكن المقارنة بينها وبين (*رسالة في سيرة النبي*) التي قام خوري بنشرها ضمن (مشرق) ٦٤/ ١٩٧٠/ ٥٩١ - ٥٩٣. في ذلك راجع أيضاً تاريخ كامبردج للأدب العربي ١، ٣٥٦ - ٣٥٧.

هناك تلميذ من تلاميذ وهب اسمه أبو الحسن محمد بن الهيثم بن محمد البغدادي قام بتأليف كتاب بعنوان (*كتاب المستضيء*)، الذي تبقى لنا فصل منه ضمن منشور سيليماجا Selimaga ٥٨٣، ١٧٦ أ، إلى ١٧٧ ب، والذي يدور عن «عُزير».

يعتمد الكعبي في قوله بقدرية وهب على الجاحظ، وربما يكون المقصود هو عمله (*كتاب الأمصار*). وقد ذكر هذا اسم شقيق آخر لوهب، وهو همام بن مُنبِه (مقالات ٨٥، ٤ - ٥ > (فضل) ٣٣٨، ١٦ - ١٨ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٥، ١٢ - ١٤). غير أن هذه المعلومة لا يمكن التوثق منها، فبعض الأحاديث النبوية التي ما تزال متبقية من هذه *الصحيفة* هي الأحاديث نفسها التي تم تناولها في الجدل حول مسألة القدر (راجع *بين الحديث والكلامية zwischen Hadith und Theologie* ٥٧ - ٥٨). غير أن هذا لا يعني أن وهب كان له موقف ثابت تجاه هذه المسألة، فالأحاديث النبوية التي ترد في هذا السياق يمكن تفسيرها على أكثر من وجه (راجع مثلاً الأمثلة ص ١٠١ - ١٠٣، و ١٦٣، و ٩٩ و ٩٠)، ويبقى هنا السؤال أصلاً عن هل المادة المنقولة تعكس حتماً موقف وهب نفسه ؟ فمعروف أن هناك اختلاف كبير حول تاريخ وفاة همام (سزكين، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٨٦). غير أن المعلومات التي تذكر تاريخ وفاة متأخر (بين ١٣١هـ/ ٧٤٩م و ١٣٣هـ/ ٧٥١م) تبدو وكأنها الأكثر صدقاً، فطبقاً لعبارة ابن الشقيق الأكبر لوهب، وهو غوث بن جابر بن غيلان بن مُنبه، فإن وهب كان أكبر أشقائه الأربعة سناً، أي أنه ليس أصغر سناً من همام على نحو ما قال به ابن سعد (راجع ابن حنبل (علل) ٤٠٠، - ٥ مع (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٩٦، ٨ - ١٠؛ كذلك الفسوي ٢؛ ٣٠، ٢ - ٣، والمرزُباني (نور القبس) ٣٥١، ٨ - ٩، و(تاريخ صنعاء) ٤١٥، ٨ - ١٠، والذي طبقاً لها أن همام كان آخر من مات من بين أشقائه. يُروى كذلك أن أول والٍ من ولاة بني العباس على صنعاء قام بأداء صلاة الجنازة عليه (*تاريخ صنعاء* ٤٢١، ٢ - ٤).

٤-٢-١-١ القَدريّة

نحن هنا أمام تساؤل جذري عن هل أن وصف الناس في اليمن لوهب على اعتباره قدري هو وصف لا ينال شخصه بالقدر الذي نال تلك الكتابات والروايات التي نُحلت عليه؟ فمن المحتمل جداً أن حاله يشبه في ذلك حال من كانوا في حلقة ابن أبي ناجح في مكة، فالحكم بالقدرية تم استنتاجه من المادة المكتوبة، وعليه فصدق الحكم يتعلق بمصداقية نسبة هذه الكتب له. غير أن مصداقية ذلك ليست متأتية على أية حال، فمعظم الأبحاث التي قدمها خوري ظلت رهينة نشاط تجميعي غير قابل للتفنيد. كذلك فإن الروايات المقابلة التي كانت محل الحديث في البداية لا تتوجه إلا ضد صورة الشخصية، وهي الصورة التي لا يمكن اعتبارها إلا بمثابة ابتكار خيالي خالص، وعليه يُفترض أنها نُسجت في زمن لاحق، ولا سبيل للقول بمصداقية نسبها. هناك ثمة أمر آخر يجعلنا نحترس كثيراً متشككين تشككاً جذرياً، حيث نقرأ في كتب المعتزلة أن مبعوث واصل بن عطاء إلى اليمن قد لاقى ترحيباً عند بعض أتباع وهب بن مُنبِه الذين تم تجنيدهم من محيط «*الأبناء*».[١] ويبدو أن هذه الحركة قد انهارت قبل التمرّد العبَّاسي، على ذلك فلا ينبغي أن نصادف بعد ذلك وجود لصورة تأريخية خيالية رسمها معتزلة اليمن المتأخرون. أكثر من ذلك يبدو أن وهب كان له تلاميذ تبنوا آراءه القدرية مباشرة بعد موته. وربما أن حقيقة أن هؤلاء كانوا ينحدرون من «*الأبناء*» تشير إلى أنهم لم يكونوا راضين عن النظام الاجتماعي الذي كان سائداً، وربما أن الاصطلاحات القدرية كانت مناسبة للتعبير عن هذا السخط. ومما يلفت النظر هو أن هؤلاء انضموا فيما بعد إلى تمرّد «طالب الحق».[٢]

هناك تأكيد موثق على ذلك يرد في كتب السير، ففيها ذكر لقدرية آخرين من اليمن، من بينهم تلميذ من تلاميذ وهب. وعلى الرغم من أن هذه المعلومة غير كافية، إلا أننا يجب أن نكون على وعي بأن معلوماتنا عن التاريخ الفكري لليمن في ذلك الوقت غير تامة على أية حال. وعدم التمام هذا واضح فيما يتعلق بسياقنا هنا من خلال التذبذبات التي ترد عليها صيغ الأسماء. حيث يذكر عبد الرزاق الصنعاني، ضمن ملحوظة حفظها عن الفسوي،[٣] ثلاثة أسماء من القدرية الذين كان يعرفهم،

---

(١) راجع ٢-٢-٦-٣-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢) في ذلك على نحو أدق راجع ج-٧-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٣) ٢، ٤٠٠، ٢.

وهم: مكحول الشامي وابن أبي ذئب المكي ورجل يُدعى بكار اليمامي، وربما أن بكار هذا هو الذي نقرأ عنه في مصدر آخر على اعتباره راوياً عن وهب،[٤] وبالمقارنة بين النصوص يتضح أن اسمه هو «بكار بن عبد الله؛»[٥] غير أن الذهبي يطلق عليه اسم «بكار بن عبد الله اليمامي.»[٦] وفي حالة التصديق بما جاءت به الأسانيد، فيبدو أنه لم يتعرف على وهب إلا في سنيّ شبابه، لأنه ، على نحو ما تذكر الاستشهادات عند أبي نعيم ، لم يروِ عنه إلا ابن المبارك (تُوفي ١٨١هـ/ ٧٩٧م)؛ بل وأيضاً عبد الرزاق الصنعاني (تُوفي ٢١١هـ/ ٨٢٧م). ومتوقع بالطبع أن هذا كان مدعاة لدهشة العلماء المحليين، هذا على الرغم من أن البخاري[٧] وكذلك ابن أبي حاتم[٨] قاما بتدوين ذلك. والاسم يرد بالكامل عند ابن سعد، حيث يذكر :

بَكّار بن عبد الله بن سَهوك

ينحدر أصله من «*الأبناء*»، وكان يقيم في «الجَنَد.» يُدرجه ابن سعد في الطبقة المباشرة بعد وهب،[٩] غير أن ابن سعد يكون بهذا التدقيق قد خلق معضلة جديدة، حيث يرد في موضع آخر رجل من اليمن يحمل الاسم التالي :

بكر بن شَرود (أو الشَرود) الصنعائي

يحسبه أبو حاتم الرازي (تُوفي ٢٧٧هـ/ ٨٩٠م) ضمن القدرية،[١٠] وقد أخذ بذلك القاضي عبدالجبار، ولذلك نجده يتم باسمه قائمة الكعبي.[١١] ينتمي بكر إلى الفترة الزمنية نفسها، حيث نقل عن عبدالوهاب، وهو نجل مجاهد،[١٢] ونقل أيضاً عن

---

(٤) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٤؛ ٢؛ ٢٤ رقم ١١٠.

(٥) راجع مثلاً (حلية) ٤؛ ٣٣، ٥ - ٧؛ ٤٨، ٧ - ٩؛ ٥١، - ٦ - ٨، والمقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ ٥٢، - ٩ - ١١ وما إليه؛ ابن الجوزي (صفة) ٢؛ ١٦٥، ١٣، و ٢٠.

(٦) (ميزان) رقم ١٢٥٩.

(٧) (تاريخ) ١؛ ٢؛ ١٢١ رقم ١٩٠١.

(٨) ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ٤٠٨ - ٤٠٩ رقم ١٦٠٨. ولا ضير من أن نسبه «*اليماني*» يرد في هذين الموضعين بدلاً من نسبه «*اليمامي*»، فربما أن هذه هي الصيغة الصحيحة.

(٩) (طبقات ابن سعد) ٥؛ ٣٩٨، ٦ - ٨.

(١٠) (ميزان) رقم ١٢٨٦.

(١١) (فضل) ٣٣٩، ١ - ٣ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٥، ١٥ (حيث الموضع الذي يرد فيه على سبيل الخطأ «*الشريد*» بدلاً من «*الشَرود*»، وهو نفسه الذي يرد عند الحكيم الجُشمي).

(١٢) وكيع ١؛ ٥٤، ٩ - ١١؛ فيه نقرأ أنه كان له ابن اسمه حسن وعم اسمه عبد العزيز.

سفيان الثوري (تُوفي ١٦١هـ/ ٧٧٨م)، وعن مالك بن أنس وعن مَعمَر بن رشيد أستاذ عبد الرزاق.[١٣] وهناك أكثر من قراءة للاسم؛ حيث تتذبذب بين «*الشَرود*» و«شَروَس».[١٤] أهم من ذلك هو ما يرد عند ابن أبي حاتم، حيث يتم اسمه على نحو: «بكر بن عبد *الله* بن شَروَس أو شَرود»؛ أما عند الرازي (تاريخ *صنعاء*) فيحمل بوضوح اسم «بكر بن عبد الله بن الشَرود».[١٥] على ذلك يطرح السؤال نفسه: هل نحن أمام تنوعين من الأسماء، وإن صدق هذا، يمكن القول بأن اسم «بكر» ما هو إلا خطأ كتابي من اسم «بكَّار»، أما التنقل بين اسمي «*سَهوك*» و«شَرود» فلا يطرح بالرجوع إلى المخطوطات أية إشكالية.[١٦] ولا يذكر أي مصدر، معلومة أن بكر هذا قد درس على يد وهب، وعلينا حينئذ افتراض أن المعلومات التي ترد عنه تم قراءتها طبقاً لأسانيد ضعيفة، وأن القول بأنه كان من تلاميذ وهب سببه عدم اكتمال سلسلة الرواة.

هذا الخلط كان سيصعب تفسيره أكثر لو أننا افترضنا بأن اسمه هو «*الشَرود*»، وربما أن صيغة الاسم هذه لم ترد إلا بسبب أن من بين تلاميذ وهب كان هناك رجل يُدعى «أبو المِقدام إسماعيل بن شَروَس الصنعاني» (طبقات ابن سعد ٥؛ ٣٩٧، ١٠ - ١٢؛ والبخاري ١؛ ١؛ ٣٥٩ رقم ١١٣٨؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ١٧٧ رقم ٥٩٧؛ ميزان رقم ٨٩٥). هناك رواية عنه ترد عند الطبري ١؛ ٧٧٨، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له (غير أن الطبري يستبدل اسم «سَروَس» باسم «سَدوس»).

كان ابن الشَرود من قُرَّاء القرآن، فقد درس في مكة على يد إسماعيل بن قُسطنطين (عاش من ١٠٠هـ/٧١٨م إلى ١٧٠هـ/ ٧٨٦م تقريباً)، وربما درس أيضاً على يد شِبل بن عُباد،[١٧] علاوة على ذلك فدرس في المدينة على يد عيسى بن وَردان (تُوفي

---

(١٣) البخاري ١؛ ٢؛ ٩٠ رقم ١٧٩٤؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١؛ ٣٨٨ رقم ١٥١٠؛ (ميزان) رقم ١٢٨٦. راجع أيضاً القاضي بشر بن *أبي بكار البَلَوي* ٤٢.

(١٤) الفسوي ٣؛ ٤١، ٥، و ٥٣، المقطع قبل قبل الأخير > (ميزان) رقم ١٢٨٥ و ١٢٨٦.

(١٥) ص ٣٠٣، ١١ و ٣٠٧، ١١؛ أيضاً العقيلي (ضعفاء) ١؛ ١٤٩ رقم ١٨٥. وربما أن السَهمي (تاريخ جُرجان) ٣٧٧، ٩ - ١٠، يذكر له شقيقاً اسمه عبد الرحمن.

(١٦) راجع أبوت Abbot (Rise of the North-Arabic Script)، ٥.

(١٧) راجع (تاريخ صنعاء) ٣٠٣، ٦ - ٨، حيث يرد اسم «*سُهيل*» على سبيل الخطأ باسم «*شِبل*». عن شبل راجع ٤-١-١-١ في هذا الجزء من الكتاب؛ عن إسماعيل بن عبد الله بن قُسطنطين راجع ابن الجزري (طبقات) ١؛ ١٦٥ - ١٦٦ رقم ٧٧١.

١٦٠هـ/ ٧٧٧م تقريباً).[١٨] كان الشَرود من المعتبرين في مجال القراءات في مدينة صنعاء، فهناك مصدر يذكر أنه كان له تلميذ هناك.[١٩] وربما أن أفكاره القدرية قد أخذها عن شَبل بن عُباد؛ غير أن هذه الأفكار لم تكن منتشرة هناك إلى الدرجة التي تدعو الناس لرفضها. بجانب الشَرود يُذكر صاحب الاسم التالي:

محمد بن الحسن بن آتَش

روى كذلك عن همام بن مُنبِه، وينحدر من «*الأبناء*»، وكان لجده اسم فارسي.[٢٠] وهناك أسماء أخرى ليمنيين من القدرية كانوا ينشطون في بلاد الشام، وربما أنهم كانوا على ارتباط وثيق بغيلان، هؤلاء الوَضين بن عطاء [يُكنى أبا كنانة].[٢١]

٤-٢-١-٢ تيّارات أخرى

من الصعب التكهن بالقوة التي كانت عليها الأفكار القدرية باليمن، وكذلك التكهن بما تبقى منها إبان القرن الثاني الهجري. ولو صدقنا بما قاله الجاحظ فإن مَعمر بن راشد الأزدي (تُوفي في صنعاء سنة ١٥٤هـ/ ٧٧٠م) كان أيضاً قدرياً.[١] وكان مَعمر هذا قد قدم من البصرة إلى صنعاء قبل موته بسبع أو ثمان سنوات، حيث نقل هناك من خلال عمله (*كتاب الجامع*) بضاعة الحسن البصري القدرية.[٢] غير أن المادة التي جمعها لم يحفظها لنا إلا تلميذه عبد الرزاق بن همام الصنعاني (تُوفي ٢١١هـ/ ٨٢٧م).[٣] لكن الأمر عند عبد الرزاق يبدو مختلفاً بالفعل، فنلاحظ أن «*باب القَدَر*»

---

(١٨) (تاريخ صنعاء) ٣٠٧، ٤؛ عنه راجع ابن الجزري ١؛ ٦١٦ رقم ٢٥٩٠.

(١٩) (تاريخ صنعاء) ٣٠٦، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٢٠) وهو قدري رجوعاً للعقيلي ٤؛ ٥٧ رقم ١٦٠٨؛ (ميزان) رقم ٧٣٨٦؛ المِزي (تهذيب الكمال) رقم ١١٨٧؛ (تهذيب التهذيب) ٩؛ ١١٣ - ١١٤ رقم ١٥٥. لا ذكر لشيء من هذا القبيل عند البخاري ١؛ ١؛ ٦٨ رقم ١٥٦، ولا عند ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ٢؛ ٢٢٦ - ٢٢٧ رقم ١٢٥٢.

(٢١) راجع ١-٢-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١) القاضي عبد الجبار (فضل) ٣٤٤، ١ > ابن المرتضى (طبقات المعتزلة) ١٣٩، ٨ - ٩.

(٢) راجع ٢-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب. عنه راجع فاروقي Faruqi (Historiography) ٢٧١ - ٢٧٣؛ القاضي (بلوي) ٤٨ - ٥٠؛ شويلر Schoeler ضمن (Der Islam) ٦٦/ ١٩٨٩/ ٢١٩، وموتسكي Motzki ضمن (Der Islam) ٦٨/ ١٩٩١/ ٩ - ١٠، وقبل ذلك.

(٣) في الجزئين ١١ - ١٢ من مصنفه، وأيضاً في مواضع أخرى؛ راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftenturns) ١/ ٢٩٠ - ٢٩١، و ٩٩، كذلك الحِبشي (مصادر) ٣٧ - ٣٩.

المستفيض الذي استوعبه عبد الرزاق في مصنفه،[٤] يشتمل على أحاديث نبوية تجعل الإيمان مستنداً إلى الإرجاء، ومن المعلوم أن القدرية قابلوا مثل هذه الأحاديث إما بالتضعيف أو بالإنكار المباشر.[٥] ويبدو أنه لم تكن التعاليم القدرية باليمن محل جدال على نحو ما كان عليه الأمر في العراق. ولم يَرد في المصنف كلام عن موقف عبد الرزاق في هذه المسألة، فورد فقط أنه كان شيعياً، ويُروى أنه بسبب هذا التشيع كسب في صفه جعفر بن سليمان الضُبَعي،[٦] وفيما بعد كسب أتباع آخرين.[٧] كان لشقيقه عبد الوهاب الموقف نفسه، غير أن مع عبد الوهاب ، هذا الذي كان أقل شهرة من أخيه ، لم يجهد أحد نفسه في التعرف على علله ولم يرمه أحد بالتطرف؛ بل ويُذكر أنه كان إرجائياً.[٨]

كانت العلاقات التي تربط اليمن بالعراق علاقات وطيدة طبقاً لم يُستنتج من المصادر، وربما أنها كانت أوطد من علاقات اليمن بالحجاز. فمن بين العلماء الذي زاروا اليمن كان الشافعي الذي جاء إليها قادماً من المدينة، وعلماء عراقيون من أمثال يحيى بن مَعين وعلي بن المَدني وأحمد بن حنبل، ومن الفرس إسحاق بن راهويه.[٩] ولم تتمكن مدرسة الشافعي من الاستمرار طويلاً هناك، فيُذكر أنه عندما قام المُقدَسي نهاية القرن الرابع الهجري بزيارة اليمن، فقد كانت السيادة على المساجد في صنعاء وصعدة بيد الأحناف.[١٠] أما قبل ذلك بقرن من الزمان فكانت الأمور قد استتبت

---

(٤) الجزء ١١؛ ١١١ - ١١٣.

(٥) تقريباً الجزء ١١؛ ١١٣ رقم ٢٠٠٧٠، ١١٤ رقم ٢٠٠٧٢، ولا سيما ١١٩ رقم ٢٠٠٨٦.

(٦) (ميزان) ١؛ ٤٠٦، ٨ - ١٠، و ٢؛ ٦١١، - ٧ - ٩؛ عنه راجع ٢-٢-٩ في هذا الجزء من الكتاب. عن اعتراض عبد الرزاق على معاوية راجع (ميزان) ٢؛ ٦١٠، - ٤ - ٥.

(٧) كوهبرج Kohberg ضمن (JSAI) ٧/ ١٩٨٦/ ١٤٦ - ١٤٧. ويبدو أنه روى عن مَعمَر بن راشد أصل سُليم بن قيس الهِلالي (النعماني ، غيبة ٦٨ - ٧٠ رقم ٨-١٢/٢؛ ٤٥ - ٤٧؛ في ذلك أيضاً سزكين Sezgin، *تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums* ١/ ٥٢٥ - ٥٢٦). فيما يتعلق بمصادره الفقهية راجع ما صدر حديثاً لموتسكي H. Motzki (Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz) ٥٦ - ٥٨؛ هنا تلخيص لذلك ضمن (JNES) ٥٠/ ١٩٩١/ ١ - ٣.

(٨) عنه راجع العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٧٤ - ٧٥ رقم ١٠٣٩؛ (ميزان) رقم ٥٣٢٩؛ (لسان الميزان) ٤؛ ٩٣ - ٩٤ رقم ١٧٤.

(٩) القاضي (بلوي) ٤٥ - ٤٧؛ عن الشافعي راجع أيضاً ما صدر حديثا تحت عنوان (رحلة الشافعي إلى اليمن بين الأسطورة والواقع) ضمن مجلة Ghul ١٢٧ - ١٢٩.

(١٠) (أحسن التقاسيم) ٩٦، ٦ ؛ في ذلك على نحو أدق هالم Halm (Ausbreitung) ٢٧٠ - ٢٧٢.

للزيديين في الشمال تحت قيادة الهادي إلى الحق، الذين جلبوا معهم أفكاراً اعتزالية. ولا نعلم إذا ما كان هؤلاء قد استمدوا هذه الأفكار من التراث القدري القديم، ولا نعلم أيضاً إذا ما كانت أفكار عبد الرزاق الصنعاني الشيعية هي التي مهدت لهم الطريق. على كلٍ يتضح أن الهادي لم يلقَ معارضة سواء كان قدرياً أو شيعياً، وإنما المعارضة التي لاقاها كانت بسبب عدم تدققه في استنباط القواعد الفقهية.[١١] ومع مرور الزمان أصبح الشافعية والزيدية بمثابة القطبين الرئيسيين في التوجه الفكري باليمن.

٤-٢-٢ عُمان وحضرموت

معلوماتنا عن التاريخ الفكري لعُمان وحضرموت أقل بكثير من تلك التي كانت بين أيدينا عن اليمن. غير أننا منذ فترة وجيزة لدينا عن هذه الفترة التي تهمنا على الأقل نصوص يمكننا الاعتماد عليها،[١] وهناك أيضاً أبحاث تمهيدية في هذا الخصوص.[٢] وهذه النصوص ذات أصل إباضي، ومن خلالها فقط نتعرف على أنه في هذه الناحية من العالم الإسلامي كان يوجد لفترة ما بعض أتباع الفرق المختلفة.[٣] ويتمركز اهتمام هذه النصوص على قضايا الدولة التنظيرية والمتعلقة بقضية *الإمامة*؛ أما فيما يتعلق بالكلامية بالمعنى الصحيح فلا يوجد منها الكثير.

---

(١١) في ذلك ما صدر حديثاً لجوشنور D. Th. Gochenour (The Penetraion of Zaidi Islam into Early Medieval Yemen)، أطروحة دكتوراه هارفرد، ١٩٨٤. وقد فسر المؤلف نجاح الزيديين من خلال أنهم كانوا يسعون إلى التفوق على الهيكلية الطبقية التي كانت موجودة. مما تجدر ملاحظته هنا معرفة أنه بجانب العديد من العُملات التي أمر الهادي إلى الحق بسكها في صعدة، فإن هناك أيضاً عملة من صنعاء محفوظة الآن في متحف توبنجن للعملات بألمانيا.

(١) (السير والجوابات لعلماء وإمامة عُمان) تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، ١ (القاهرة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

(٢) لا سيما أبحاث ويلكنسون J. C.Wilkinson، خاصةً كتابه (The Imamate Tradition of Oman)، كامبردج ١٩٨٧؛ راجع أيضاً مقالة روتهولتس W. Rothholz ضمن (Orient) ٢٧/ ١٩٨٦/ ٢٠٦ - ٢٠٨، ومذكرة الكاشف (عُمان في فجر الإسلام)، القاهرة [١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م]. هناك أطروحة تقليدية في ذلك أعدها سالم بن حمود السيابي (*الحقيقة والمجاز في تاريخ البادية باليمن والحجاز*) عُمان ١٩٨٠.

(٣) راجع ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب. وقد قام ليفيكي Lewicki ضمن (FO) ١/ ١٩٥٩/ ١٢ - ١٤ ببحث التوزيع الجغرافي للإباضية في جنوب الجزيرة العربية.

يلفت النظر علاوة على ذلك أن هذه النصوص لا تقتبس من المراحل المبكرة في البصرة، فيبدو أن الإباضية في عُمان كانوا لا يشعرون كثيراً بانتماء حضاري على نحو ما كان يحدث في المغرب العربي.

يكمن سبب ذلك في أن الجماعة في البصرة تنحدر أصلاً من عُمان، ثم عاد أفرادها فيما بعد إلى أوطانهم.[٤] علاوة على ذلك فقد استقلت جماعة الإباضية في جنوب الجزيرة العربية في مرحلة مبكرة، وكان ذلك تحت قيادة طالب الحق ، من أتباع الكِندة ، والذي هاجم صنعاء قادماً من حضرموت، وقام أخيراً بغزو الأراضي المقدسة في الحجاز.[٥] ومعلوم أنه كان قد وقع انشقاق في اليمن آنذاك. وكان طالب الحق قد تردد في تزويج ابنته لرجل اسمه عبد الله بن طريف كان يخدم في جيشه، ذلك لأنه كان من *الموالي*؛ فالإقدام على مثل هذا الأمر لم يكن بمثابة إهانة على المستوى الشخصي فحسب؛ بل كان يتعارض أيضاً مع المبادئ المتعارف عليها رسمياً.[٦] ويبدو أن الاختلاف في الرأي تم تغذيته من خلال أن جماعة الصُفرية كانت قد انتشرت في اليمن، وكانت القبائل التي انضمت إليها قد اعتنقت المذهب الإباضي فيما بعد.[٧] كذلك فقد كان هناك أتباع لهارون بن اليمان النُكاري،[٨] ويُذكر أن عبد الله بن يزيد الذي يُحسب على هذا الاتجاه نفسه تمكن من الرحيل إلى هناك.[٩] ومعلوم أن الإباضية ، والذين كانوا جبرية على غراره ، كانوا قد حكموا منطقة «حَجَّة» [، الواقعة شمال شرق صنعاء على سطح البحر،] مع بداية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.[١٠] أما في عُمان وحضرموت فيبدو على العكس من ذلك

---

(٤) راجع ٢-٢ و ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٥) راجع ٤-١-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب؛ في هذا الصدد راجع أيضاً فيلهاوزن Wellhausen (Oppositionsparteien) ٥١ - ٥١، أيضاً ما صدر حديثاً لمادأج Mad'aj (The Yemen in early Islam) ١٦٤ - ١٦٦.

(٦) (السير والواجبات) ١؛ ٢٠٩، المقطع قبل قبل الأخير. وقد قام ويلكنسون (Imamate Tradition) ٣٤٢، هامش ١٣ بقلب الأمور رأساً على عقب؛ كذلك لا أعرف السبب الذي يجعل ويلكنسون يستبدل اسم «*طريف*» باسم «*طُريف*»، المرجع السابق ١٥.

(٧) الناصر لدين الله (نجاة) ٥٦، ٢ - ٤؛ في ذلك أيضاً مادلونج Madelung ضمن المقدمة ٥، هامش ١٠ أ.

(٨) راجع ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

(٩) راجع ٢-١-٤-١ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(١٠) اللهجي (سيرة الناصر لدين الله) ٩، ١٢ - ١٤ عند مادلونج. وكان جميعهم يكتب في أسلوب خاص (المرجع السابق ١٠، - ٥ - ٦).

أن الخلافات المذهبية المبكرة لم تكن تلعب دوراً كبيراً، فقد كانت الخلافات السياسية أكثر طولاً، فعندما كان يحدث تحول في نظام الحكم، كانت تُكتب رسائل في اتهام من زال حكمهم أو في الدفاع عمن آل إليهم الحكم.[١١]

تُقر المصادر، بأن الومضات الكلامية جاءت إلى هنا قادمةً من البصرة، فمعلوم أن الدعوة المعروفة باسم «حملات العلم» قد انتشرت هناك إبان زمان أبي عبيدة التميمي، وقد وصلت أيضاً إلى عُمان؛ حيث يذكر العوتبي أسماء من جاءوا ضمن هذه الحملات.[١٢] غير أنه ليس من المتيسر التعرف على أصحاب هذه الأسماء، هذا باستثناء ربيع بن حبيب الذي نعرف معلومات أكثر عنه، فكما رأينا،[١٣] فإن ربيع هذا قدم إلى عُمان قبل موته بقليل. وهذه الخطوة نفسها قدم عليها شخص آخر كان قريباً أيضاً من ربيع، اسمه أبو أيوب وائل بن أيوب الحضرمي،[١٤] والذي يُروى عنه أنه تناظر مع رجل من المعتزلة،[١٥] وقد ألف كتاباً في *السيرة* دخل من خلالها إلى المحافل العامة.[١٦] وهناك مصنف آخر في *السيرة* يُنسب لتلميذ من تلاميذ ربيع بن حبيب، اسمه مُنير بن النَير الجَعلاني، وهي عبارة عن رسالة ذات محتوى تاريخي وقانوني دولي، بعث بها إلى الإمام غسان بن عبد الله اليحمودي الذي حكم من ١٩٢هـ/٨٠٨م إلى ٢٠٧هـ/ ٨٢٢ - ٨٢٣م.[١٧] أما الشخص الذي كان أكثر تأثيراً من بين هؤلاء فهو أبو سفيان محبوب بن الرحيل والذي كان أيضاً متأثراً بأفكار ربيع بن حبيب.[١٨] وقد علا صوت أبي سفيان هذا قادما من البصرة عندما لاحت في أفق جنوب الجزيرة العربية الآراء النُكارية على يد هارون بن اليمان، وما تزال تحفظ له رسالتان بعث بهما إلى عُمان وحضرموت[١٩]، وقد رفع هارون شكوى خَطيَّة ضده

---

(١١) عن العلاقات القبلية في عُمان راجع ويلكنسون Wilkinson (Imamate Tradition) ٧٣ - ٧٥.

(١٢) ف. عمر (الخليج العربي) ١١٥؛ راجع أيضاً المرجع السابق ١٨١.

(١٣) راجع ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٤) عنه راجع الدرجيني ٢٧٨، ١ - ٣، والشماخي ١٠٥، ٧ - ٩.

(١٥) راجع ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب. ربما يكون المقصود به أحد مرجئة البصرة، فيبدو أن الغيلانية قد استقرت في عُمان (المرجع السابق هامش ٣٨).

(١٦) هو مذكور عند ويلكنسون Wilkinson ضمن (Arabian Studies) ٤/١٩٧٨/ ١٩٣.

(١٧) (السير والجوابات) ١؛ ٢٣٣ - ٢٣٥. عن «منير بن النير» راجع السيابي (إزالة الوعثاء) ٤٣ - ٤٤.

(١٨) عنه راجع ٢-٢-٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(١٩) (سير) ٢٧٦ - ٢٧٨ و ٣٠٨ - ٣١٠؛ عن نقطة الخلاف هذه راجع ٢-٢-٥-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

أمام الإمام المُهنى بن جيفر (حكم من ٢٢٦هـ/ ٨٤٠م إلى ٢٣٧هـ/ ٨٥١م).[٢٠] كذلك فإن محمد، نجل محبوب، (تُوفي ٢٦٠هـ/ ٨٨٧م)[٢١] كانت له آراء مستقلة في المسائل الكلامية؛ وقد أقام في عُمان طيلة حياته. كان يروي هناك عن مُسند الربيع بن حبيب.[٢٢] وحين قال في إحدى حلقات العلم بخلق القرآن، فإنه قُوبل بنقد من الحاضرين مما اضطره إلى الاعتراض علانية.[٢٣] ويبدو أنه كان يؤمن بخلق أسماء الله واستنتج من ذلك الاستنتاج المعهود في سياق هذه المسألة.[٢٤] ومعلوم أن معظم العلماء كانوا يرون بعدم جواز الخوض في هذه المسألة نظراً لعدم وجود أساس في القرآن يُعتمد عليه.[٢٥] وكان له ابنان اسمهما أبو المنذر بشير وأبو محمد عبد الله، وقد أنجز أولهما عمله (*كتاب المحاربة والبستان في الأصول والخِزانة*)، والذي يتألف من ٧٠ جزءاً[٢٦]. ويذكر المُقدسي نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي أنه كانت هناك تأثيرات لتعاليمه في منطقة جاو المَعافِر [، التي تشغل حالياً منطقة الحجرية جنوب غرب مدينة تعز].[٢٧]

بايع محمد بن محبوب سنة ٢٣٧هـ/ ٨٥١م الصلت بن مالك الخَروصي[٢٨] الذي أصبح إماماً بعد «مُهنى بن جَيفر»، حيث كان مُهنى قد بلغ من العمر أرذله، وتم خلعه سنة ٢٧٢هـ/ ٨٨٦م، وربما أن ذلك كان بسبب عدم قدرته على ممارسة مهام الحكم.[٢٩] أوقعت هذه الحادثة قلاقل في أوساط الجماعة، فكان الناس في حاجة

---

(٢٠) المرجع السابق ٣٢٥ - ٣٢٧.

(٢١) عن التاريخ انظر المرجع السابق ٢٨٦، هامش ٢.

(٢٢) بشر بن غانم (المدونة الكبرى) ٢؛ ٣٠٦، ٢.

(٢٣) خميس بن سعيد الشقصي (منهج الطالبين) ١؛ ٢٠٤، - ٤ - ٦؛ في ذلك راجع أيضاً ويلكنسون Wilkinson ضمن (Arabian Studies) ٤/ ١٩٧٨/ ١٩٣ - ١٩٤، و (Imamate Tradition) ١٦٥.

(٢٤) عن الرأي الذي كان يمثله بعد توبته راجع خميس بن سعيد (منهج) ٢١٢، - ٥ - ٧؛ عن صورة الله لديه بوجه عام انظر المرجع السابق ٣٣٧، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له. لقد أنكر رؤية الله في الآخرة، وكان يصف الفهم الحرفي لصفات التشبيه *بالشرك* (المرجع السابق ٣٤٨، ١ - ٢، و ٣٩٣، - ٤ - ٦). عن هذه المشكلة في محيط الإباضية راجع ٢-٢-٤-٣ و ٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٥) (سير) ١؛ ٣٨٣، - ٥ - ٧.

(٢٦) (كشف الغُمَّة) ٢٩٣، ١٠ - ١١ مع الهوامش.

(٢٧) (أحسن التقاسيم) ٩٦، ٧ (حيث يرد اسم «*أبو المنذر*» بدلاً من «*ابن المنذر*». عن «*المعافر*» راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ، ٥، ٨٩٥.

(٢٨) (سير) ٢٥، ٤ - ٥.

(٢٩) في ذلك راجع ويلكنسون Wilkinson (Imamate Tradition) ١٦٦ - ١٦٨.

إلى الاستبيان في مسألة هل يمكن حل قسم البيعة و *الولاية*؟[٣٠] على ذلك قام أبو المُأثِر الصلت بن خميس بتأليف رسالتين في هذه المسألة تحت عنوانين «*كتاب الأحداث والصفات*» و«*كتاب البيان والبرهان*».[٣١] وقد عارضه في ذلك رجل يُدعى أبو قحطان خالد بن قحطان،[٣٢] وقد ساق خالد هذا أمثلة عديدة من التاريخ لتدعيم اعتراضه. علاوة على ذلك فقد كتب ابن المُأثِر في مسائل فقهية أخرى.[٣٣] ويبدو أنه عايش أحداث هجوم قرامطة البحرين على عُمان وطردهم للإمام عمر بن محمد بن مُطَرِف،[٣٤] فيُروى عنه فتوى يحل فيها حرق منازل أولئك الذين اتبعوهم.[٣٥] كان أبو المُأثِر فيما يتعلق بالكلامية جبرياً محضاً، فكان يرى بأن كَسب الإنسان مخلوق من عند الله.[٣٦] غير أننا ، كما هو الحال مع علماء عُمان الآخرين ، ليس لدينا إلا معلومات قليلة عن سيرته.[٣٧]

قام تلميذه أبو الهواري محمد بن الهواري بتأليف تفسير للقرآن تحت عنوان (*تفسير الخمسمائتية*)، والذي تم طبعه صورة طبق الأصل في بيروت سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م. غير أن هذا التفسير يبدو طبقاً لبنيته وكأنه رسالة في الفقه (راجع ٣-١-٢-١-١-٢ في هذا الجزء من الكتاب)، وليس فيه أية بيانات للمصادر المعتمد عليها. ولا يجوز الخلط بين *تفسير* الهواري هذا والذي يُنسب إلى ناحية نزوى وبين تفسير هود بن مُحكم الهواري، ذلك الذي عاش في المغرب العربي في الفترة الزمنية نفسها تقريباً (راجع ٤-١-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب).

---

(٣٠) عن هذا الاختلاف راجع (كشف الغُمَّة) ٢٨٣ - ٢٨٥.

(٣١) (سير) ٢٣ - ٢٥، و ١٥٥ - ١٥٧. عنه راجع (كشف الغُمَّة) ٢٩٣، ١ - ٣؛ يُذكر أنه كان أعمى (خميس بن سعيد ، منهج ١؛ ٦٢٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له).

(٣٢) عنه راجع العُبيدلي ضمن (كشف الغُمَّة) ٢٦٣، هامش ١؛ قام بتحقيق رسالته في (سير) ٨٦ - ٨٨. هذا التحقيق يحمل أيضاً عنوان «سيرة»؛ عن النقد الذي وُجه لأبي المُأثِر راجع ١٤٨، ٧ - ٩.

(٣٣) (سير) ٢٥٤ - ٢٥٦.

(٣٤) في ذلك راجع (كشف الغُمَّة) ٢٧٨، ٣ - ٥؛ ليس لهذا علاقة مباشرة بدعوة ابن حوشب (في ذلك راجع هالم Halm ضمن (WO) ١٢/ ١٩٨١/ ١٠٧ - ١٠٩).

(٣٥) (سير) ١؛ ٣٦٠، - ٥ - ٧.

(٣٦) خميس بن سعيد (منهج) ١؛ ٤٣٦، ١٠ - ١٢.

(٣٧) هناك قائمة للأسماء ، أيضاً من زمن لاحق، ترد عند خميس بن سعيد ١؛ ٦٢١، ١ - ٣.

٥- مصر

٥-١ ملاحظات تمهيدية عامة

معروف أن مصر تُعتبر بالنسبة لمؤرخي الاقتصاد والإدارة بمثابة أرض خصبة بالمعلومات، فأوراق البردي العديدة وكذلك المادة المأخوذة فيما بعد من مخطوطات جنيزا القاهريَّة تقدم أساساً بحثياً لا نجد نظيراً له في أية إمارة إسلامية أخرى.(١) والعكس من ذلك يسري على التاريخ الفكري لفترة ما قبل الفترة الفاطمية، فحالة المصادر في هذه الفترة يُرثى لها، فلا نعرف شعراً يعود إلى الزمن السابق للعصر الطولوني،(٢) حيث ظل العرب لفترة طويلة يشكلون أقلية، كذلك فإن أسلمة الأقباط وقعت على نحو بطيء جداً، وكانت تنتابها انتكاسات من وقت لآخر،(٣) ولم تزداد

---

(١) راجع في ذلك التقرير البحثي الذي أعده ج. فرانس - مورفي G. Frantz-Murphy ضمن (MESA)، Bulletin ١٩/ ١٩٨٥/ ٣٤ - ٣٦. [«جنيزا » تعني بالعبرية «مخزن»؛ وقد تم العثور على هذه المخطوطات اليهودية في الجنيزا أو مخزن ابن عزرا في حي الفسطاط أو مصر القديمة في القاهرة. (مراجعة الترجمة)]

(٢) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ٢/ ٦٥١ - ٦٥٢؛ هناك تناول أكثر تفصيلاً للمادة المحفوظة قام به محمد كامل حسين (أدبنا العربي في عصر الولاة) ١١٦ - ١١٨. أما المقالة الموجودة في تاريخ كامبردج للأدب العربي ٢، ٤١٢ - ٤١٤ فلا تتعرض إطلاقاً للمرحلة المبكرة.

(٣) بوجه عام في ذلك راجع لابيدوس Lapidus ضمن (IOS) ٢/ ١٩٧٢/ ٢٤٨ - ٢٥٠، وAtiya ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopadia of Islam, New Edition ٥، ٩٠ - ٩٢، تحت "Kibti"؛ وحديثاً ما صدر للأنواتي Anawati ضمن (Gervers/Bikhazi) تحت عنوان (Christian Communities) ٢٣٧ - ٢٣٩ والذي يشير إلى بعض المراجع الثانوية المكتوبة باللغة العربية. وعلى نحو مختصر راجع فرنتس - مورفي Frantz-Murphy ضمن (JNES) ٤٠/ ١٩٨١/ ٢٠٥. راجع في ذلك أيضاً منعطف الإعتناق عند بوليت، Conversion ٩٢ - ٩٤، Bulliet. الوثائق =

إلا بعد إخفاق العديد من تمردات القرن الثاني الهجري، والتي كان آخرها في عصر المأمون سنة ٢١٤هـ أو ٢١٥هـ/ ٨٢٩ أو ٨٣٠م.(٤) وعلى الرغم من أن عملية أسلمة الأقباط سارت فيما بعد على نحو سريع ، كما كان الحال أيضاً بالنسبة للفرس ، إلا أن ذلك لم يكن له عواقب جذرية فيما يتعلق بالهيكل الكلامي للإسلام . ذلك لأن الكنيسة القبطية آنذاك لم يكن لديها الكثير مما يمكن أن تقدمه فكرياً؛ فرسوخ جذورها في المدن كان أقل بكثير من رسوخها في الأديرة الكائنة في السهول. كان هذا هو السبب الحقيقي في جعل الكنيسة القبطية آنذاك غير قادرة على المقاومة، فمعلوم أن الفلاحين يستقبلون الجديد على نحو بطيء.(٥) علاوة على ذلك فلم يكن هناك حافز لاعتناق المسيحية، فعلى العكس مما كان في العراق فإن اعتناق المسيحية في مصر لم يكن أكثر الطرق أمناً للصعود الاجتماعي، فقد ظلت أمور الإدارة في أيدي مسيحية،(٦) ويُذكر أنه عندما هَم الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله بتغيير ذلك في بداية القرن الخامس الهجري، فإن الناس اعتبروا ذلك بمثابة تخطي ضد الأعراف القومية.(٧) غير أن المعتنقين الجدد لم يجدوا أي مدخل إلى المكون الديني الجديد، ذلك لأنهم لم يكونوا مسلحين فكرياً.(٨) فكانت الغلبة في هذا الأمر للمهاجرين إلى مصر، ليس من العرب فحسب؛(٩) بل أيضاً من المعتنقين الجدد القادمين من إمارات

= الخاصة تم تدوينها بالقبطية في القرن الثاني (W. C. Till, Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben) فيينا ١٩٦٤.

(٤) عن هذه التمردات راجع كوساي موريموتو Kosei Morimoto (The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period) ١٤٥ - ١٤٦. وقد بنى لابيدوس Lapidus زعمه بأن الأقباط اعتنقوا الإسلام بأعداد غفيرة بعد سنة ٢١٥هـ على سوء فهم للنص (راجع فريدمان Friedmann ضمن (JSAI) ٣/ ١٩٨١، ١٩٨٢م/ ٢٣٩ - ٢٤٠).

(٥) قام كروني-كوك Crone-Cook بمعالجة جيدة لذلك (Hagarism) ١١٢ - ١١٤؛ هناك أيضاً أحالة لمراجع خاصة بتطور ذلك.

(٦) عن الإدراة بوجه عام راجع البحث الذي قام به موريموتو Morimoto، كذلك فالح حسين Falih Hussein (Das Steuersystem in Ägypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden)، هايدلبرج ١٩٨٢. وفيما يتعلق بالعصر العباسي راجع أيضاً كنيدي Kennedy ضمن (BSOAS) ٤٤/ ١٩٨١/ ٣٢ - ٣٤.

(٧) راجع ما كتبتُه تحت عنوان (Chiliastische Erwartungen und Versuchung der Göttlichkeit) ٣١؛ في ذلك أيضاً هالم Halm ضمن (Der Islam) ٦٣/ ١٩٨٦/ ٣٤ - ٣٥.

(٨) بوليت Bulliet (Conversion) ١٣١ -١٣٢.

(٩) بوليت Bulliet، المرجع السابق ١٣٣.

أخرى. ويبدو أن الفرس قد لعبوا دوراً هاماً في ذلك.[١٠]

يبقى التساؤل هنا عن مدى تأثر المسلمين بما لدى أهل الإسكندرية المسيحيين من تعاليم. وعلى كلٍ نجد أن عمر الكندي قد ألف في كتابه (كتاب فضائل مصر) فصلاً عن الفلسفة الإغريقية، وردت فيه أسماء هوميروس وفيثاغورس وأفلاطون وأيضاً أسماء أرت وهبارش وهيرون وأرخميدس وديوفانت وغيرهم.[١١] غير أن هذا الأمر مستغرب وجوده في مثل هذا العمل الأدبي، وإن كان يعبر عن فخر الناس بالميراث الإغريقي. كذلك فإن (كتاب الجاروف) الذي يُحسب ضمن الجابرانيات يُنسب أحياناً لرجل اسمه أبي سعيد المِصري.[١٢] أيضاً فإن هناك من يزعم أن مصر كانت المكان الذي تم فيه تأليف (*كتاب سر الخليقة*) وهو الكتاب العربي الذي يُنقل من خلاله علم الفلك الهيليني في نمطه القديم،[١٣] والذي يُذكِر في بعض مواضعه بالكتابات الهريمية.[١٤] ومعلوم أن التراث الإغريقي على الرغم مما اعتراه من خرق مسيحي قد ظلت له في مصر ملامح وثنية، وكمثال على ذلك نسوق النحوت العاجية للآلهة العارية التي تزين منبر هاينرش الثاني في كاتدرائية مدينة آخن الألمانية، حيث

---

(١٠) في ذلك راجع ر. جاست R. Guest ضمن العدد التذكاري (Browne) ١٦٣ - ١٦٥. عن هذا التطور بوجه عام راجع هارمان U. Haarmann ضمن (Ägypten)، تحقيق شامب H. Schamp، ١٢٢ - ١٢٤.

(١١) ص ٣٢ - ٣٤. مؤلف هذا الكتاب هو ابن المؤرخ المعروف.

(١٢) ابن النديم (فهرست) ٤٢٣، ٣؛ كذلك كراوس Kraus (جابر) ١؛ ص xx.

(١٣) نشرتها فايسر U. Weiser (Aleppo) ١٩٧٩؛ راجع في ذلك الدراسة التي أعدتها المؤلفة نفسها تحت عنوان Das Buch über das Geheimnis der Schöpfung von Pseudo-Alpllonios von Tyana)، برلين ١٩٨٠. وقد رأى تسمرمان Zimmermann ضمن (Pseudo-Aristotle in Middle Ages) ١٣٥ أن هذا الكتاب يمثل دراسة للعلم الفلك الهيليني أقدم من تلك التي تتناول لاهوت *أرسطو*. وقد ذكر تسمرمان ضمن (Medical History) ١٥/ ١٩٨١/ ٤٣٩ - ٤٤٠، وكذلك بيسترفيلد Biesterfeldt ضمن (WI) ٢٣-٢٤/ ١٩٨٣-١٩٨٤/ ٥٤٤ أن هذا الكتاب لم يُترجم عن الإغريقية وإنما كُتب أصلاً بالعربية.

(١٤) هكذا عند شتروماير Strohmaier ضمن (OLZ) ٧٧/ ١٩٨٢/ ١٢١. ويمكن القول بأن نشأة الكتاب كانت في مصر من خلال الإشارة الواردة حيث يقتبس المؤلف من فلاسفة من الفيوم وحُلوان وشخص آخر يُدعى بـ«الأفلاطون القبطي» (راجع ٢٨، ١ - ٢). غير أنه يمكن القول أيضاً بأن نشأته كانت في شمال شرق بلاد فارس أو بلاد الشام (راجع فايسر Weiser، *Geheimnis* ٩). فذكر اسم «أفلاطون القبطي» لا يرد إلا عند الداعي (تبصرة ٦، ١ - ٣)؛ الذي يعتمد على (كتاب سر الخليقة) حتى وإن لم يذكر الكتاب ذلك صراحةً. حديثاً يرى رودولف U. Rudolph أن نشأته ربما وقعت في دوائر الكلامية الجهمية، راجع ضمن (Akten) ١٤، مؤتمر UEAI بودابست.

يسود الرأي القائل بأنها من صناعة نحاتين أقباط ينتمون للقرن السابع الميلادي.[١٥] يُذكر كذلك أن والي علي بن أبي طالب على مصر لاحظ وجود *زنادقة* هناك، كان منهم من يعبد الشمس والقمر، ومنهم من ادعى بأنه من المسلمين، ويُروى أن علي بن أبي طالب أمره بقتل المجموعة الثانية وترك الأخرى تعيش في سلام.[١٦] حتى لو صدقنا بالرواية المشهورة التي تقول بأن حرق مكتبة الإسكندرية ما هي إلا أسطورة، فإن هذه الرواية نفسها تُظهر أن بعض الناس كانوا يرون بعدم فائدة الكتب التي كانت تحتويها هذه المكتبة.[١٧] يُضاف إلى ذلك أن الإسكندرية تقع على الحدود، ولذلك فقد كانت عُرضة لأي هجوم سواء من قِبل البيزنطيين أو من قِبل القراصنة.[١٨] ويبدو أن المسلمين الذي كانوا يعسكرون هناك لم تكن لهم صلة بماضي الإسكندرية العظيم.[١٩] ويُذكر أنه في عهد عمر بن عبد العزيز، أي أواخر القرن الأول الهجري، تم نقل مقر مدرسة الفلسفة الشهيرة إلى مدينة أنتوخيا [القدس].[٢٠]

---

(١٥) راجع في ذلك شتيرن Stern ضمن (Ars Orientalis) ١/ ١٩٥٤/ ١٢٨ - ١٢٩.

(١٦) ابن أبي شيبة (مصنف) ١٢؛ ٢٦٨ رقم ١٢٧٨٧. [والي علي بن أبي طالب على مصر كان قيس بن سعد بن عبادة. (مراجعة الترجمة)]

(١٧) عن الصيغة الأدبية لهذه الأسطورة راجع ما صدر مؤخراً لجولدمان Goldman ضمن (تاريخ كامبردج للأدب العربي) ١؛ ٤٦٨ - ٤٦٩؛ هي الأسطورة التي وردت متأخراً في المصادر. بوجه عام فورلاني Furlani ضمن (Aegyptus) ٥/ ١٩٢٤/ ٢٠٥ - ٢٠٧؛ ألتهايم F. Altheim (Die Araber in der Alten Welt) ٢؛ ٢٧ - ٢٩؛ فيندل Wendel (RAC) ٢؛ ٢٤١.

(١٨) فيما يتعلق بأحد الهجمات التي قام بها قراصنة عرب من الأندلس على الإسكندرية في نهاية القرن الثاني الهجري وأدى إلى احتلال للمدينة دام ١٣ عاماً (من ١٩٩هـ/ ٨١٥م إلى ٢١٢هـ/ ٨٢٧م) راجع أجواد Aguade ضمن (Voletin Asociacion Esp. De Orientlistas) ١٢/ ١٩٧٦/ ١٥٩ - ١٦١؛ أيضاً كريستيدس Christides (Conquest of Crete) ٨٣ - ٨٥. ويُقصد بهم المغاربة طبقاً لبارهيبروس Barhebraeus الذي كان يبحث عن الذي تسبب في حرق مكتبة الإسكندرية، ولا يُقصد بهم الفنيسيين طبقاً لفرضية ألتهايم. عن الأمم الجغرافية السياسية لمصر في بواكير العصر الإسلامي راجع ما صدر حديثاً لأيلون Ayalon ضمن (Egypt and Palestine)، القدس ١٩٨٤، ١٧ - ١٩.

(١٩) عن «*المُرابطة*» في الإسكندرية إبان العصر الأُموي راجع الكندي ([أخبار] قُضاة مصر) ٣٢٦، ١٣.

(٢٠) هكذا طبقاً للمسعودي والطبيب علي بن رِضوان (تُوفي ٤٥٣هـ/ ١٠٦١م)، اللذان يكملان رواية الفارابي التي أوردناها ضمن ٢-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب، الهوامش. [«*أنتوخيا*»، أحد أسماء مدينة القدس عبر العصور. انظر «نهر الذهب في تاريخ حلب»، الغزي. (مراجعة الترجمة)].

٥-١ اتجاهات شيعيّة

أصبحت مدينة الفسطاط المنشأة حديثاً بمثابة المركز الإداري بلا منافس، فلم يكن يقيم في هذه المدينة الأقباط فحسب؛ بل أيضاً يهود ومسيحيون آخرون ممن قدموا من بلاد الشام في صحبة الجيوش الغازية. أما المسلمون الذين أصبحت لهم «*خِطط*» في المدينة فكان معظمهم في البداية من أصول عرب الجنوب.[١] يفسر هذا من جانبه الانتشار المبكر للأفكار الشيعية، فيبدو أن هناك كانت ثمة علاقات بمدينة الكوفة. فيروي سيف بن عمر أن عبد الله بن سبأ قد طرده الشوام إلى مصر بعدما لم تجد أفكاره عندهم آذاناً صاغية، ويُذكر أنه استطاع كسب قلوب الناس في مصر عندما قال لهم بأنه طالما أن هناك عودة لعيسى إلى الأرض، فإن محمد أولى أيضاً بمثل هذه العودة.[٢] حقيقةً أن هذه الرواية تبدو بها إشكالية لعدة أسباب، منها أن هذه الفكرة التي تُروى على لسان ابن سبأ هنا غير تلك التي ترتبط به دائماً، لا سيما فكرة أن محمد اغتصب مكانة علي بن أبي طالب،[٣] غير أن حتى هذه القصة لا يعرف عنها التراث المصري المبكر شيئاً،[٤] ويبدو أن سيف بن عمر لم يروِها إلا من أجل أن يعلل السبب الذي جعل المصريين يقومون في نهاية الأمر بقتل عثمان[+]. وعلى الرغم من ذلك فإنه كان يعيش هناك رجل اسمه أبو زُرعة عمرو بن جابر الحضرمي، يذكر المؤرخ المصري ابن يونس أنه تُوفي بعد سنة ١٢٠هـ/ ٧٣٨م، وقد اعتاد عبد الله بن لهيعة (عاش من ٩٦هـ/ ٧١٥م إلى ١٧٤هـ/ ٧٩٠م) الرواية عنه، ومن ذلك ما قاله عنه: «كان يجلس معنا فيبصر سحابة فيقول: هذا علي بن أبي طالب قد مر في السحاب.»[٥]

---

(١) في ذلك راجع جومير Jomier ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢، ٩٥٨ تحت "Fustat" وغوتيان Goitein (Mediterranean Society) ٤ ؛ ١٢ - ١٤ ؛ أيضاً ناجل Nagel (Alexander in der frühislamischen Volksliteratur) ٧٧ - ٧٩ وكوبياك Kubiak (Al-Fustat, Its Foundation and Early Urban Development) ٩٣ - ٩٥.

(٢) الطبري ١؛ ٢٩٤٢، ١ - ٣. يبدو أنه ليس المقصود هنا قيام المسيح؛ بل عودته قبل يوم القيامة، حيث يرد في النص الفعل المضارع «يرجع» وليس الفعل الماضي «رجع»، مما يشير إلى المستقبل.

(٣) راجع ٢-١-٣-٣-٣ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٤) المقريزي (خِطط) ٢؛ ٣٣٤، ٢٥ - ٢٧ وهو النص المتعلق بما ورد عند الطبري.

(+) أمير حملة قتل عثمان بن عفان كان الغافقي بن حرب المصري. انظر «الفتنة الكبرى» ، طه حسين. (مراجعة الترجمة)

(٥) (تهذيب التهذيب) ٨؛ ١١ رقم ١٣؛ العقيلي (ضعفاء) ٣؛ ٢٦٣ رقم ١٢٦٩؛ الذهبي (تاريخ) ٥؛ =

لذلك يُروى أن ابن لهيعة رأى بأن أبي زُرعة غير *حاصِف*، غير أنه ربما يكون المقصود بذلك أن ابن لهيعة نفسه كانت لديه حدود معينة في التصريح بما كان يضمر، فمعروف أنه لم يكن بعيداً فكرياً عن أبي زُرعة؛ بل كان من تلاميذه، وكان الاثنان ينحدران من حضرموت.[٦] على ذلك فمثل هذه الملحوظة من قِبل ابن لهيعة ، إن هي صحت أصلاً ، تكون من قبيل عدم الفطنة. يبدو أيضاً أن ابن لهيعة قام نهاية العصر الأموي بتأليف أحاديث نبوية ونشرها،[٧] فقد كان يترقب ظهور المهدي في الشرق من سلالة الحسين يقوم برفع الرايات السوداء،[٨] ويذكر ابن لهيعة أنه سمع مثل ذلك أيضاً من أبي زُرعة.[٩] ويبدو أن الناس لم يروا غضاضة في ذلك، فيُذكر أنه عُين مع بداية سنة ١٥٥هـ/ ٧٧٠م *قاضياً* على مصر، وقد جاء أمر تعيينه من بغداد بمرسوم من الخليفة المنصور.[١٠] كان تشيع ابن لهيعة معروف للناس،[١١] فيُروى عنه أنه أسِف لأنه لم يزر قبر الحسين أبداً.[١٢] أما رقائق البردي في هايدلبرج والتي تشتمل على أحاديث نبوية غير مرتبة موضوعياً، فهي عبارة عن روايات عن *الفتنة*، وهي بأعداد كبيرة جداً.

راجع في ذلك خوري R. G. Khoury (ʻAbd Allah Ibn Lahi'a، من ٩٧هـ إلى ١٧٤هـ/ ٧١٥م إلى ٧٩٠م)، (juge et grand maitre de l'ecole egyptienne)، فيسبادن، ألمانيا ١٩٨٦، ٥٠ -٥١، وفيه كلام عن تشيعه. ويروي عنه الكثير من

= ١١٣، - ٤ - ٦، و(ميزان) رقم ٦٣٤١. عنه راجع أيضاً خليفة (طبقات) ٧٦٠ رقم ٢٧٨٨؛ البخاري ٣؛ ٢؛ ٣١٩ رقم ٢٥١٥؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ٣؛ ١؛ ٢٢٣ - ٢٢٤ رقم ١٢٤٠.

(٦) العقيلي (ضعفاء) ٢؛ ٢٩٣ - ٢٩٥ رقم ٨٦٧.

(٧) راجع المادة العلمية عند مادلونج Madelung ضمن (SI) ٦٣/١٩٨٦/ ٣٠ - ٣٢.

(٨) مادلونج ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، ٥؛ ١٢٣٤ a. غير أنني أعتبر الاستهلال التاريخي لمادلونج قد جاء متأخرا للغاية.

(٩) الفسوي ٢؛ ٤٩٧، ١١ - ١٣.

(١٠) ابن خلكان (وفيات الأعيان) ٣؛ ٣٨، ٩ - ١١؛ ابن حجر (رفع الإصر) ٢٨٨، - ٧ - ٩. لا يصح ما يرد عند البعض أنه كان أول قاضي يتم تعيينه من قِبل الخليفة (راجع أبوت Abbott، *Papyri* ٢؛ ١٢٣، هامش ١٩؛ خوري Khoury ضمن *JNES* ٤٠/ ١٩٨١/ ٢٠١، هامش ٦٦).

(١١) في ذلك راجع (ميزان) ٢؛ ٤٨٣، ٣ - ٤ (نقلاً عن ابن عدي)؛ روزينتال F. Rosenthal ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٨٥٣. راجع في ذلك الأحاديث النبوية عند السيوطي (لآلئ) ١؛ ٣٧٥، - ٨ - ١٠.

(١٢) الشجري (فضل زيارة الحسين) ٧٣، ٧ - ٩.

المؤرخين المصريين المتأخرين من أمثال ابن عبد الحكم (راجع الاستشهادات في المصدر السابق ٧٢ - ٧٤). ما يزال مكان قبره معروفاً (راجع Repertoire (chronologique d'epigraphie arabe) ١ ؛ ٤٢ - ٤٣ رقم ٥٥). عنه بوجه عام راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٩٤، وخوري ضمن (Arabica) ٢٢/ ١٩٧٥/ ٦ - ٨، وكذلك بويكو Boiko (Arabskaja istoriceskaja v Egipte) ٨٦ - ٨٨.

تبنَّت بعض المصادر الحديثة الفرضية القائلة بأنه قد أُثني على ابن لهيعة في حضرة الخليفة لما قد أذاعه هذا الرجل من أحاديث مكذوبه ذات توجهات عباسية.[١٣] غير أنهم لم يرموه بالانتهازية ولا المبالغة، فمتوقع أنه كان كافياً من أجل رفضه عند الخليفة المنصور أن ابن لهيعة كان من أتباع الحسينية الموالية للنفس الزكية. فمعلوم أن طبول الانتفاضة من أجل النفس الزكية قد دُقت أيضاً في مصر، ومعلوم أيضاً أن أحد أبناء محمد بن عبد الله كان قد ارتحل إلى هناك في رفقة أحد الدعاة كان يُدعى خالد بن سعيد الصفدي. غير أن الحاكم سرعان ما قضى على هذه التحركات، ولتجنب أية ردود فعل ممكنة، فيُروى أن الخليفة المنصور بعث برأس إبراهيم شقيق النفس الزكية من البصرة إلى مصر لترويع الناس، وقد تم تعليق الرأس على سور مسجد عمرو بن العاص في الفسطاط.[١٤] وعلى الرغم من ذلك ظل تأييد أهل مصر قوياً جداً، فيُروى أن الشافعي أدى البيعة للإمام يحيى بن عبد الله،[١٥] وما تزال الأبيات التي كتبها الشافعي في مدح آل البيت محفوظة حتى وقتنا الحاضر.[١٦] يُروى كذلك أن حب الشافعي للشيعة تسبب في سجنه في العراق، ومعلوم أن الشافعي ينحدر من أصل هاشمي. ويُروى أنه بعد ذلك بنحو جيل، عندما قام قاسم بن إبراهيم الرَسي برحلة في أرجاء مصر لدعوة أهلها، فإنه حظي بهيبة كبيرة لدرجة أن الخليفة المأمون أرسل بجاسوس إلى بيت عبد الله بن طاهر الذي كان قد أقام في مصر سنة ٢١١هـ/٨٢٦م، حيث يُذكر أن هذا الجاسوس طالبه مختبراً بأن يؤدي البيعة

---

(١٣) زمان M. Q. Zaman ضمن (Isl. Quarterly) ٣٢/ ١٩٨٨/ ٢٣٦ - ٢٣٨.

(١٤) المقريزي (خِطط) ٢؛ ٣٣٨، ٢٥ - ٢٧؛ كذلك محمد كامل حسين ضمن (Res. Ass. Misc.) ١/ ١٩٤٨/ ٧٨.

(١٥) (HW) ٦٦٠ a، تحت "Shafi'i"، كذلك محمد كامل حسين (في أدب مصر الفاطمية) ١٢ - ١٤. عن يحيى بن عبد الله راجع ٢-٤-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب، و ج-١-٤-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٦) راجع محمد كامل حسين ضمن (IRA Misc) ١/ ١٩٤٨/ ٨١ - ٨٢.

لقاسم.[17] يبدو أيضاً أن صورة تاريخ الزيدية قد ترك أثره على كتب يحيى بن عثمان السَهمي (تُوفي ٢٨٢هـ/ ٨٩٥م)، وهو من المؤرخين المصريين السابقين، الذي يشبه عبد الله بن لهيعة في كثرة اقتباسه من الكِندي.[18] وأخيراً هناك آثار شيعية تخيم على قصص الإسكندر الأكبر، وهي القصص التي ارتبطت بقصة ذي القرنين في القرآن والتي كان لها تأثيرات على الحس الوطني في مصر، وكان لها أيضاً صبغة عربية جنوبية.[19]

هناك إشارة واضحة للورع الشيعي تتجلى في تقديس السيدة نفيسة، وهي ابنة حسن بن زيد وزوجة إسحاق بن جعفر الصادق، تُوفيت سنة ٢٠٨هـ/ ٨٢٣م. ويُذكر أن المصريين اجتهدوا في ألا يُذهب بنعشها إلى المدينة [المنورة]، راجع المقريزي (خِطط) ٢، ٤٤١، - ١٠ - ١٢؛ اقتبس منه محمد كامل حسين ضمن (IRA Misc) ٩١. غير أننا هنا ينبغي أن نفرق بين الأسطورة والحقيقة، فمعلوم أن الضريح يرجع إلى العصر الفاطمي، راجع روسل D. Rusell ضمن (Art Islamica) ٦/ ١٩٣٩/ ١٦٨ - ١٧٠. عن «السيدة نفيسة» راجع دائرة المعارف الإسلامية Enzyklopädia des Islam ٣؛ ٨٩٣؛ عن أبيها حسن بن زيد راجع ٤-١-٢ و ٤-١-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

---

(١٧) الطبري ٣؛ ١٠٩٤، ٨ - ١٠/ترجمة بوسورث Bosworth ١٦٩ - ١٧١؛ راجع أيضاً طيفور (كتاب بغداد) ١٤٦، ١ - ٣/٧٩، ١١ - ١٣.

(١٨) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣٥٦، وكذلك بويكو Boiko (Arabskaja istoriceskaja literatuta) ٢٨ - ٣٠.

(١٩) ناجل Nagel (Alexander der Grose) ٧٧ - ٧٩، و ١٠١ - ١٠٣. هناك روايات عن تأسيس الإسكندرية عن المسعودي والطبري وكتاب آخرين، راجع شبول Shboul (Al-Mas'udi and his World) ١١٦ - ١١٧، والمصادر المذكورة في الكتاب ذاته.

٥-٢ تيّارات مُضادة: الإباضيَّة

من البداية كانت هنا قوى معارضة، فمنذ ولاية عبد العزيز بن مروان على مصر (من ٦٦هـ/ ٦٨٥م إلى ٨٥هـ/ ٧٠٤م) في عهد خلافة أخيه عبد الملك ويحاول الأمويين من خلال توطين بني قيس محاصرة العرب الجنوبيين، وقد جعل القيسيون ينتشرون في أرياف مصر.(١) ويُذكر أن أبا سالم الجيشاني، وهو من معاصري أبي زُرعة الحضرمي وشيعي مثله، يشتكي بسبب أن معظم المصريين من العثمانيين.(٢) جدير بالذكر أن هذا الرجل قام على نشر حديث نبوي ينذر فيه النبي بأن «*أهل الحَضَر*» سوف يلتهمون الأقباط.(٣) ويُروى عن رجل نوبي من «دُنْقُلا» اسمه يزيد بن حبيب (تُوفي ١٢٨هـ/ ٧٤٥م) أنه حكى كيف أنه صرف والديه الذين كانوا يدافعون عن علي بن أبي طالب عن العقيدة العلوية،(٤) وقد أُشتهر هذا الرجل بأنه استطاع أن يعيد البلد بأكملها إلى العثمانية بدلاً من العلوية.(٥) وكان يزيد بن حبيب يعمل على نشر قصة خيالية تحكي عن أن النبي في الجنة سوف يُؤتى له بتفاحة تنبت منها حورية خلقها الله من أجل ذلك الشهيد: عثمان بن عفان.(٦) كان يزيد هذا رجلاً له نفوذ قوي، فيُروى أنه كان أول من أدخل في مصر دراسة التراث الفقهي المتعلق بالحلال والحرام،(٧) علاوة على ذلك فقد كان مؤرخاً، حيث يُعد ابن إسحاق ضمن تلاميذه.(٨) ويُذكر أن الفقيه ليث بن سعد (عاش من ٩٤هـ/٧١٣م إلى ١٧٥هـ/ ٧٩١م)، وهو أيضاً درس على يد يزيد بن حبيب، واصل الدعاية للعثمانيين من بعده.(٩) وكنا نود لو نعلم إلى

---

(١) يوسف فضل حسن (The Arabs and the Sudan) ٣٣ - ٣٤.

(٢) الذهبي (تاريخ) ٣؛ ٣١٨، ٦ - ٧. عنه راجع الدولبي (كُنى) ١؛ ١٨٤، السطر الأخير، والفسوي ٢؛ ٤٦٤، ١.

(٣) الدولبي ١؛ ١٨٥، ١١ - ١٣.

(٤) الذهبي (تاريخ) ٥؛ ١٨٤، المقطع قبل قبل الأخير؛ (تذكرة الحفاظ) ١٢٩، - ٤ - ٦. [«دُنْقُلا» بلد في النوبة؛ اسمها مُشتق من «الدُنْقُل» وهو الطوب الأحمر بالنوبية. انظر *تاريخ شعوب وادي النيل*، مكي شبيكة، بيروت ١٩٨٠ (مراجعة الترجمة)]

(٥) المقريزي (خِطط) ٢؛ ٣٣٤، ٢٣ - ٢٥.

(٦) السيوطي (لآلئ) ١؛ ٣١٢، - ٧- ٩، و ٣١٤، ١٠ - ١٢؛ راجع أيضاً ٢-٢-٧-٢ في هذا الجزء من الكتاب، الهوامش.

(٧) (خِطط) ٢؛ ٣٣٢، - ١٠ - ١١؛ الذهبي (تاريخ) ٥؛ ١٨٥، ٣ - ٤.

(٨) راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٣٤١ - ٣٤٢؛ خوري Khoury ضمن (La vie du Prophete) ١٤ - ١٥.

(٩) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٧، ١٢ - ١٣.

متى استمرت هذه الدعاية، فمعروف أنه عندما بلغ ليث نهاية الثلاثين من عمره، فإن العصر الأموي كان قد انتهى، وهذا يعني أن الدعاية للعثمانيين لم تكن بعد ذلك تجدي نفعاً ولا تضمن حظوة لدى أولي الأمر.

عن ليث بن سعد راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٥٢٠ و(دائـرة الـمـعـارف الإسـلامـيـة Encyclopaedia of Islam, New Edition) ٥؛ ٧١١ - ٧١٢، والتي تحتوي على إحالة لمراجع أخرى؛ راجع أيضاً [محمد كامل] حسين (أدبنا العربي [في عصر الولاة]) ٤٧ - ٤٩؛ مكي Makki ضمن (RIEIM) ٥/١٩٥٧/ ١٧٤ - ١٧٦، وكذلك بويكو Boiko ٩٥ - ٩٧. وقد كتب ابن حجر دراسة عنه (مجموعة الرسائل المُنيرية) ٣؛ ٤٠ - ٤٢. كان ليث من أصل فارسي، وأهم ما يُذكر عنه أيضاً مناظرته لمالك بن أنس، فيُروى أنه عندما أبرز مالك من خلال رسالة أحقيته في القيادة الفقهية في المدينة [المنورة]، فإن ليث اعترض على ذلك، ونوه إلى استقلاليته. وأقدم مصدر يروي لنا هذه المناظرة هو الفسوي ١؛ ٦٨٧ - ٦٨٩؛ والتي اقتبسها عنه ابن قيم الجوزية. في ذلك راجع برونشفيج Brunschvig ضمن (Andalus) ١٥/ ١٩٥٠/ ٣٧٩ - ٣٨١ = (Etudes d'Islamologie) ٢؛ ٦٧ - ٦٩، وأيضاً خوري Khoury ضمن (JNES) ٤٠/ ١٩٨١/ ١٩٤ - ١٩٦. عن تأثيره الذي تواصل في الأندلس راجع مكي Makki (Ensayo) ١٢٤ - ١٢٦، و ١٦٣ - ١٦٥.

بعد ذلك أصبحت المعارضة العثمانية لا تواجه الشيعة فحسب، فمن بين هؤلاء الذين غادروا مصر إلى المدينة من أجل استجواب عثمان بن عفان، ثم قاموا فيما بعد بقتله، مَن تحول إلى الخوارج، لا سيما هؤلاء العرب الذي كانوا يشعرون بالظلم الاجتماعي، فهؤلاء قاموا برفض البنية السياسية برمتها. وعندما انهار الحكم السفياني بعد موت يزيد بن معاوية فإن خوارج مصر ممن رأى المرء فيما بعد بعدم جدارة ذكر أسمائهم توجهوا إلى عبد الله بن الزبير وطلبوا منه تعيين والٍ جديد على مصر.[١٠] ويبدو أن الخوارج اشتد ساعدهم إبان حكم عبد الملك بن مروان عندما قام زياد سنة ٥٣هـ/ ٦٧٣م بنفي العديد من عائلات بني أزد من البصرة إلى مصر، لأنه اشتبه في

(١٠) عن هذا التطور راجع هندس Hinds ضمن (IJMES) ٣/ ١٩٧٢/ ٤٥٠ - ٤٥٢، وروتر Rotter (Zweiter Bürgerkrieg) ١٥٣ - ١٥٤.

تعاونهم مع الثوار العراقيين.[١١] وبعد أقل من ذلك بعشرين سنة (٩١هـ/ ٧١٠م) التف عند منارة الإسكندرية بعض الساخطين حول رجل يُدعى مُهاجر بن أبي المُثنى التُجيبي؛ ويُروى أن الوالي قُرة بن شَريك سرعان ما تعامل معهم فأمر باعتقال مائة منهم.[١٢] نُعت هؤلاء بالإباضية،[١٣] وهذا يُعتبر بمثابة شاهد مبكر جداً، حيث جاء في الوقت نفسه الذي كُتبت فيه رسائل جابر بن زيد الأزدي في البصرة. وقد حفظ لنا الكندي رواية تذكر أنه تم اعتقال أحد القضاة سنة ١٤٤هـ/ ٧٦١م، ذلك لأنه كان يتراسل مع أبي الخطاب المعافِري، ذلك الذي كان قد أسس الإمامة الإباضية في أفريقية.[١٤] غير أن الروايات ذات الأصل الإباضي لم تأتِ إلا في وقت لاحق، ومن ذلك ما يرد عن جماعة إباضية مصرية كان لها وجود إبان النصف الثاني من القرن الثاني الهجري.[١٥] فمثلاً هناك سنة ١٧٠هـ/ ٧٨٧م ذِكر لفقيه اسمه محمد بن عباد المِصري، كان الإمام الرستمي عبد الوهاب قد توجه إليه مستعلماً عن شيء ما،[١٦] ومحمد بن عباد هذا هو الذي غالباً ما يروي عنه بِشر بن غانم،[١٧] ويُروى أنه درس على يد أبي عبيدة التميمي بالبصرة.[١٨] أما في النصف الأول من القرن الثالث

---

(١١) وقد سُميت على أسمائهم «*سويقة العراقيين*» بالفسطاط، راجع المقريزي (خِطط) ١؛ ٢٩٨، ٤ - ٥؛ ابن دُقماق (الانتصار لواسطة عقد الأمصار) بولاق ١٨٩٣، ٤؛ ٣٤، ٣ - ٤.

(١٢) الكندي (وُلاة مِصر) ٦٤، ٩ - ١١ > المقريزي (خِطط) ٢؛ ٣٣٨، ١٣ - ١٥؛ في ذلك أيضاً بوسورث Bosworth ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopadia of Islam, New Edition ٥؛ ٥٠٠ b.

(١٣) هكذا عند الذهبي (تاريخ) ٤؛ ٤٧، ٤ - ٦؛ غير أن الذهبي أضاف إليه أنهم أرادوا قتل الحاكم لأنه شرب النبيذ وسمع الموسيقى احتفالاً بالتوسعات التي تمت لجامع عمرو بن العاص، غير أن هذا لا يمكن التصديق به بالرجوع للتاريخ الذي ذكره الكندي، راجع كريسويل Creswell (Early Muslim Architecture) ١، ١٤٩ - ١٥٠.

(١٤) (قضاة مصر) ٣٦٢، ٥ - ٧؛ عن أبي الخطاب راجع ريبشتوك Rebstock (Ibaditen im Magrib) ٨٢ - ٨٤.

(١٥) أبو زكريا (سير الإمامة) ٦٠، ٣/ترجمة ريفو أفريكان Revue Africaine ١٠٤/ ١٩٦٠/ ١٣٨، في ذلك أيضاً ليفيكي Lewicki ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٣؛ ٦٥٣ b.

(١٦) (كتاب ابن سلام) ١١٠، ٨ - ١٠.

(١٧) راجع (المدونة الصغرى) ٢؛ ٢٠٣، - ٦ ؛ ٢٢١، المقطع قبل قبل الأخير ٢٢٣، المقطع قبل الأخير؛ وما إليه؛ (المدونة الكبرى) ٢؛ ٢٢، ١٠؛ ٢٣، ١٦؛ ١٣٠، ٦؛ وما إليه.

(١٨) الشَماخي، *تعليق على عقيدة [التوحيد] لعمرو بن جُميع* ٧٢، السطر الأخير والسطر السابق له؛ راجع أيضاً إنامي Ennami ضمن ابن خلفون (أجوبة) ١٠٨ - ١٠٩.

الهجري فيرد اسم فقيه آخر اسمه أبو إبراهيم مُوفَّق، الذي كان يعيش في حي الحضارمة بالفسطاط، وهو الشخص الذي يُخبِر عنه ابن سلام (تُوفي بعد ٢٧٣هـ/ ٨٨٧م) عن طريق أبيه.[١٩] كذلك ترددت الأنباء عن فقيه آخر اسمه:

عيسى بن عَلْقَمَة المِصري

ألَّف (*كتاب التوحيد*)، ويبدو أنه درس أيضاً على يد أبي الحُر العنبري في مكة،[٢٠] وربما أنه يُخلط بينه وبين عيسى بن أبي عمرو الذي روى للمؤرخ أبي سُفيان عن اعتقاله قبل الانقلاب الذي قام به مختار بن عوف سنة ١٢٩هـ/ ٧٤٧م.[٢١] وعند الطبري يرد ذكر رجل اسمه عيسى بن عَلقَمة الذي روى لسيف بن عمر (تُوفي إبان خلافة هارون الرشيد، اي قبل ١٩٢هـ/ ٨٠٩م) رواية عن الغزوة التي جهزها معاوية ضد البيزنطيين سنة ٣١هـ/ ٦٥٢م.[٢٢] ويبدو أن هذا الشخص الذي يروي عنه الطبري هو نفسه عيسى بن علقمة، ويبدو أيضاً أنه كان يقيم بالإسكندرية، وجدير بالذكر أن الشماخي قد كرس له فصلاً مادحاً؛ غير أنه اقتبسه بالكامل.[٢٣]

كما علمنا، فإن مستعلم أبي سفيان قد طعن في السن، ويُروى أن عيسى بن علقمة قد عاش بعد ذلك في الفترة ما بين ١٠٠هـ/ ٧١٩م و ١٨٠هـ/ ٧٩٦م. بل إن كوبرلي Cuperly يريد القول بأنه عاش في القرن التالي لذلك،[٢٤] وربما يكون السبب الذي جعله يفيد بذلك ما ورد في كتب الإباضية حول محتوى (كتاب التوحيد)، حيث ذُكر أن عيسى بن علقمة يتوجه في كتابه هذا ضد أولئك الذي أنكروا أزلية الصفات الإلهية، ولذلك قارنهم بالوثنيين السقراطيين، أولئك الذي ينطلقون في نظرياتهم من

---

(١٩) (كتاب) ١١٥، ٩ - ١١. في الفقرة نفسها توجد بعض الأسماء الأخرى، كذلك عند الشَماخي (سير) ١٢٢، ٣ - ٥.

(٢٠) الشَماخي ١٠٢، ٤ - ٦ < الدَرجيني ٢٧١، ٦ - ٨ (حيث يتحول اسم «عيسى» فيه على سبيل الخطأ إلى «*علي*»)؛ راجع أيضاً الشَماخي ١٠١، ٥ - ٧ < الدَرجيني ٢٦٩، - ٧ - ٩.

(٢١) هكذا طبقاً لتخمين الشَماخي (سير) ١١٣، ٢ - ٣. على ذلك يمكن القول بأن صيغة الاسم «عيسى بن عمر» التي تروي عن صاحب الاسم الأخير خاطئة (راجع ٤-١-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٢) (تاريخ) ١؛ ٢٨٦٧، ١٨ - ٢٠.

(٢٣) (سير) ١٢٢، - ٦ - ٨، وكله نقلاً عن أبي عمار.

(٢٤) (Introduction) ٧٠.

أن الله جوهر *مادي منعدم الصفات*.[٢٥] غير أن مثل هذا الكلام يتناسب أكثر مع الأفكار التي كانت سائدة في الثلث الأخير من القرن الثاني الهجري، فالمعارضون لذلك كانوا من الجهمية على نحو ما تشير إليه على الأقل المصادر في البصرة وفي المدينة [المنورة] فيما يتعلق بهذه الفترة.[٢٦] كذلك فإن الإشارة هنا إلى الفكرة الدهرية لأرسطو ليست مستغربة لقرب عيسى بن علقمة من الفكر السكندري الإغريقي. أيضاً فإن «*التوحيد*» على اعتباره شعاراً سياسياً ودينياً وعلى اعتباره أيضاً مميزاً للهوية الإباضية يرد في خطاب طالب الحق، ذلك الذي ربما كان عيسى بن علقمة مرتبطاً به إبان سنيّ شبابه.[٢٧] وعلى الرغم من الهجوم على الجهمية إلا أنه من المؤكد أنه ليس المقصود به هنا الاستناد للتراث الفكري للمشبهة على نحو ما هو موجود عند الشيعة في الكوفة،[٢٨] فمعلوم أن في مصر قام عبد الله بن يزيد الفَزاري بتأليف كتاب معارض لهم يحمل العنوان نفسه.[٢٩]

على كلٍ فإن كوبرلي Cuperly يسوق سبباً آخر لذلك، حيث يذكر أن الشماخي نفسه يود الفصل بين عيسى بن علقمة المكي والآخر المصري الذي له الاسم نفسه، راجع (سير) ١٢٢، السطر الأخير والسطران السابقان . غير أنه يظل على منتصف الطريق بعد أن قال فيما قبل بأن عيسى بن علقمة هو نفسه عيسى بن أبي عمر، ويبدو أن نسب الرجل المصري هو الذي جعله يضطرب. وفي الواقع فإننا لا نعرف شيئاً غير ذلك عن هذا الرجل (راجع كوبرلي Cuperly ١٨٣، هامش ٢٠)؛ وإن كانت هناك أهمية ما للمعلومة التي تذكر أنه بعد إخفاق التمرّد فإنه غادر بلاد الحجاز.

كانت الثورات التي اندلعت بين العباسيين ترى دائماً القبائل العربية في تعارض مع

---

(٢٥) أبو عمار (موجز) ٢؛ ١٨٩، ١ - ٣؛ يرد مختصراً عند الشَماخي ١٢٢، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٢٦) راجع ٢-٢-٤-٣ و ٤-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب. عن تناول الأسماء الحسنى وصفات الله في النظرية الإباضية راجع بوجه عام خميس بن سعيد (منهج الطالبين) ١؛ ٢٠٥، السطر الأخير والسطران السابقان له.

(٢٧) (الأغاني) ٢٣؛ ٢٢٧، ١؛ في هذا الصدد ٤-١-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٨) في هذا الصدد ٢-١-٣-٣-٧-٢-١ و ٢-١-٣-٣-٧-٢-٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢٩) المرجع السابق ٤٠٧ - ٢٠٨. لا أرى برجاحة كبيرة بما قال به إنامي Ennami (Studies in Ibadism) ٢٨٦، من أن عيسى بن عقلمة أراد نقد ذلك، هذا على الرغم من حقيقة أن عبد الله بن يزيد كان نُكارياً.

السلطة المركزية.[٣٠] وقد كُسرت شوكة هذه القبائل عندما قرر الخليفة المعتصم وخليفته باستقدام قوات تركية إلى مصر. بذلك تكون «الرواتب» التي كان يتعايش العرب منها قد ذهبت أدراج الرياح، وبذلك يكون التعارض بين الشيعة والعثمانية قد فقد *الأساس* الذي اعتمد عليه. على الرغم من ذلك فقد ظلّ العرب الجنوبيون يدافعون عن أنفسهم، فهناك أخبار عن حوادث متقطعة وقعت سنة ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م في صعيد مصر قام بها أحد العلويين تعبيراً عن سخطه.[٣١] غير أن هذا لم يُجدِ كثيراً، فقد أصدر الخليفة المتوكل مرسوماً سنة ٢٣٥هـ/ ٨٤٩ - ٨٥٠م يقضي بنفي العلويين المقيمين في الفسطاط إلى بغداد.[٣٢] أثناء ذلك قام الحاكم بتخفيف تنفيذ المرسوم؛ غير أن الزمن فيما بعد زاد من حدة الاضطهاد حتى وقع نوع من التفرقة العنصرية الصارخة، فلم يكن مسموحاً للعلويين ركوب الخيل أو امتلاك أكثر من عبد، ولم يكن يُعتد بشهادتهم، وهي القيود نفسها التي لم يكن يئن تحتها إلا *أهل الذِمّة*.[٣٣]

---

(٣٠) عن التفاصيل فيما بعد راجع حسن (Arabs and the Sudan) ٣٥ - ٣٧، والهامش ٩٣؛ أيضاً حسين ضمن (IRA Misc.) ٧٨ - ٨٠، وكذلك مويموتو Morimoto (Fiscal Administration) ١٥١ - ١٥٣.

(٣١) البلَوي (سيرة أحمد بن طولون) ٦٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.

(٣٢) الكندي (ولاة مصر) ١٩٨، ٧ - ٩.

(٣٣) (خِطط) ٢؛ ٣٣٩، ١٢ - ١٤. يبرز حسين أن الشيعة كانوا لا يرحبون أبداً بالقوات السودانية (IRA Misc.) ٨٠ - ٨١. عن هذه الفترة راجع بوجه عام رسالة الدكتوراه التي صدرت حديثاً لجيلينس S. I.Gellens (Scholars and Travellers. The Social History of Early Muslim Egypt) ٢١٧-٤٨٧/ ٨٣٢-١٠٩٤، جامعة كولومبيا، ١٩٨٦.

٥-٣ كلاميَّة ضِمنيَّة: الحديث

يمكن القول بأنه لم يكن في مصر ثمة حركات كلاميَّة راسخة، فكل الأفكار التي كانت تدور رحاها هناك كانت مستوردة بشكل أو بآخر. وأثناء استيراد الأفكار كانت بعض القضايا تفقد بعض الحماس التي كانت تُناقش به في مواطنها الأصلية. وربما يصح تطبيق هذه الفرضية على مسألة *القَدَر*، صحيح أن عمر الكندي في كتابه (*فضائل مصر*) يذكر غيلان على اعتباره من *المُتكلِّمين* المصرين،[(١)] وصحيح أن سنة ١٧٠هـ/ ٧٨٧م قام الحاكم علي بن سليمان بإطلاق سراح اثنين من القدرية من أتباع قريش،[(٢)] غير أن هاتين الروايتين تردان معزولتين ويصعب تفسيرهما، فيبدو أن سكان البلاد الأصليين لم يكترثوا بمثل هذه الأمور على نحو جدي. وهناك كتابة منحوتة على قبر ترجع لسنة ١٧٩هـ/ ٧٩٥م تؤكد على أن الخير والشر مقدران،[(٣)] وهو يتوافق مع ما قال به الليث بن سعد والشافعي وأبو بكر الحُميدي (تُوفي ٢١٩هـ/ ٨٣٤م) وصاحب *المُسند* الذي رافق الشافعي في رحلته إلى مصر وظل معه هناك حتى وفاته.[(٤)] أيضاً لم يواجه عُمارة بن وثيمة (تُوفي ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م) ، الذي ينحدر مثل ليث بن سعد من أسرة فارسية ، أي نقد عندما اقتبس في عمله (*كتاب بِدء الخَلق*) بعض الروايات القدرية المحضة، على الرغم من أنه فعل ذلك بعد أن كانت *المحنة* قد خلقت حساسية مفرطة فيما يتعلق بالمسائل العقائدية.[(٥)]

الشيء نفسه ينطبق على الجهمية، أولئك الذين يبدو أن عيسى بن علقمة قد فند آراءهم. فيبدو أن صورة الله كانت تعتمد غالباً على الأحاديث النبوية التي تم من خلالها استيراد التصورات الشعبية العامة. لقد أقام القُصاص في مصر مدداً أطول من

---

(١) ص ٤٢ ، ٧. وربما أن سبب ذلك يرجع إلى أن غيلان كان من أسرة قبطية ؟ (راجع ١-٢-٢ في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٢) الكندي (ولاة مصر) ١٣١، ١٣ - ١٥.

(٣) (Repertoire chronologique d'epigraphie arabe) ١ ؛ ٤٣ رقم ٥٦ ؛ هكذا أيضاً في ١ ؛ ١٩٠ رقم ٢٣٧ فيما يتعلق بسنة ٢١٩هـ/ ٨٣٤م.

(٤) عنه راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ١٠١.

(٥) راجع التحقيق الذي أجراه خوري R. Khoury، فيسبادن [ألمانيا] ١٩٧٨؛ راجع الأمثلة أيضا ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب. عنه راجع أيضاً ناجل T. Nagel (Qisas al-anbiya') ١٥٧ - ١٥٩؛ عن *المحنة* في مصر راجع ج-٣-٣-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

تلك التي أقاموها في أي بلد آخر.[٦] بل إن تيار القصاص هذا قد قواه أيضاً المهاجرون الذي جلبوا معهم إلى مصر المناظرات التي كانت تدور في الأقاليم الأخرى. وقد لعب صاحب الاسم التالي دوراً مركزياً في ذلك:

أبو عبد الله نُعَيم بن حَمَّاد الخُزاعي

تُوفي في ١٣ جُمادى الأولى ٢٢٨هـ/ فبراير ٨٤٣م. ينحدر أصله من شرق إيران، وقد تعرضنا له باختصار في الباب الذي خصصناه لإيران.[٧] يبدو أن نُعيم كان أصلاً من الجهمية، ويُروى أن *القاضي* أبو عِصمة نوح بن أبي مريم ، الذي كان نُعيم قد عمل له في مدينة مرو كاتباً ، هو الذي صرفه عن آراء الجهمية. هذا لا يعني أن نُعيم كان يقوم بتعليم مبادئ تشبيه الله بمخلوقاته، فهذا غير صحيح لأنه لم يكن *متكلماً*. ويُذكر أن الناس في بغداد ، التي كان نُعيم قد أقام بها بعض الوقت وهو في طريقه من مدينة مرو إلى مصر ، قد انبهروا لعلمه الراسخ في المواريث.[٨] وهناك نوع من التعميم المخل في بعض المصادر التي تضع نُعيم جنباً إلى جنب مع مقاتل بن سليمان أو داود الجوارِبي[٩] على اعتباره ضمن *المُشَبِّهة*، غير أن نُعيم لم يستمر في التقيد بالحديث. ونجد أن الدارِمي يرجع في كتابه (*الرَّد على الجهمية*) إلى المادة التي أوردها نُعيم الذي من المعلوم أنه تلقى معظم هذه الروايات في مدينة مرو على يد عبد الله بن المبارك.[١٠] على الجانب الآخر هناك شواهد تدل على عكس من ذلك، فيُروى أن نُعيم امتنع عن استخدام كتاب أعطاه إياه إبراهيم بن أبي يحيى في المدينة [المنورة] تتجلى فيه اقتناعاته الجهمية على نحو واضح، هذا على الرغم مما يُروى من أنه أنفق من قبل أموالاً كثيرة من أجل نشر روايات لهذا الشخص نفسه (يبدو أن كتاب إبراهيم بن أبي يحيى كان يشتمل على أحاديث نبوية تصطبغ بصبغات متنوعة).[١١]

---

(٦) راجع بيدرسن Pedersen ضمن (Goldziher Memorial Volume) ١ ؛ ٢٣٣ -٢٣٤.

(٧) راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٨) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٣٠٧، ٤ - ٥.

(٩) ابن الجوزي (تلبيس إبليس) ٨٤/ ٥؛ ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ٣؛ ٢٢٤، ٧ (في هذا الصدد أيضاً نص ١٤؛ ٢١، التعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب)؛ الشهرستاني ١٤٣، ٥/ ٤٠٥، ٢ - ٤.

(١٠) راجع الدارمي، الفهرست؛ أيضاً (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٣٠٧، ٦ - ٨.

(١١) عزمي Azmi (Studies) ١٣٧؛ في ذلك أيضاً ٤-١-٢-٣-٢ و ٤-١-٢-٤ في هذا الجزء من الكتاب.

أعاب الناس عليه فيما بعد أنه عمل على نشر ذلك الحديث النبوي الذي يذكر أن النبي رأى ربه في صورة شاب يرتدي حذاء ذهبي وثياب خضراء(+)، على الرغم من أن هذا الحديث في نسخته الأصلية يُعرض على أنه رؤيا مناميَّة، وقد أسهب الخطيب البغدادي كثيراً في هذا الموضوع.(١٢) ويبدو أن الناس كان لديهم حق في ذلك، فعلى كل يُروى أنه فسر أحد الأحاديث التي رواها على نحو أن الله جلس على عرشه «*بذاته*».(١٣) ويبدو أن المصريين لم يكترثوا أيضاً بمثل هذا القول، فلم يكن من نُعيم إلا أن عرض عليهم عمله (*كتاب الفِتَن*)، الذي احتوى على المادة التي يحبونها دائماً، والتي زاد حبهم لها لما فيها من تنبؤات تتعلق بنهاية العالم خاصةً بعد ثورة الأقباط الكبرى في [منطقة البشموريين شرق] الدلتا [حالياً]، التي يبدو أنها وقعت في الفترة التي كان يقيم نُعيم إبانها في مصر.(١٤) حيث تسنى لنُعيم رواية أحاديث نبوية تبشر بنهاية خلافة العباسيين، ثم قام على نشرها في حلقة العلم الخاصة به. جاء في بعض هذه الأحاديث المنحولة أن أسرة بني العباس سوف تخيب آمالها وسوف يقعون في الضلال والكفر.(١٥) كان الناس في ذلك الوقت يتابعون الحرب الأهلية بين ابني هارون الرشيد،(١٦) وكانوا يتوقعون صمود جهة ما أمام الحكام العباسيين، يقصدون

(+) «... رأيت ربي في صورة شاب أمرد له وفرة جعد قطط في روضة خضراء...» انظر *بيان تلبيس الجهمية* لابن تيمية ٧/٢٩٠. (مراجعة الترجمة)

(١٢) (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٣١١، ١٠ - ١٣؛ أيضاً ابن الجوزي (دفع شبهة التشبيه) ٣١، ٦ - ٨؛ السيوطي (لآلئ) ١؛ ٢٨، ٤ - ٦.

(١٣) الذهبي (علو) ١١٦، ٢ وما بعده نقلاً عن ابن مندة. والذهبي يكاد لا يرى بإمكانية ذلك.

(١٤) أجوادي J. Aguade (Messianismus zur Zeit der frühen Abbasiden)، أطروحة دكتوراه، توبنجن، ألمانيا ١٩٧٩؛ أيضاً La importancia del "Kitab al-Fitan des Nu'aym b. Hammad) (para eö estudio del ,esianismo musulman ضمن Acts de las Jornadas de Cultura Arabe e) (Islamica ١٩٧٨، ٣٤٩ - ٣٥١؛ ناجل Nagel (Rechtleitung) ٢٥٣ - ٢٥٥؛ مادلونج Madelung ضمن (SI) ٦٣/١٩٨٦/٨ - ١٠. وقد أفاض ابن طاوس في عمله (*كتاب الملاحم والفتن*) في الاستعانة بكتاب نُعيم. ويُروى أن لنُعيم هذا عمل آخر تحت عنوان (*كتاب العِبارة*) في تفسير الأحلام، وهو الكتاب الذي وجد له صدى في بلاد الأندلس (ابن خير، *فهرسة* ٢٦٧، ١١ - ١٣؛ في ذلك أيضاً أجوادي Aguade ضمن (Navicula Tubingensis) العدد التذكاري (Tovar) ١ - ٣).

(١٥) أجوادي ١١٣ و١١٨ - ١٢٠.

(١٦) المرجع السابق ١٢٥ - ١٢٦.

به أحد الأمويين في الأندلس،[١٧] أو أحد نسل مروان،[١٨] أو السفياني.[١٩] غير أن الناس لم يترقبوا حدوث طفرة كبيرة، فلم يعد الناس في ذلك الزمان يتوهمون كثيراً. على الرغم من ذلك فقد كان هناك من يهتم بذلك، فيُروى أن رجل من خُراسان قام بتجميع المادة المكتوبة الخاصة بهذا الموضوع.

بديهي فيما بعد القول بأن نُعيم بسبب ذلك سقط نهاية حياته تحت عجلات المحنة، غير أن حدوث ذلك لم يكن بسيطاً لأن آراء نُعيم لم تكن تقليدية عل الاطلاق؛ حيث يذكر عنه مَسلمة بن القاسم القُرطُبي (عاش من ٢٩٣هـ/ ٩٠٥م إلى ٣٥٣هـ/ ٩٦٤م) ، وهو من مؤرخي الأندلس كان قد درس في مصر على يد الطَحاوي (تُوفي ٣٢١هـ/ ٩٣٣م) ولذلك فهو على دراية جيدة بالأمر ، أنه كان «يرى بوجود قرآنين، فكلام الله هو القرآن الموجود في اللوح المحفوظ، أما القرآن الآخر الذي بين أيدي الناس فهو مخلوق».[٢٠] أما ما يُنسب إلى ابن حنبل في ذلك فهو بعيد كل البعد عن الحقيقة، فكلام ابن حنبل ينطبق على بغداد وأتباع ابن كُلاب فيما يتعلق *بالمحنة*.[٢١]

غير أن في مسألة عدم خلق كلام الله لم يكن نُعيم منحصر الفكر داخل نطاق المقولات العراقية، حيث كان يكفيه الانتماء للجهمية أو الاعتزالية. إن نُعيم كان يبرهن ، كما سمعنا، على هذا بالضد: المرء لا يستعيذ بالله من كلام قد قيل؛ كما لا يقول: «أعوذ بالله من كلام الجن» أو «الإنسان».[٢٢] ولا يمكن القول بأن الله حي، إذا افترضنا أنه لا يتكلم، فالقيام بالأفعال هو فقط ما يفرق بين الأحياء وبين الأموات. ولأن الله غير مخلوق، فكلامه أيضاً غير مخلوق- هذا على عكس بني الإنسان، فلأنهم مخلوقون، فأفعالهم أيضاً مخلوقة.[٢٣]

ليست هناك ثمة مصادر تخبرنا عن احتمالية وجود أسباب أخرى أدت إلى

---

(١٧) المرجع السابق ١٣٩ و١٤٤ - ١٤٦.

(١٨) المرجع السابق ١٣٥.

(١٩) المرجع السابق ١٣٦ - ١٣٨، و١٤٩ - ١٥١؛ في هذا الصدد على وجه الخصوص مادلونج Madelung، المرجع السابق.

(٢٠) (تهذيب التهذيب) ١٠؛ ٤٦٢، المقطع قبل قبل الأخير والمقطع السابق له. عن مَسلمة هذا راجع (ميزان) رقم ٨٥٢٨؛ الزِركلي (أعلام) ٨؛ ١٢٢.

(٢١) راجع ج-٦-١ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٢٢) البخاري (خلق الأفعال) ضمن (عقائد السلف) ١٩٠، ٣ - ٥.

(٢٣) المرجع السابق ١٧٧، ١١ - ١٣. هكذا يبدو لي معنى هذه العبارة المختصر.

اعتقاله. صحيح أن نُعيم ينحدر من المدينة نفسها التي تنحدر منها أسرة ابن حنبل، وهي مدينة مرو، وينتمي للقبيلة نفسها التي ينتمي إليها أحمد بن نصر الخُزاعي الذي أُعدم في زمن الخليفة الواثق،[٢٤] غير أنه لا يمكن البرهنة على وجود علاقة بين ذلك وبين اعتقاله. كذلك فإن نُعيم كان قد مات عندما قام أحمد بن نصر بقيادة أحد الانقلابات. وربما يمكن افتراض أن نُعيم كان قد قام بإزعاج *القاضي* الذي أمر بإلقاء القبض عليه، حيث يبدو أن هذا القاضي كان من الأحناف، الذي نصبه الخليفة في بغداد قاضياً نكايةً في المصريين.[٢٥] فمعلوم أن نُعيم كان قد تآمر على أبي حنيفة وعلى مدرسته من خلال روايته لحديث نبوي،[٢٦] ومن خلال أقوال لسفيان الثوري،[٢٧] ومعلوم أن مثل هذا التآمر لم يكن بالأمر الطبيعي بالنسبة لرجل من شرق إيران. ويُذكر أنه أُرسل به إلى العراق لاستجوابه، ثم مات هناك في معتقله.

لا يخلو التأريخ هنا من بعض التناقضات. فيُذكر مثلاً أن اعتقال نُعيم كان سنة ٢٢٣هـ أو ٢٢٤هـ (*تاريخ بغداد* ١٣؛ ٣١٣، ١٦ - ١٧). غير أن القاضي الذي مهد لهذا الاعتقال، واسمه محمد ابن أبي ليث الخوارِزمي، فلم يُعين قبل سنة ٢٢٦هـ، وهذا القاضي هو الذي بدأت معه المحنة في مصر. يُذكر أيضاً أن نُعيم قبع في سجن بمدينة سامراء (*تاريخ بغداد* ٣١٤، ١)، غير أن مدينة سامراء لم تُنشأ قبل سنة ٢٢٣. ويُذكر أيضاً أن الناس هناك كانوا يدرسون الحديث على يديه (المرجع السابق ٣٠٦، ١٣).

هذا على العكس تماماً من (*كتاب الزهد*) الذي أُلِّف في روح سلفية بحتة، وعليه فهو يتضمن أفكاراً معارضة للجهمية. صاحب هذا الكتاب هو:

أبو إبراهيم[٢٨] أسد بن موسى بن إبراهيم الأُموي

الذي يحمل لقب «*أسد السُنَّة*»، وعاش من ١٣٢هـ/ ٧٤٩م إلى ٢١٢هـ/ ٨٢٧م، وهو

(٢٤) في ذلك راجع ج-٣-٣-٢ و ٣-٣-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ عن نسب نُعيم راجع (تاريخ بغداد) ١٣؛ ٣٠٦، ٤ - ٥.

(٢٥) تفصيلياً في ذلك راجع ج-٣-٣-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢٦) (تاريخ بغداد) ٣٠٧، ١٢ - ١٤؛ أيضاً (تهذيب التهذيب) ١٠؛ ٤٦٠، ١١ - ١٣. هو مصنف على نحو مختلف عند ناجل Nagel (Rechtleitung) ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢٧) الفسوي ٢؛ ٧٨٣، السطر الأخير والسطران السابقان له؛ ٧٨٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ أيضاً ٧٩١، ٥ - ٧.

(٢٨) عن كُنيته راجع ابن الزيات (الكواكب السيارة) ١٦٦، - ٤؛ هناك أيضاً عن قبره.

من أحفاد إبراهيم بن الوليد الذي تولى الخلافة لفترة وجيزة بعد موت يزيد الثاني. وُلد أسد بن موسى في السنة التي قام فيها العباسيون بتمردهم، ويُعد ضمن قلائل الأمويين الذين نجوا من المذبحة. على ذلك فهو أيضاً من الغرباء عن مصر، حيث يُروى أنه فر إليها هارباً من العباسيين. ويُروى أن ليث بن سعد قد سانده مادياً عندما قدم إلى مجلسه مهلهل الثياب.[٢٩] غير أن الكتاب المنسوب إلى أسد يضعنا بسبب محتواه أمام بضعة ألغاز، فهو لا يدور أصلاً عن *الزُهد*؛ بل يورد آثاراً تجعل الناس يرغبون في الزُهد، منها وصف النار ووصف يوم الحساب.[٣٠] أثناء ذلك يتضح الموقف العقائدي الرئيسي، فيرد فيه أن الله سيُرى في الآخرة مثل القمر في ليلة القدر، لا سيما في يوم الحساب حيث يقف الناس فرادى أمام الله.[٣١] كذلك فإن الكتاب يرى بأن الميزان حق، وأن الشفاعة حق.[٣٢] كذلك فإنه بسبب الشفاعة يخرج بعض المؤمنين من النار بعدما يمضوا فيها فترة وجيزة.[٣٣] غير أنهم قبل أن يُساقوا إلى الجنة، يجب عليهم أن يُقتص منهم جزاء ما فعلوه. بل يسري هذا أيضاً على الحيوانات، حتى أن الشاة التي نطحت أختها يُقتص منها.[٣٤] تفوح رائحة البصرة من طيات هذه الفكرة، فمعلوم أن اثنين من الأحاديث النبوية ترد عن طريق القدري البصري مبارك بن فَضالة، الذي يرويهما عن الحسن البصري. غير أن أسد ربما يكون قد اعتمد في ذلك على ابن لهيعة.[٣٥] يشير تجميع أسد بن موسى للأحاديث إلى المدى الكبير الذي كان عليه استيراد الأحاديث إلى مصر.[٣٦] غير أن ما يلفت

---

(٢٩) راجع خوري R. G. Khoury ضمن (JNES) ٤٠/ ١٩٨١/ ١٩٣ وضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition، مُلحق ١؛ ٨٧ - ٨٨. وقد قام الناس فيما بعد بنسج الأساطير حول هروبه، فقد كان حديث العمر على نحو لا يمكنه من معايشة الاضطهادات بوعي (راجع WI ١٨/ ١٩٧٨/ ٢٣١ - ٢٣٢).

(٣٠) قام بإعادة نشره خوري R. G. Khoury، فيسبادن [ألمانيا]، ١٩٧٦. راجع لديه ٣٩ - ٤١ فيما يتعلق بالعنوان والروايات.

(٣١) ٧٢ رقم ٥٦ - ٥٨؛ في ذلك أيضاً ٨٧ رقم ٩٦. أيضاً ٢-٢-٢-٣-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٢) ٧٦ - ٧٨، و٧٣ - ٧٥.

(٣٣) ٨٩ رقم ١٠٠.

(٣٤) ٨٨ - ٩٠ رقم ٩٩- ١٠٣.

(٣٥) عنه راجع ٢-٢-٢-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب. [٣٥ a] راجع أيضاً فيما يتعلق بمقاتل بن سليمان ٣-١-٢-١-١-٢-١ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٦) راجع أيضاً التحقيق الذي قام به جونبول Juynboll ضمن (BO) ٣٦/ ١٩٧٩/ ٢٤٢ - ٢٤٤.

الانتباه هو عدم اعتماده على نُعيم بن حماد، على الرغم من أن نُعيم كان قد قام بمعالجة (*كتاب الزهد*) لابن مبارك، وقام بتكملته.(٣٧) وربما يكون قد ألّف كتابه هذا بعد أن غادر نُعيم مصر. وتذكر العديد من الروايات السمعية أن الكتاب ظل له تأثير كبير عبر القرون، وكان له استقبال واسع في أوساط الحنابلة إبان العصر الأيوبي.

> هناك قائمة للثقات وكذلك معالجة دقيقة لهذه الروايات السمعية عند خوري ('Abdallah ibn Lahi'a) Khoury ١٣٤ - ١٣٦. ولا يمكن مؤقتاً الحسم في مسألة المدى الذي عليه تمام النص المتبقي والمشتمل على مخطوطتين. فيبدو أن ابن خير كان على دراية بأجزاء أخرى، حيث نراه يقتبس منها في كتابه (*فَهْرَسَة*)، راجع خوري Khoury ٤٠ - ٤١. هناك العديد من الأحاديث النبوية التي يرويها أبو نُعيم في (حلية) عن طريق أسد بن موسى لا ترد في الجزء المتبقي، في ذلك راجع خوري ضمن (SI) ٤٦/ ١٩٧٧/ ٩٥ -٩٦ والقائمة ٩٦، هامش ٢. عن الكتاب بوجه عام راجع بويكو Boiko (Arabskaja istoriceskaja literatura) ١٢٣ - ١٢٥.

مُهِم بالنسبة لنا هنا أيضاً رسالة بعث بها أسد بن موسى إلى الفقيه المالكي أسد بن الفُرات (عاش من ١٤٢هـ/ ٧٥٩م إلى ٢١٣هـ/ ٨٢٨م). وهي الرسالة التي توضح المدى الكبير الذي كان عليه نفوذ أسد بن موسى، فمعلوم أن أسد بن الفُرات كان في ذلك الوقت *قاضياً* على القيروان.(٣٨) يدل ذلك أيضاً الخط الفكري الذي كان يمثله، فنراه يحذر من «البِدَع» ويوصي بالتمسك بالسُنَّة.(٣٩) بذلك يكون أسد بن موسى قد أوجد مناخاً ساد في مصر فيما بعد، حيث تبعه في ذلك خُشيش بن أصرم صاحب (*كتاب الاستقامة في السُنَّة*)، وهو الكتاب الذي اقتبس منه الملطي في عمله

---

(٣٧) راجع ٣-١-٢-٢ في هذا الجزء من الكتاب. وكما يتضح من كتاب (فتوح مصر) لعبد الحكم فإنه اقتبس كذلك من ابن المبارك، راجع مقدمة خوري ٤١، غير أن هذا ربما يكون قد وقع متأخراً، وأنه لم يقتبس من عمله *كتاب في الزهد*.

(٣٨) عنه راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ١ ؛ ٦٨٥ وسزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٦٧؛ أيضاً خوري Khoury (Asad b. Musa) ٣٥ - ٣٦، ومورانـي Muranyi (Materialien zur malikitischen Rechtsliteratur)، فهرست. هو ونُعيم بن حماد ينحدران من خراسان، وكان من *أبناء الدولة*، راجع الدباغ (معالم الإيمان) ٢؛ ٣، المقطع قبل الأخير نقلاً عن أبي العرب.

(٣٩) يرد النص عند ابن وضاح (بدع) ١؛ ٧ = ١٥٩؛ راجع أيضاً المقدمة ٨٦، و٩٠.

(*كتاب التنبيه والرد على أهل الهوى والبِدَع*).[٤٠] وتبعه أيضاً إسماعيل بن يحيى المُزني (عاش من ١٧٥هـ/ ٧٩٢م إلى ٢٦٤هـ/ ٨٧٧م)، الذي يُعد من أهم تلاميذ الشافعي، والذي كتب (*رسالة في السُنَّة*) دافع فيها أيضاً عن رؤية الله في الآخرة وعن مسألة عدم خلق القرآن.[٤١] تواصل الأمر بعد ذلك في كتاب «*العقيدة الطَحاوية [= كتاب أهل السُنَّة والجماعة]*» للطَحاوي (عاش من ٢٣٩هـ/ ٨٥٣م إلى ٣٢١هـ/ ٩٣٣م)، ومعلوم أن الطحاوي كان ابن شقيق المُزني وكان قد حضر أول درس له.[٤٢]

عند تناول التاريخ الفكري للقرن الأول الهجري في مصر لا يجوز نسيان الصوفي «ذي النون» (تُوفي ٢٤٥هـ/ ٨٦٠م)، الذي كان أيضاً ضحية *للمحنة*، وكان قد تم استدعاؤه إلى العراق في آخر مراحل المحنة حيث التقى به الخليفة المتوكل في مدينة سامراء. ويُروى أنه قبل ذلك بكثير قام بنقده المالكي عبد الله بن عبد الحكم (عاش من ١٥٥هـ/ ٧٧٢م إلى ٢١٤هـ/ ٨٢٩م) لأنه كان يعمل على نشر أفكاره الصوفية. غير أننا لا نعرف إلا القليل النادر عن هذه الأفكار، فلم يكن ذو النون يعيش في الدلتا؛ بل في صعيد مصر، في مدينة أخميم، حيث كانت حلقته، وكانت الصدفة الخالصة هي السبب في التعرف على بعض أسماء المنتمين إلى هذه الحلقة (راجع في ذلك مقالتي ضمن WO ١٢/ ١٩٨١/ ٩٩ - ١٠١). غير أننا لا نعلم شيئاً عما كان يجري في هذه الحلقة، كذلك فإن المادة المكتوبة التي تروي عن تعاليمه والتي وجدت طريقها إلى كتب المشرق العربي، لم تُوضَح بعد توضيحاً نقدياً. لدينا فقط بعد الاستهلالات في هذا الخصوص، لا سيما ماسينيون Massignon (Essai) ٢؛ ٢٠٦ - ٢٠٨؛ سمث M. Smith ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٢؛ ٢٤٢ تحت "Dhu 'l-Nun"؛ فورات A. S. Furat ضمن (IA) ١٣؛ ٦٥٥ - ٦٥٦ تحت "Zunnun"؛ أياد Ayyad ضمن (تأريخ كامبردج للأدب العربي) ٢، ٤١؛

---

(٤٠) راجع المَلطي، المقدمة ياء؛ بوجه عام سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٦٠٠.

(٤١) وقد أُعيدت صياغته بالكامل عند ابن قيم الجوزية (اجتماع الجيوش) ٧٢، ١٦ - ١٨؛ ويبدو أنه لم يُسم عند سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٩٢ - ٤٩٣. ونعرف من عصره أيضاً اسم رجل كان يؤيد القول *بخلق القرآن*، وهو ابن الأصبغ زعيم الجهمية في مصر، راجع البيهقي (مَناقب الشافعي) ١؛ ٤٦٦، ١١.

(٤٢) سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٤٣٩ - ٤٤١.

سـزكـيـن Sezgin (تـاريـخ الـتـراث الـعـربـي Geschichte des arabischen Schriftentums) ١/ ٦٤٣ - ٦٤٤. وما يزال قبره معروفاً، راجع (Repertoire chronologique d'epigraphie arabe) ٢، ٢٨ - ٢٩ رقـم ٤٤٠. ويُـدون عـلـى القبر تاريخ وفاته بسنة ١٤٦هـ؛ أي٨٦١م، وهو التاريخ الذي يجب أن تُصوب طبقاً له التواريخ المختلفة الواردة في الكتب.

٥-٤ كلاميَّة صريحة: علم الكلام

نادراً ما نجد شواهد على مناظرات كلاميَّة جرت في مِصر، وينطبق هذا أيضاً على المناظرات التي أُجريت مع الأقباط.[(١)] وربما يرجع السبب في ذلك إلى الوضع غير المرضي للمصادر؛ حيث لم يصلنا إلا القليل من المناظرات الفقهيَّة على الرغم من أن الشافعي الذي لم يُعتبر في البداية أكثر من كونه مالكي له آراء خاصة به، لم يلاقِ أي توافق واضح.[(٢)] أما القول إن بمصر كان هناك ثمة تراث كلامي خاص فلا يؤيده فقط وجود اسم عيسى بن علقمة؛ بل تؤيده أيضاً حقيقة أن جون سعديا [الفيومي] المولود بالفيوم سنة ٢٧٠هـ/ ٨٨٢م والذي قام بنشر كتب وهو في سن الثالثة والعشرين، لم يكن قد غادر مصر،[(٣)] حيث نلاحظ تأثر أهم مؤلفاته في العقيدة (*كتاب الأمانات والاعتقادات*) والمختصر في نسخته العربية الأصلية بالفكر الاعتزالي.[(٤)] وعلى كلٍ يمكن القول بقلة عدد المتكلمين الذين يمكن نسبتهم إلى مصر، حتى أولئك الذين سنتناولهم في السطور التالية غير مؤكدة نسبتهم لها، ذلك باستثناء صاحب الاسم التالي الذي يُعرف عنه إقامته الطويلة هناك:

حَفص الفَرد

يبدو أن ابن النديم هو من انطلق من كونه مصري المولد،[(٥)] غير أن هذه المعلومة لا تساندها المصادر المصرية التي تذكر أن حفص كان من *الفقهاء* الذين نزحوا إلى

---

(١) يخطئ ناو Nau عندما يفترض أن «الأمير عمرو» الوارد في تناظر مع البطريرك اليعقوبياني هو «عمرو بن العاص»، راجع ضمن (JA) ١١، سلسلة ٥/١٩١٥/ ٢٢٥ - ٢٢٧؛ بل المقصود به الوالي على بلاد الشام، راجع غراف (GCAL) ١؛ ٣٥- ٣٦ وما صدر حديثاً لسويرمان Suermann ضمن مجلة (Missionswissenschaft und Religionswissenschaft) ٦٧/ ١٩٨٣/ ١٢٢ - ١٢٤.

(٢) راجع ضمن الصفحات التالية [٥-٤] في هذا الجزء من الكتاب. وبوجه عام راجع برونشفايج Brunschvig ضمن (Andalus) ١٥/ ١٩٥٠/ ٣٨٣ - ٣٨٥ = (Etudes d'Islamologie) ٢؛ ٧٥ - ٧٧.

(٣) سيرت Sirat (History of Jewish Philosophy) ١٨ - ١٩. [الحاخام سعيد بن يوسف، المعروف باسم سعديا الفيومي. (مراجعة الترجمة)]

(٤) راجع في ذلك المعلومات عند سيرت Sirat ٢٢ - ٢٣ و٤١٦ - ٤١٨؛ تم تأليف الكتاب في العراق. أما المعلومات القليلة التي بين أيدينا عن فترة حياة سعديا في مصر، فترد مختصرة عند مالتر H. Malter (Saadia Gaon, His Life and Works) ٣٢ - ٣٤.

(٥) (فهرست) ٢٢٩، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له.

مصر، ويذكر ابن الزيات في كتابه (*الكواكب السَّيارة*) أن ذلك حصل في جيل ابن عُلية (تُوفي ٢١٨هـ/ ٨٣٢م).[٦] والمدهش أن هذه المصادر لا تعرف شيئاً عن اسمه أو عن قبيلته. يذكر ابن النديم أن كنيته هي «أبو عمرو»، ثم سرعان ما يعدل عن ذلك فيقول بأن كنيته هي «أبو يحيى»،[٧] أما المصريون فلا يعرفون له كنية. ويؤيد حقيقة أنه لم يكن مصري المولد ما يُذكر عنه بأنه درس على يد أبي يوسف،[٨] ويُروى أنه لم يستطع الاتفاق مع تعاليم الفقه الحنفي. أما فيما يتعلق بالعقيدة فيُذكر أنه كان أسيراً لضِرار بن عمرو، حيث كان من أهم تلاميذه، ويبدو أنه اعتنق كثيراً من آرائه.[٩] نتشكك أيضاً مما ذكره السيوطي[١٠] بأن حفص كان *غلاماً* عند بشر المريسي، ففي ذلك تعارض تاريخي؛ إذ إن حفص أكبر منه سناً.

يبدو أن حفص أمضى سني دراسته في الكوفة، أو ربما في بغداد، ويروي ابن النديم كذلك، أنه رحل إلى البصرة ودرس فيها على يد أبي هُذيل، وتقابل معه وناظره، ويُذكر أن أبا هُذيل انتصر عليه.[١١] يُعتبر هذا من قبيل تراث المعتزلة، حيث يُعرف عنهم حرصهم على تحديد المنتصر في المناظرات. غير أن الأمر لم يكن بهذه البساطة، فمعلوم أن أبا هذيل لم يكن على دراية كافية بمدرسة ضِرار، فالناس هناك بالنسبة له إرجائيون على نحو كافي. غير أن المناظرة لم تقع في شكل مناظرة وجهاً لوجه. فيُذكر أن أبا هذيل ألف كتاباً تحت عنوان (*كتاب المخلوق على حفص الفرد*)، وآخر تحت عنوان (*كتاب على ضرار وجهم وأبي حنيفة وحفص في المخلوق*)، وهو الكتاب الذي أضاف فيه اسم حفص إلى قائمة الآباء

---

(٦) [الكواكب السيَّارة] ١٦٧ ، ٧ - ٨؛ أيضاً الكندي (فضائل مصر) ٤٣، ١. ويبدو أن قول ابن النديم إنه من *أهل مصر* يرجع إلى فترة متأخرة كان حفص يقيم إبانها في مصر.

(٧) (فهرست) ٢٢٩، المقطع قبل الأخير، و٢٣٠، ١؛ الكنية الأخيرة واردة أيضاً عند ابن حزم (فِصل) ٣؛ ٥٤، ٧ - ٨. بل إن هناك قصة عند القاضي عبد الجبار (*فضل* ٢٦٢، ٤ و٨) تذكر أن كنيته هي «*أبو عثمان*».

(٨) ابن أبي الوفاء (الجواهر المضيئة) ١؛ ٢٢٣، ٨.

(٩) هناك كثير من المصادر، مثل الأشعري وآخرين، تذكره مع ضرار (راجع نص ١٥؛ ٣، ١٩، ٣٥، ٣٩، ٤١ - ٤٢، و ٤٤ - ٤٥ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ ايضاً الخياط ، *انتصار* ٩٨، ٢، والبغدادي (فَرق) ٢٠٢، ١ - ٢/ ٢١٤، المقطع قبل الأخير).

(١٠) (لآلئ) ١؛ ٥، ٤.

(١١) (فهرست) ٢٢٩، السطر الأخير؛ في ذلك أيضاً ٢-٢-٩ و ٢-٢-٨-٤-١-١ في هذا الجزء من الكتاب.

الروحانيين.[١٢] ويُذكر أن حفص رد عليه بتأليف عمله (*كتاب في المخلوق على أبي هذيل*)، وأيضاً كتاب (*أبواب في المخلوق*).[١٣] والكتابان يتناولان الموضوع نفسه، نقصد به مسألة هل أن أفعال الناس مخلوقة أم لا، وربما أن هذه الكتب لم تكن أكثر من تلخيص لوجهات نظر مختلفة ولنتائج المناظرات.

يقوم أبو هُذيل بعد ذلك بتتبع مسألة أخرى، فنراه ينتقد حفص بسبب تصوراته عن الاعتبار الحاضر والماضي لحَدَث الفعل، أي عن «*فَعَلَ ويَفْعَلُ*».[١٤] يرمي أبو هُذيل في ذلك إلى كتاب لحفص تحت عنوان «*كتاب الاستطاعة*».[١٥] ومعلوم أنه طبقاً لرأي أهل الاعتزال فإن الاستطاعة على القيام بالفعل في حدث معين كانت موجودة من قبل؛ غير أن حفص يبدو أنه لم يعطِ وزناً كبيراً للحظة السابقة للقيام بالفعل، وذلك اعتماداً على نظريته في «*المَخْلوق*»، وهي النظرية التي يبدو أنها كانت متوافقة مع نظرية ضِرار. غير أننا لا نعرف تفاصيل عن تفنيد مسألة الاعتبار الحاضر والماضي لحدث الفعل؛ بل أكثر من ذلك، فنحن لا نستطيع تفسير الألفاظ النحوية الواردة في العنوان.

على العكس من ذلك نستطيع تبين تفاصيل الخلاف في مسألة «*المَخْلوق*». صحيح أنه، حتى في هذه المسألة، لم يتبقَ أي أثر من النصوص الأصلية، غير أنه يبدو أن استدلالات أبي هُذيل التي وصل مجموعها إلى سبعة استدلالات قد رجعت مباشرة إلى أحد هذين الكتابين، وربما يكون الكتاب الأول منهما، وهو الكتاب الذي يشير إليه القاضي عبد الجبار باختصار في موضع من كتابه (*المُغْني*). من بين هذه الاستدلالات كان هناك استدلال نال القدر الأكبر من إقناع الناس، ثم تحول بعدها إلى صيغة أقصوصة حُفظت، بحد أدنى، في نسختين مستقلتين عن بعضيهما.[١٦] وهما النسختان اللتان يشير إليهما ابن النديم، حيث يعتبرهما بمثابة ملاحظتين تاريخيتين على الرغم من أنهما مشتقتان من مادة غير تأريخية. وبالطبع لا تبوح لنا

---

(١٢) راجع قائمة الأعمال ٢١؛ ١٩ - ٢٠.

(١٣) راجع قائمة الأعمال ١٥ b؛ ٣ - ٤. عن المصطلحات راجع ج-١-٣-١-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٤) قائمة الأعمال ٢١، رقم ٢٥؛ في ذلك أيضاً نص ٢١؛ ١٣٠ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(١٥) قائمة الأعمال ٢٥ b، رقم ٢.

(١٦) تفصيلياً راجع معالجاتي ضمن (ZDMG) ١٣٥/ ١٩٨٤/ ٣٧ - ٣٩؛ في ذلك أيضاً نص ٢١؛ ٨٦ في الجزء الخامس من هذا الكتاب. هناك استشهاد آخر ورد حديثاً عُرف عند الحكيم الجُشمي (رسالة إبليس) ٦٩، السطر الأخير والسطران السابقان له.

هذه الأقصوصة عن الطريقة التي دافع بها حفص عن نفسه، وكأنه ابتغى أن يظهر على نحو من ليس له حيلة. غير أن بنية أحد استدلالات نِده تنوه إلى أن أبا هُذيل حاول في إحدى نظرياته إدراك أن الفعل الواحد يمكن أن يكون خيراً تارة وشراً تارة أخرى.[17] وهذا هو نهج مشابه لذلك الذي انطلق منه حفص أيضاً، فنراه يرى أن الفعل الواحد تارة يكون «مخلوق» من عند الإنسان وتارة أخرى من عند الله،[18] وبذلك يمكن افتراض أن حفص قصد إلى فكرة «*المُعارضة*».

ربما أن استدلال آخر يندرج على نحو أو آخر ضمن هذه الاستدلالات، وهو الاستدلال الذي ربما يكون قد تناوله في كتاب مستقل، يرمي هذا الاستدلال إلى الآتي: **لو أن الإيمان أُعتبر مخلوق من لدن الإنسان، فيمكن على ذلك أن يكون** ذلك المخلوق أفضل من بعض ما خلق الله الذي خلق أيضاً القردة والخنازير (راجع نص ١٥؛ ٣٦ في الجزء الخامس من هذا الكتاب، وقائمة الأعمال ١٥، ب). غير أننا لا نعرف هل حفص قد تبنى هذه الفكرة تبنياً مطلقاً، وهي الفكرة التي يمكن إسنادها أصلاً لضِرار (راجع ج-١-٣-١-٥-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب). أما نص ٢١؛ ٨٦ من r إلى s [في الجزء الخامس من هذا الكتاب] فيبدو أن ينطلق من أنه الفروض هي وحدها المخلوقة (راجع التعليق).

من المؤكد أن حفص عاش بعض الوقت في مدينة البصرة، حيث ظل هناك *غلاماً* عند فيلسوف الطبيعة أبي الأشعث، مع كل من أبي شَمِر ومُعمَر وغيرهما.[19] ويبدو أن أبا الأشعث كان يسانده مادياً، فمعلوم أن حفص كان في ذلك الوقت ما يزال صغيراً. هذا يعني بدوره أن حدوث المناظرات بينه وبين أبي هُذيل لم تكن في زمن متأخر، فمعلوم أن أبا هُذيل قد غادر البصرة سنة ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م.[20] غير أن الشافعي ، الذي تقابل معه حفص في مصر ، مات بالفعل في السنة نفسها. وكما رأينا فإن الشافعي كان قد رحل نهائياً إلى مصر سنة ١٩٨هـ/ ٨١٤م.[21] هذا يعني أن حفص قد خاض مناظراته مع أبي هُذيل مع بداية التسعينيات من القرن الثاني الهجري على أقصى

---

(١٧) راجع ج- ٣-٢-٣-٢-٢-٣ [الصواب: ج-٣-٢-١-٣- تعاليم أبي الهذيل (مراجعة الترجمة)] في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(١٨) عن «ضِرار» راجع ١-٣-١-٣ في الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ تفصيلياً (ZDMG) المرجع السابق ٤٢.

(١٩) (فهرست) ١١٣، ١٨؛ في هذا النطاق راجع ٢-٢-١-٥ في هذا الجزء من الكتاب.

(٢٠) راجع ج-٣-٢-١-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٢١) عن التأريخ لذلك راجع شاخت Schacht ضمن (Stadia Orientalia J. Pedersen dicata) ٣١٩.

تقدير،[٢٢] حيث تعرَّف عليه الجاحظ في هذه الفترة، فنراه ينقل عنه في (*كتاب الحيوان*)، ويبدو أن النقل جاء دون أدنى معارضة للآراء الممثلة في الاقتباس.[٢٣] أما تأييد حفص لإمكانية مسخ الإنسان إلى حيوان، فكان سبباً في اعتقاد الجاحظ بأن أستاذه النَّظَّام أيضاً لم يكن رافضاً تماماً لهذه الفكرة.[٢٤] ولو افترضنا أننا نستطيع تفسير هذه العبارة الغامضة نوعاً ما، فيمكن القول بأن حفص فهم «*المسخ*» بمعنى «*القَلب*». ومن المهم هنا ذكر أن هذا النص الوحيد الوارد عن الأشعري وهو من التعاليم المستقلة التي جاء بها حفص، يتناسب مع نظريته القائلة بأن الله قادر على قلب العوارض إلى أجسام والأجسام إلى عوارض.[٢٥] على ذلك فلا يمكن الآن التصديق كثيراً بما ذكره ابن النديم عندما قال بأن حفص كان بدايةً من المعتزلة، ثم تبنى بعد ذلك عقيدة خلق الأفعال؛[٢٦] إذ إن حفص كان «ضِرارياً» منذ البداية.

معلوم أن إبراهيم بن إسماعيل بن عُلية ، الذي أفاد في كتابه (طبقات) أن حفص كان قد قدم إلى مصر ، قد نُفي عن مصر سنة ١٩٨هـ/ ٨١٣ - ٨١٤م، ويبدو أن النفي كان في إطار حركة تطهير ألمت بالقائلين *بخلق القرآن*.[٢٧] وربما أن هذا السبب هو نفسه الذي جعل حفص يرحل عن البصرة، وربما أن رحيله كان قبل رحيل ابن عُلية بفترة لكي ينجو بنفسه من القلاقل التي سببها له زعيم المنطقة هناك أبو هُذيل. ولا يبدو أن حفص قد لعب في مصر دور اللاجئ الحقير، فيُذكر أن الشافعي استقبله في بيته،[٢٨] وظل الناس يعرفون مكان قبره لعدة قرون بعد وفاته، حيث كان يقع ليس

---

(٢٢) لو انطلقنا من أن مقابلته مع الشافعي أثناء إقامته في مصر كانت بين ١٨٨هـ/ ٨٠٤م و١٩٥هـ/ ٨١٠م، فيلزمنا على ذلك التأريخ المبكر لذلك. غير أنه من المفترض أن أبا هُذيل لم يكن في ذلك الوقت قد بلغ مجداً علماً، فكان الأصم ما يزال موجوداً. علاوة على ذلك فإنه ليست هناك شواهد كافية على هذه الإقامة الأولى للشافعي في مصر (راجع شاخت Schacht، المرجع السابق ٣١٩ - ٣٢٠). عن المزيد انظر فيما بعد.

(٢٣) (الحيوان) ٤؛ ٢٥، ٣ - ٥.

(٢٤) المرجع السابق ٤؛ ٧٤، ٤ -٥ وقبل ذلك؛ أيضاً نص ٢٢؛ ٢٣٣ في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(٢٥) نص ١٥ ؛ ٤٩ في المرجع السابق. على كلٍ فقد أراد بذلك أن أفعال الناس التي هي في الأصل عوارض سوف تتحول يوم القيامة إلى أجسام من أجل أن توُزن، راجع جيمارت Gimaret (Ash'ari') ٥١٢ مع الإشارة إلى ابن فورَك (مُجَرد مقالات الأشعري) ١٧٢، ٦ - ٨.

(٢٦) (فهرست) ٢٢٩، السطر الأخير.

(٢٧) راجع ٢-٢-٨-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب و ج-٢-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب .

(٢٨) السُبكي (طبقات) ٢؛ ٩٨، ٧ - ٩؛ انظر فيما بعد.

بعيداً من قبر أسد بن موسى في قرافة بني معافِر الذي كان يعُرف عنهم الثراء الفاحش.[٢٩] كذلك فإن أبا بكر السِجِستاني (عاش من ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م إلى ٣١٦هـ/ ٩٢٨م) - وهو ابن أبي داود المحدث المعروف بكثرة الترحال، وكان أيضاً قد التقى في مصر بتلاميذ ليث بن سعد[٣٠]، يعتبر حفص من أفضل *المتكلمين* في عصره، ويقصد بذلك أفضل المتكلمين من غير المعتزلة، وهذا الوصف نفسه حظي به من بعده وليد بن أبان الكَرابيسي (تُوفي ٢١٤هـ/ ٨٢٩م).[٣١] ويبدو أن حفص أُستقبل استقبالاً طيباً في مصر، ذلك لأنه جلب معه من البصرة علماً في فلسفة الطبيعة، فقد كان لهذا العلم رواجاً كبيراً في هذا الزمان بجانب علم الذرَّة عند ضرار.

لا ندري هل أنه حصل على لقب «*الفَرد*» بعد قدومه لمصر أم قبل ذلك، والأرجح أنه حصل عليه منذ مولده، وربما يُقصد بهذا اللقب أنه كان الابن الوحيد لوالديه. وحديثاً قُصد باللقب أنه كان «فريداً من نوعه»، أما الشافعي فاستاء من هذا اللقب، لذا نجده قد حمَّله لقب «حفص المُنْفَرِد»، وربما أن سبب ذلك يرجع إلى ورع الشافعي الذي كان يرى أن لقب «الفرد» لا يصح إلا في حق الله.[٣٢] وملاحظة الشافعي نفسها عاد المرء لرواياتها في وقت لاحق بعد أن كان صيت حفص قد توارى أمام صيت الشافعي، حتى أن لقبه أصبح «حفص المنفرد برأيه». وقد تسبب هذا فيما بعد في أننا نجد أن بعض المحققين يمتدحونه تارة، ويعطونه لقب «*حفص القِرد*» تارة أخرى.[٣٣]

---

(٢٩) ابن الزيات (الكواكب السيارة) ١٦٦، ١٧ - ١٩. وقد دُفن هناك أيضاً حفيد حفص، وهو محمد بن علي بن حفص.

(٣٠) (ميزان) رقم ٤٣٦٨، هناك ٢؛ ٤٣٥، ١٣ - ١٤. على الأخص يُذكر عيسى بن حَمود المِصري (تُوفي ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م) الذي أصبح من الثقات لوالد أبي بكر *ولسُننه*، راجع سزكين Sezgin (تاريخ التراث العربي) Geschichte des arabischen Schriftentums ١/ ١١٢ - ١١٣.

(٣١) راجع ٢-٣ في هذا الجزء من الكتاب.

(٣٢) هذا التأويل لرأي الشافعي يقول به العبادي (طبقات الشافعية) ٥٥، السطر الأخير والسطران السابقان له، وهو المرجع الوحيد الذي يتعرض لذلك، راجع في ذلك (Der Islam) ٤٤/ ١٩٦٨/ ٢٧ - ٢٨؛ راجع أيضاً ابن أبي حاتم (آداب الشافعي) ١٩٤، السطر الأخير والسطر السابق له. عن كلمة «*الفرد*» على اعتبارها اسم من أسماء الله راجع ما صدر حديثاً لجيمارت Gimaret (Noms divins) ١٩٧ - ١٩٩.

(٣٣) هكذا الآجوري (شريعة) ٨١، المقطع قبل قبل الأخير؛ ابن متوية (محيط) في نسختيه ١؛ ٤١٥، ٧، عزمي/ ١؛ ٤٣٥، ٣ - ٤ HOUBEN؛ (ميزان) رقم ٢١٤٣؛ السُبكي (طبقات الشافعية) ٢؛ ٩٨، ٧.

الأمر ذاته يسري على محتوى الأقاصيص التي تروى عن علاقاته بالشافعي، فنلاحظ أنه ثقل حفص يتوارى لصالح ثقل الشافعي، غير أن الكُتَّاب اختلفوا في الطريقة التي تناولوا بها هذه المسألة، فمنهم من صور الشافعي على اعتباره أفضل من حفص في الكلام العقائدي، فيذكرون أن حفص استطاع في منزل الجَرَوي[٣٤] وفي حضور الشافعي إلحاق الهزيمة بأحد الإباضية اسمه مِصلاق، ذلك الذي كان يرى بأن الإيمان قول فحسب، لكن سرعان ما تدخل الشافعي ، الذي رأى نفسه فجأة قريباً من أفكار الإباضي ، ليلقي بحفص خارج حلقة النقاش.[٣٥] من الروايات أيضاً تلك التي تحكي أن حفص سأل عبد الله بن عبد الحكم ، الذي عاش من ١٥٥هـ/ ٧٧٢م إلى ٢١٤هـ/ ٨٢٩م وهو والد صاحب كتاب (فُتوح مِصر) ، ويوسف بن عمرو بن يزيد الفارسي (تُوفي ٢٠٤هـ/ ٨١٩م أو ٢٠٥هـ/ ٨٢٠م)، وكلاهما من المالكية عن رأيهما في القرآن، فما كان منهما إلا أن تملصا من الإجابة. أما الشافعي فبادر بالإجابة قائلاً بأن «القرآن هو كلمة الله غير المخلوقة، أما حفص فكافر.»[٣٦] واضح هنا أن الكلام يبرز خلاف عقائدي، فمعلوم أن ابن آخر من أبناء عبد الله بن عبد الحكم قام بنقض أفكار الشافعي في مسائل لم يوافق قوله فيها القرآن *والسُنَّة*.[٣٧] من هذه القصة تتضح الوسطية التي كان يتبناها هذا الفريق.

بعد ذلك خطر ببال الكُتَّاب أن الأمر ليس له علاقة بالكلامية. فذكروا أن أم الشافعي وجهت رجاءً للفقيه يونس بن عبد العلاء ، الذي كان صغيراً في السن كثيراً

---

(٣٤) الجرويون من أتباع قبيلة عربية جنوبية كانت استقرت أيضاً في مصر (السمعاني ، *أنساب* ٣؛ ٢٥٧ - ٢٥٩ رقم ٨٨٢). يبدو أن المقصود هنا هو علي بن عبد العزيز الجَروي، وكان من كبار الموظفين، ومما جعل اسمه مشهوراً في المصادر هو قيام بني عبد الحكم بمصادرة ماله (الكندي، ولاة مصر ٤٥٥ ، ١٣ - ١٥ ، و٤٦٢ ، ١٥ - ١٧). عن هذه المسألة راجع ج-٣-٣-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

(٣٥) ابن أبي حاتم (آداب الشافعي) ١٩٢ ، ٢ - ٤؛ البيهقي (مناقب الشافعي) ١؛ ٣٨٧ ، ٥ - ٧؛ أبو نُعيم (حلية) ٩ ، ١١٥ ، - ٩ - ١١.

(٣٦) ابن أبي حاتم، ١٩٤ ، ٤ - ٦؛ البيهقي ١؛ ٤٥٥ ، ٦ - ٨؛ الذهبي (سير) ١٠؛ ٣٢ ، ٧ - ٩ .الرواية مختلفة شيئاً ما عند الآجوري (شريعة) ٨١ ، - ٥ - ٧. مختصرة عند البيهقي ١؛ ٤٠٧ ، ٦ - ٧؛ الذهبي ١٠؛ ٣٠ ، ١٢ - ١٤؛ السيوطي (لآلئ) ١؛ ٥ ، ٣ - ٥؛ اللالكائي (شرح) ٢٥٢ - ٢٥٣ رقم ٤١٨ ، و٤٢١ ، -٣.

(٣٧) راجع دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ، ٣ ، ٦٧٤ b تحت "ʻAbd al-Ḥakam".

عن الشافعي (فقد عاش من ١٧٠هـ/٧٨٦م إلى ٢٦٤هـ/ ٨٧٧م - ٨٧٨م)[٣٨]، بأن يبعد ابنها عن حفص.[٣٩] يُروى كذلك عن الشافعي نفسه أنه عندما سُئل عن مسألة عقائدية فإنه قال له: «اسأل حفص الفرد وتلاميذه، أذلهم الله!»[٤٠] أو أنه عرَّضَ إليهم قائلاً: «لأن يُبتلى المرء بفعل أي شيء حرمه الله، لأفضل من أن يخوض في الكلام».[٤١] وهناك ثمة صيغة انتقالية ترد ضمن رواية ترد على لسان المُزَني أحد تلاميذ الشافعي من المصريين، تحكي هذه الرواية أن حفص زار الشافعي ذات مرة، حيث دار بينهما حوار طويل، ثم يذكر المُزَني أنه لم يفهم كثيراً مما دار في الحوار، وأن الشافعي قال له بأنه من الأفضل أنه لم يفهم.[٤٢]

يُروى أن الاثنين تحاورا أيضاً في المسائل الفقهية.[٤٣] غير أنه جدير بالذكر أنه كان لهما رأيان متضادين في النظرة للتاريخ، فعلى العكس من الشافعي نرى حفص لا يولي قدراً لعلي بن أبي طالب، ويرى بأفضلية أبي بكر عليه. علاوة على ذلك لم يرد حفص إعطاء الحق لأي طرف من أطراف النزاع في موقعة الجَمَل. ينطبق هذا أيضاً على ما قال به حفص في جواز تفضيل رجل «نبطي» على رجل قرشي لتولي أمور الخلافة إذا اقتضت الظروف، وهو الأمر الذي ما كان لقرشي مثل الشافعي أن يتبناه.[٤٤] كذلك نرى حفص يمارس مواهبه تجاه غير المسلمين، إذ ألف مناظرة ضد المسيحيين تحت عنوان (*الرَد على النصارى*).[٤٥] كذلك يروي أحد الزيدية، بالأحرى القاسم بن إبراهيم، عن مناظرة عقائدية مع أحد الأقباط كان حفص قد شارك فيها،[٤٦] وهي المناظرة التي يمكن التأريخ لها في بداية القرن الثالث الهجري،

---

(٣٨) (تذكرة الحفاظ) ٥٢٧ - ٥٢٨ رقم ٥٤٥.

(٣٩) البيهقي (مناقب الشافعي) ١؛ ٢٠٤، السطر الأخير.

(٤٠) السيوطي (صَون المنطق) ٦٤، ١٤ - ١٥؛ الذهبي (سير) ١٠؛ ٢٨، السطر الأخير والسطر السابق له.

(٤١) ابن أبي حاتم (آداب الشافعي) ١٨٢، ٣ - ٤، وهامش ٢.

(٤٢) السُبكي (طبقات) ٢؛ ٩٨، ٧ - ٩.

(٤٣) العبادي (طبقات) ٢٨، ٦ - ٨.

(٤٤) نص ١٥؛ ٤٢ في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ في ذلك أيضاً ج-١-٣-١-٦ في الجزء الثالث من هذا الكتاب، فيما يتعلق بضِرار.

(٤٥) قائمة الأعمال ١٥، b، رقم ٦.

(٤٦) راجع النص عند ابراهموف Abrahamov ضمن (JSAI) ١١/١٩٨٨/ ٣٢، وهو مختصر عند مادلونج Madelung (Qasim) ٨٩ - ٩٠؛ هو مذكور أيضاً عند شراينر Schreiner ضمن (18. Bericht über die Lehranstalt für die Wiss. D. Jud.) ص ٥، هامش ٣، وستروتمان =

فمعلوم أن القاسم كان قد أقام في مِصر بين ١٩٩هـ/ ٨١٥م أو قبل ذلك بقليل وبين ٢١١هـ/ ٨٢٦م،(٤٧) وطبقاً للملاحظة التي أوردناها عن أبي بكر السِجِستاني فإن حفص لم يعش طويلاً بعد موت الشافعي.

ربما أن السنة المذكورة على قبره في مصر والواردة في (Repertoire chronologique d'epigraphie arabe) ١؛ ١٠٩ رقم ١٣٩، وهي سنة ٢٠٥هـ/ ٨٢٠م تتعلق بتاريخ وفاة حفص. وإن صح ذلك فيكون اسمه هو «حفص بن سليمان بن سُريج»، الذي هو نفسه حفص بن سليمان الذي يُذكر راوياً عن ابن عبد الحكم (فتوح مِصر ٥٠، ١٢).

كان حفص مرجئاً، نتعرف على ذلك من خلال تعريفه لمفهوم الإيمان الذي تبناه واعترض به على الإباضي مِصلاق.(٤٨) وربما أن هذا كان مكمن السبب الذي جعل حفص يرحل إلى الكوفة، ولهذا يرد أحيانا أن بعض أصحاب كتب الفرق يجمعون بينه وبين بِشر المَريسي(٤٩) وبين النجار.(٥٠) أما في البصرة فيُذكر أنه لاقى ترحيباً لدى أبي شَمِر ومدرسته، وربما أن الرسالة التي وُجهت ضد المعتزلة والتي تحدث عنها ابن النديم قد تم تأليفها هناك.(٥١) يتشابه حفص مع أبي شَمِر في التقائهما مع بعض أفكار المعتزلة، فكتابه (*كتاب التوحيد*)(٥٢) يوضح أنه كان معارضاً للتشبيه. غير أن العلاقة قد تم هدمها تماماً، فيُذكر أنه عندما حاول ابن الراوندي حسابه على المعتزلة، فإن الخياط رفض ذلك مستاءً، وأشار إلى أن بِشر بن المُعتمِر قد عده مع ضِرار ضمن الجهمية.(٥٣) بل إن الجاحظ نفسه، الذي يبدو أنه كان يولي له قدراً، لم يتشكك لحظة في خلفيته الجهمية.(٥٤) كذلك فإن الإسكافي رأى من الضروري

= Strothmann ضمن (Der Islam) ١٩/ ١٩٣١/ ٢٣٣. مما تجدر ملاحظته هنا معرفة أن هذا الرجل القبطي أنكر الوهية عيسى، وربما يكون سبب هذا وجود مسيحيين من أصل يهودي في مصر آنذاك؟

(٤٧) مادلونج Madelung ٨٨ - ٩٠.

(٤٨) راجع تحت الصفحات السابقة [٥-٤] من هذا الجزء من الكتاب.

(٤٩) الأشعري (مقالات) ٥١٥، ٦ - ٨؛ أيضاً الصفحات السابقة [٥-٤] من هذا الجزء من الكتاب.

(٥٠) القاضي عبد الجبار (مغني) ٨؛ ٢٧٣، ٤ - ٥.

(٥١) قائمة الأعمال ١٥ b، رقم ٥.

(٥٢) المرجع السابق، رقم ١.

(٥٣) (انتصار) ٩٨، ٢ - ٤.

(٥٤) (الحيوان) ٤؛ ٧٤، ٤ - ٥.

توجيه النقد له،[55] ويبدو أن الإسكافي كان لديه سبب خاص في ذلك، إذ إن واحداً من أبناء أشقائه قام بنسخ العديد من كتب حفص.[56] هذا يعني أن كتب حفص ظلت تلاقي رواجاً حتى الثلث الثاني من القرن الثالث الهجري.

٥-٤-١ كلاميَّة غامضة

هناك ما يؤيد أن حفص لم يكن الكلامي المرجئي الوحيد الذي كانت تربطه علاقة بمصر. فلو صدقنا بما قاله ياقوت فإن بشر المريسي يُكنى «المريسي» نتيجة انتمائه إلى بلدة في صعيد مصر؛ حيث الكلمة القبطية «مريس» التي تتكون من مقطع «مَ» بمعنى «مكان» و«ريس» بمعنى «الجنوب».[57] صحيح أنه وقع خلط بالنسبة لمنشأ هذا الرجل بسبب المدة الطويلة التي عاشها في العراق وبسبب أن مؤرخي الفرق كانوا يتعرضون له انطلاقاً من آرائه وليس انطلاقاً من أصله الجغرافي، إلا أن هناك شخص آخر يحمل اسم «أبي مُعاذ التومَني» نشأت بسببه فرقة أخرى من فرق المرجئة. وعلى الرغم من أن الأشعري يعتبره من أهل البصرة،[58] إلا أنه طبقاً لتخمين السَمعاني فإن «تومَن» هذه اسم لقرية في صعيد مصر.[59] وهناك فرقة أخرى من المرجئة ترتبط باسم رجل تحوم حوله الألغاز يحمل اسم «أبو ثَوبان»، فمعروف أن الرجل الوحيد الذي كُنيته «أبو ثوبان»، والوارد عند الدولابي، يحمل اسم «حسن بن ثوبان» كان معروف لدى «مُفضَل بن فَضالة بن عُبيد القِتاني» (عاش من ١٠٧هـ/ ٧٢٥م إلى ١٨١هـ/ ٧٩٧م)، وهو تلميذ من تلاميذ الفقيه يزيد بن أبي حبيب الذي كان تولى لمرتين منصب *القضاء* في مصر لفترة من الزمن بعد سنة ١٦٨هـ/ ٧٨٤م - ٧٨٥م.[60]

---

(٥٥) قائمة الأعمال ٢٩، رقم ١٠.

(٥٦) (فهرست) ٢٣٠، ١.

(٥٧) (معجم البلدان) ٥؛ ١١٨ أ، تحت «مريس»، أيضاً الثعالبي (ثمار القلوب) ٥٣١، ٩؛ ابن كثير (بداية) ١٠؛ ٢٨١، - ٦؛ ابن أبي حاتم (الجرح والتعديل) ١؛ ١٦٥، ٩ - ١١؛ هناك استشهادات أخرى ترد عند فضل بن شاذان (إيضاح) ٣٠٩ - ٣١٠، هامش ٢. في ذلك أيضاً ميكويل Miquel (Geographie humaine) ٢؛ ١٥٧ - ١٥٨، وحديثاً ما صدر لمونرو-هاي Munro-Hay ضمن دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam, New Edition ٦؛ ٥٧٤ - ٥٧٥، تحت «مَريس».

(٥٨) راجع جيماريت Gimaret ضمن (JA) ١٧٣/ ١٩٨٥/ ٢٤٣.

(٥٩) (أنساب) ٣؛ ١١١، ٦؛ منقول عند ياقوت (معجم البلدان) ٢؛ ٦٠، غير أن السمعاني لم يتمكن من إثبات فرضيته.

(٦٠) الدَولابي (كُنى) ١؛ ١٣٣، ٦ - ٨؛ هو مُفضَل بن فَضالة راجع (ميزان) رقم ٨٧٣٣؛ وكيع =

وربما أن هذا الشخص هو نفسه حسن بن ثَوبان الهَمداني الهَوزَني، أي أنه ينحدر من أصول عربية جنوبية الذي كان الخليفة مروان الثاني قد عينه على الإشراف على حراسة «ثغر رشيد»، والذي يُذكر أنه تُوفي في شهر رمضان ١٤٥هـ/ ديسمبر ٧٦٢م.[٦١]

قليلة هي تلك الآثار التي خلفها كل من أبي مُعاذ التومَني وأبي ثوبان، فمثلاً كل ما لدينا من معلومات عن أبي ثوبان ترجع في مجملها إلى الأشعري فحسب. أما في تراث التراجم الشرقي، مثل الكعبي، فلا ذكر له على الإطلاق.[٦٢] أما ما يقوم به الشهرستاني في إدراج عدد من مرجئة العراق، من ضمنهم غَيلان الدِمشقي، ضمن مدرسة أبي ثوبان، فهو من قبيل نهج خاص بالشهرستاني في تأريخه للعقائد.[٦٣] وشبيه بذلك يحدث فيما يتعلق بأبي معاذ التومَني، فأيضاً الأشعري هو فقط الذي يورد عنه معلومات مستقلة، وهي المعلومات التي تزيد كماً عن تلك الخاصة بأبي ثوبان. ويرجع حساب الأشعري للتومَني ضمن المرجئة إلى اعتماده على كتب تأريخ العقائد السابقة له، فبعد تناول الأشعري لكل واحدة من أسر الفرق يعود ليجعل منه زعيماً لفرقة خاصة لم يرد النظر إليها على اعتبارها فرقة منبثقة عن أخرى أكبر.[٦٤] في هذا السياق يذكر الأشعري أن التومَني كان يتبع رجل اسمه زُهير الأثَري، وهو الشخص

= (أخبار) ٣؛ ٢٣٧، ٨ - ١٠. (عن تاريخ تقلده للمنصب راجع ٢٣٦، المقطع قبل الأخير والمقطع السابق له)؛ كذلك الكندي (قضاة مصر) ٣٧٧ - ٣٧٩؛ ابن عبد الحكم (فتوح مصر) ٢٤٤، ١٦ - ١٨. عن «يزيد بن أبي حبيب» راجع ٥-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٦١) (تهذيب التهذيب) ٢؛ ٢٥٩ رقم ٤٧٩. وهو مذكور أيضاً عند الكندي ١٣، ١٠ - ١١، و٣٠٧، ١٤؛ أيضاً القاضي عياض (ترتيب المدارك) ١؛ ٤٢٤، ٣ - ٤ مشفوعاً بحكم على عبد الله بن وهب. وكثيرا ما يذكره ابن عبد الحكم (فتوح مصر)، راجع الفهرست. [«رشيد» من مدن الثغور المصرية القديمة؛ وردت لدى استرابون باسم «بوليبتين»، وذكر أملينو اسمها القبطي «رخيت»، ومنه اسمها العربي «رشيد»، وقد كان اسمها اللاّتيني «روزيتا» أي الوردة الصغيرة أو الجميلة. انظر رشيد (. . .)، محمد طاهر الصادق ومحمد حسام إسماعيل، دار الآفاق العربية، القاهرة ١٩٩٩. (مراجعة الترجمة)]

(٦٢) عن علاقة الترابط راجع نص ٢؛ ٢٣، التعليق في الجزء الخامس من هذا الكتاب. ولم يرَ بيساجنو Pessagno في مقاله ضمن (JAOS) ٩٥/ ١٩٧٥/ ٣٨٨ - ٣٩٠ هذا الترابط، وتسبب هذا في أنه ترجم على نحو مختلف فخلط بين ما قاله الأشعري والمصادر المتأخرة عند حديثه عن فرضيته المعقدة في تاريخ التطور.

(٦٣) ص ١٠٥، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له/ ٢٦٧، ١ - ٣؛ كذلك جيماريت Gimaret (Livre des Religions) ٤٢٥، هامش ٥٠.

(٦٤) (مقالات) ٣٠٠، ١ - ٣.

الذي يتناوله الأشعري تناولاً مستقلاً أيضاً، غير أن المعلومات التي تردنا عنه قليلة جداً.[٦٥] غير أن فرضية الأشعري هذه ربما لا تعدو كونها حل تعسفي نظراً لما يُعرف عن هذين الكلاميين من اختلافهما في بعض الآراء. ومعلوم أيضاً أن الأشعري يعتبر زُهير من أهل البصرة،[٦٦] وكان التومَني قد تخطى بحذر آراء زُهير. ويلفت النظر أن كُتاباً من أمثال البَغدادي والشهرستاني يتجاهلون ذكر زُهير هذا على الرغم من تعرضهما للتومَني وأبي ثوبان على اعتبارهما من المرجئة، ويبدو أن البَغدادي والشهرستاني لم يكن بإمكانها تناول سيرة زُهير. أما ابن تيمية[٦٧] والبَزدوي[٦٨] فيذكرانه جنباً إلى جنب مع التومَني، غير أن البَزدوي لا يأتي بجديد في هذا السياق حيث لم يتعدَ تناوله له الثلاثة أسطر، ولا يرجع البزدوي في ذلك إلى الأشعري، إذ يرد عند البزدوي أن والد زُهير كان يُدعى عبد الله، ويعده جنباً إلى جنب مع التومَني ضمن القدرية، على الرغم من ذلك يمكن افتراض أن الكاتبين رجعا إلى مصدر واحد.

على الرغم من هذه الضبابية يمكن الحصول على بعض الإشارات التي تساعد على تأريخ معين، حيث يمكن القول بأن أبا ثوبان كان أكبر الاثنين الآخرين سناً، غير أن ما نعرفه عن أبي ثوبان لا يتعدى تعريفه لمفهوم الإيمان، على العكس من ذلك فيبدو أن زُهير كان مفكراً موسوعياً، وسوف نرى كيف أنه قام بمزج تيارات مختلفة. أما التومَني فكان يقوم بالرد على أقواله، وربما أنه كان تلميذاً أو زميلاً له يخالفه الرأي. ويبدو أن الاثنين كانا أحدث سناً من حفص الفرد، حيث يُعرف أن جعفر بن مُبَشِر (تُوفي ٢٣٤هـ/ ٨٤٩م) كان ينقل آراءهم.[٦٩] كذلك يبقى من غير الممكن الحسم في مسألة هل أن زُهير يُحسب على مصر، فيُروى أن التومَني كان قد اقتفى أثره في منطقة ما في المشرق العربي، ويمكن التصديق بذلك لملائمة تعاليم زُهير إلى هذه الناحية ولما قام به البزدوي بحفظ لذكره على نحو ما فعل أيضاً

(٦٥) المرجع السابق ٣٠٠، ٢، و٢٩٩، ٣ - ٥.
(٦٦) جيماريت Gimaret ضمن (JA) ١٧٣/ ١٩٨٥/ ٢٤٣.
(٦٧) (شرح حديث النزول) ١٥٤، ٢ - ٣.
(٦٨) (أصول الدين) ٢٤٢، ٤ - ٥، و٢٥١، المقطع قبل قبل الأخير والمقطعان السابقان له.
(٦٩) ذلك في سياق الفقرة التي أوردها الأشعري عن القرآن (مقالات) ٥٨٩، ١٤ - ١٦ و٥٩٥، ٥ - ٧؛ قارن هناك ٥٩٣، ٨ - ١٠. (في ذلك أيضاً *قائمة الأعمال* ٢٧ رقم ١٢). على كلٍ فيمكن القول بأنه وقع نوع من الزيادات، فواضح أن كل البيانات الأخرى عن جعفر لا يُذكر اسم الذي قال بها.

الأشعري. ولا تساعدنا نسبته في الوصول إلى أكثر من ذلك، فحمله نسب «الأثري» لا يُشتق من مكان ما، فهو يعني فقط أنه كان له قدراً خاصاً في رواية «الأثر».[٧٠]

أبو ثَوبان (حسن بن ثَوبان الهَمداني الهوزَني؟)

يتشابه مع فضل الرقاشي فيما يتعلق بالكلام عن العلاقة المطردة بين المعرفة العقلية وبين الإيمان، غير أن أبا ثوبان لم يحاول تناول هذه المعرفة طبقاً لتتابع زمني معين، فهو لا يفرق بين المعرفة قبل الوحي وبين المعرفة بعده، وهو لا ينطلق أيضاً من مفهوم بديهي للإلوهية. ويبدو أنه لم يتعدَ اهتمامه دائرة الشريعة، حيث يرى بأن هناك أوامر طبيعية تتفق مع العقل، وهي الأوامر التي لا علاقة لها بالإيمان، وهي أيضاً الأوامر التي يجب على كل إنسان الالتزام بها.[٧١] عليه فقيام الإنسان بمثل هذه الواجبات لا يعني حتماً أنها تجعله من المؤمنين، إذ لا علاقة بين الإيمان والعمل.[٧٢]

أبو مُعاذ التومَني

يتشابه مع أبي شَمِر في الرأي القائل بأن الإيمان عبارة عن بنية مركبة تتكون من عدة خصال، غير أن التومَني يختلف عن أبي شَمِر في عدد هذه الخصال اختلافاً طفيفاً، حيث نجده يضيف «*الإخلاص*» إليها، وهي الخصلة التي رفعها المتصوفة لتصبح بمثابة النموذج المعبر عن قمة *التوحيد* الذي كان يوليه أبو شَمِر قدراً كبيراً.[٧٣] وكان التومَني يتفق مع أبي شَمِر في النظر إلى هذه الخصال على اعتبارها تجريديات خالصة، لا يمكن فصلها عن بعضها، فإذا تخلى المرء عن أحدها يضيع عنه الإيمان. وعليه فلا يجوز وصف أحد الخصال على أنها «جزء» من الإيمان،[٧٤] ذلك لأن

---

(٧٠) السمعاني (أنساب) ١؛ ١١٤، ١٠ - ١٢. كذلك الصفحات التالية [٥-٤-١] من هذا الجزء من الكتاب، ولا أعرف السبب الذي جعل دايبر Daiber يقرأ الاسم دائماً «أثري» (Mu'ammar ١٧٧ و٢٣٩).

(٧١) نص ٢؛ ٢٣ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٧٢) الشهرستاني ١٠٥، المقطع قبل الأخير / ٢٦٦، ٦ - ٧.

(٧٣) هذا على الأقل طبقاً للفقرة الواردة عند الشهرستاني ١٠٧، ٥ - ٦/ ٢٧١، ١ - ٣، وهي الفقرة التي ليس لها أي مقابل في مصدر آخر. وقد أشار جيماريت Gimaret في ترجمته (Livre des Religions ٤٢٩) إلى أن مفهوم «*الإخلاص*» لا يرد في أي مصدر آخر من مصادر المرجئة. عن أبي شَمِر راجع ٢-٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧٤) نص ٢؛ ٢٤ b-c؛ راجع أيضاً نص ٢؛ ١٧ d-e. في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

الإيمان لا يمكن تحليله على نحو يجعل من أحد مفرداته منفصلاً قادراً على الوقاية من الكفر.[٧٥]

هناك ثمة اتفاقات أخرى تجمع بين التومَني وأبي شَمِر، فكلاهما كانا من القدرية،[٧٦] وكانا يستعينان بالمصطلحات الاعتزالية، خاصة فيما يتعلق بوصف حالة مرتكب الكبيرة بفعل «فَسَق». اجتهد التومَني ، أيضاً كما فعل أبو شَمِر، في رسم حدود مدرسة معينة تختلف عن مدرسة الاعتزال، فبينما امتنع أبو شَمِر عن التعميم بوصف كل مرتكب للكبيرة بأنه «*الفاسِق*»، وإنما فصل في ذلك طبقاً لكل ذنب على حدة،[٧٧] نجد التومَني يقتصر على استخدام الفعل «فَسَق» ولا يتبنى مبدأ فهم ذلك على اعتباره صفة لصيقة بمرتكب الكبيرة. وواضح أن كلا الموقفين يقودان إلى النتيجة نفسها، حيث لا ينفي ارتكاب الكبيرة صفة الإيمان عن صاحبها، حيث يظل مؤمناً؛ غير أنه مؤمن فاسق.[٧٨] ولا يصح نعت الفاسق بأنه *ولي لله*، فهو ليس ولياً لله ولا عدواً له.[٧٩] على ذلك يكون التومَني قد تبنى نوعاً من مبدأ «*المنزلة بين المنزلتين*»، وعلى ذلك فالله يعاقب المؤمنين على ذنوبهم. غير أنه يتبع في ذلك قواعد معينة، فيزن الأعمال الحسنة والأخرى السيئة، فمن ثقلت موازين حسناته دخل الجنة، أما من ثقلت موازين سيئاته، فالله موكل له عقابه أو العفو عنه.[٨٠]

على هذا كانت قدما التومَني أكثر رسوخاً من قدمي أبي شَمِر،[٨١] فنجده يتفكر في قوالب أخلاقيات الثواب والعقاب على نحو ما فعل المعتزلة؛ غير أنه يفعل ذلك تحت عباءة الإرجاء، إذ أن سرمدية العقاب لا تجوز إلا في حق الكفار. أما الطريق إلى الكفر المباشر فلا يؤدي إليه الفعل الباطل إلا في مسألتين لا ثالث لهما، إحداهما أن يترك المرء فعل أمر أجمع عليه المسلمون لحد يجعل هذا الترك بمثابة علامة على

---

(٧٥) نص ٢؛ ٢٤، a في المرجع السابق.

(٧٦) نص ٣٠، k في الجزء السادس من هذا الكتاب (وهو الكلام الذي يُذكر لزُهير، غير أنه طبقاً لما ذكرناه عالياً ينطبق على التومَني) وهو مثبت عند البَزدوي ، *أصول الدين* ٢٤٢، ٤ - ٥.

(٧٧) نص ٢؛ ١٧ h في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ في هذا الصدد ٢-٢-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب.

(٧٨) نص ٢؛ ٢٤، d-e في المرجع السابق.

(٧٩) المرجع السابق ، i.

(٨٠) نص ٢؛ ٢٥ في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٨١) بالنسبة له راجع نص ٢؛ ١٨ في المرجع السابق.

الكفر،[٨٢] أما الثانية فهي إنكار *الشرائع*. وفي المسألة الثانية لا يتجلى الكفر من خلال الفعل الذي لا يتعدى كونه مجرد ذنب بسيط، وإنما يتجلى من خلال قصد الإنكار الذي لا يتفق مع حقيقة الإيمان. يسري هذا حتى على الحالات شديدة التطرف مثل قتل الأنبياء أو الإساءة إليهم، فليس القتل هنا هو الكفر؛ بل ما ظهر عن هذا القتل من ازدراء للرسالة النبوية.[٨٣] أما من يزعم أن عدم أدائه للواجبات ناجم عن عدم توافر الوقت لذلك، فيظل مؤمناً، فمثل ذلك الشخص تكون لديه النية في قضاء هذه الواجبات فيما بعد.[٨٤]

زُهير بن عبد الله الأثري

نجده يتفق مع رأي التومني اتفاقاً تاماً. صحيح أن زُهير استخدم مفهوم «*فاسق*»، غير أنه لم يعتمد في ذلك كثيراً على استنتاجات المعتزلة. فيرى بأن المرء يصبح فاسقاً من خلال ارتكابه للكبيرة، على الرغم من ذلك يظل مؤمناً. ولله بعد ذلك أن يعذب الفاسق أو أن يعفو عنه،[٨٥] فصحيح أنه يرد في مواضع عدة من القرآن أن الله سوف يُخلَد الفاسق في النار، إلا أنه يمكن أن يستثني من ذلك بعضهم. ويبدو أن زُهير من خلال السعة المعروفة عن المرجئة انطلق من أن الله سوف يحقق هذه الاستثناءات.[٨٦] على ذلك فإن هذه المواضع القرآنية ليس لها معنى عام، أو على الأقل لا يمكن فهمها على نحو واحد.[٨٧]

علاوة على ذلك نرى زُهير يُعمِل فكره في صورة الله، ونلاحظ أن أفكاره في هذه المسألة تعبر عن حلول وسط. فنراه يتشابه مع الجهمية والمعتزلة في مسألة أن وجود الله في كل مكان وزمان، غير أنه على الرغم من ذلك لم يُرِد التخلي عما يرد

---

(٨٢) ربما يكون المقصود هو ترك *الشهادة* أو *التوحيد*؛ راجع ٢٤، d في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(٨٣) نص ٢؛ ٢٤، f وh في الجزء الخامس من هذا الكتاب. نقل عنه الأشعري لاحقاً هذا المثال وكذلك مصطلح «*شرائع (الإيمان)*»، راجع جيماريت Gimaret (Ash'ari) ٤٧٧؛ كذلك د- مقدمة في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(٨٤) المرجع السابق g.

(٨٥) نص ٢؛ ٣٠، l-m في الجزء الخامس من هذا الكتاب.

(٨٦) المرجع السابق، i، بالتعليق.

(٨٧) راجع جيماريت Gimaret (Ash'ari) ٥٢٤، هامش ٨١ نقلاً عن البغدادي، ويُروى أن التومَني كان له هذا الرأي ذاته؛ غير أن إشارة البغدادي في ذلك مجملة على نحو قاصر. عن هذه المسألة راجع ج-٢-٥-١ و ٣-٢-١-٣-٣-١ في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

في القرآن والسُنَّة في هذا السياق، كتلك المواضع التي تذكر أن الله يجلس على العرش،(٨٨) أو أنه يتنزل إلى السماء الدنيا ليلبي دعوات الناس،(٨٩) أو أنه يأتي يوم القيامة لحساب الناس.(٩٠) هذا يعني أن الله يتحرك، غير أن هذا لا يعني بالضرورة أن المكان الذي ينتقل إليه كان أصلاً خالياً منه.(٩١) ولا يسوق زُهير أدلة على إمكانية اجتماع هذين المتضادين، ويبدو أنه استخدم هنا فكرة «*بلا كيف*».(٩٢) وهذه الفكرة نفسها تسهم في تفنيد حالات أخرى، منها مثلاً مسألة رؤية الله، حيث يُروى أن الناس سوف يرون الله في الآخرة جالساً على عرشه، هذا على الرغم من أنه كائن في كل مكان.(٩٣) هذا يعني أن الناس يرونه، ولكن لا يدركونه، وبهذا يمكن فهم الآية القرآنية رقم ١٠٣ من سورة الأنعام «لا تُدركه الأبصار . . .».(٩٤) كذلك فإن الله يجلس على العرش، لكنه بذاته حاضر في كل مكان.(٩٥) غير أننا لا نعرف ما الذي يقصده زُهير تحت مفهوم «*الذات*»، غير أنه بالتأكيد قصد به شيئاً غير محسوس على عكس من ذلك المحسوس الذي يراه المرء جالساً على العرش. كذلك فإن ذلك المحسوس الجالس على العرش ليس بجسد، فالله لا يحده حد، ولا يمكن أن يسكن في مكان أو يمسه، حتى لو كان هذا المكان هو العرش الذي يجلس عليه.(٩٦)

من خلال ملاحظة جانبية يمكن استنتاج أن التومَني لم يكن يعارض القول بالحركة في حق الله، فكان يولي قدراً فقط إلى أن هذه الحركة لا تؤثر في الله من الخارج؛ بل هي متأصلة فيه.(٩٧) أما افتراض الأشعري بالاتفاق الكبير الذي كان عليه هذان المفكران،(٩٨) فيبدو أنه انطلق من سياق المعنى الذي تناولناه في الفقرة

---

(٨٨) المرجع السابق a.

(٨٩) نص ٢؛ ٣١، d في الجزء الخامس من هذا الكتاب؛ راجع حديث *النزول* (٣-١-٤-٢ في هذا الجزء من الكتاب).

(٩٠) نص ٢؛ ٣٠، e، و٣١، c في الجزء السادس من هذا الكتاب؛ راجع آية ٢٢ من سورة الفَجر.

(٩١) نص ٣١، c-d في المرجع السابق.

(٩٢) نص ٣٠، e في المرجع السابق.

(٩٣) نص ٣٠، b، و٣١ b في المرجع السابق.

(٩٤) راجع جيماريت Gimaret (Ash'ari) ٣٣٥. وقد تبنى التومَني هذا الرأي، وينبغي أن نراعي في ذلك أن أحد العرب قد فهم «*أدرك*» بمعنى «فهم» أو «أفهم».

(٩٥) نص ٣٠، c، و٣١، a في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(٩٦) نص ٣٠، d في المرجع السابق.

(٩٧) نص ٢٨، d في المرجع السابق.

(٩٨) (مقالات) ٣٠٠، ٢؛ أيضاً البزدوي ٢٥٢، ١ - ٢.

التي سقناها عالياً، وهناك احتمال كبير على إمكانية تتبع الخيط الجامع لهذه الأفكار. ومعلوم أن رأي التومَني في حركة الله استخدمها أيضاً فيما يتعلق بصفات أخرى لله، فيرى أن هذه الصفات ليس لها وجود مستقل، وإنما هي مرتبطة بذات الله. وعلى الرغم من ذلك فلم يأتِ التومَني بنظرية شاملة خاصة بصفات الله، فلم يتخطَ الكلام حدود الكلام عن صفات الحركة والكلام والإرادة المحبة والبغض،[٩٩] وهي الصفات التي تعبر عن الأفعال وعن أنماط تدبير الله للعالم. كذلك فيبدو أن المقصود من صفة «*المحبَّة*» و«*البُغْض*» هو أن الله يحب رؤية الأعمال الصالحة من عباده ويكره رؤية الأعمال السيئة منهم، وأنه يحب المؤمنين ويبغض الكافرين. على ذلك فإن التومَني ليس من المرجئة مما جعله لا يرى بأبدية واستمرارية المحبة أو البغض، إذ يرى بأن الصفات تنشأ وتتغير؛ غير أنها تسكن في الله، أي أنها «*حوادث*» طبقاً لما قال به الكرامية لاحقاً.[١٠٠] وحقيقة أن زُهير الأثري تبنى مثل هذا الرأي أيضاً يمكن القول بها بسبب مناقشتهما التفصيلية لهذه المسائل.

كان هذا بمثابة طرح للسؤال عن الكيف الذي ينبغي أن يكون عليه فهم المرء لحقيقة خلق الأشياء، فقد كان المفكران متفقين على أن مكمن هذا كله وارد في إرادة الله، التي تحتم وجود الشيء من خلال كلمة الخلق «كن . . . فيكون».[١٠١] إن فِعلة الخلق وكلمة الخلق كلاهما تم خلقهما؛ حيث مكمن الاثنين هو ذات الله. لكن «الخلق» الذي يقع من خلالهما، هو ذاته مخلوق. كيف يمكن الجمع بين هذين المتضادين؟ هذا السؤال جعل منه الكلاميّان لبساً اصطلاحياً. فمعلوم أن كلمة «*خلق*» سواء في القرآن أو في الاستعمال العام تعني غالباً ذلك الشيء المخلوق الذي يُرى بالعين، هذا على العكس من المعنى الذي ينبغي أن تُفهم عليه الكلمة عقائدياً، فمعنى «خلق» هنا في معنى المصدر، وهو ليس له علاقة بالمخلوقات الحسية.[١٠٢] أما السؤال: إن صح هذا فما المقصود بكلمة «خلق» إذاً ؟ يجيب زُهير الأثري عن ذلك

---

(٩٩) نص ٢٨، و٢٩ في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(١٠٠) راجع الاستطراد الوارد عند ابن تيمية (شرح حديث النزول) ١٥٣، المقطع قبل الأخير والمقطعان السابقان له؛ كتابي (Ungenützten Texte zur Karramiya) ٢١ وهامش ٦١.

(١٠١) نص ٢٧ و٣٣ b في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(١٠٢) يذكر ابن حزم (فصل) ٥؛ ٤٠، ٤ - ٦ أن كلمة «*خلق*» ترد في القرآن بالمعنيين. وتبرز حقيقة أن كلمة «خلق» أيضاً في الصياغات الكلامية ترد أيضاً بمعنى «*مخلوق*» من خلال المقارنة التي قام بها الأشعري (مقالات) ٥١٢، ٥، والمرجع السابق ٥٨٥، ٧.

بأن المقصود بها هو «*المُحدَث*»، [١٠٣] أي الشيء الذي يجد أصله ابتداءً في ذات الله، وهو على ذلك ليس بمخلوق، غير أنه في نقطة زمنية معينة يدخل حيز الوجود. [١٠٤] أيضاً التومَني رأى بصلاحية هذا المصطلح، وربما يرجع سبب ذلك إلى أن اسم المبني للمجهول «*مُحدث*» يُذكر بمصطلح «*مخلوق*» على نحو كبير جداً، لذلك فقد أراد استبدال كلمة «*حدث*» بكلمة «*خلق*». [١٠٥] علاوة على ذلك فقد نوه إلى أن إرادة الله لا تقتصر على خلق الأشياء فحسب، فهناك الإرادة التي هي بمعنى الأمر الذي يظهر في الحلال والحرام. [١٠٦] لذلك إذا ورد في القرآن أن الله يريد الإيمان فلا يكون معنى ذلك أنه خلق الإيمان؛ بل يعني أنه أمر به. [١٠٧] واضح هنا التأسيس ذو الصبغة القدرية لهذا التفريق.

كان القرآن في اعتباره مخلوقاً من عدمه هو النقطة الثانية التي لم يكن المفكران متفقين حولها، على الرغم من ذلك نلاحظ استخداماً للاصطلاح نفسه. فلم يكن الاثنان يتشككان في أن أولئك الذين حاولوا في الماضي فهم القرآن من خلال مصطلح مزدوج «عَرَض/ جسد» قد ضلوا الطريق في فهمهم هذا. إن «العَرَض» و«الجسد» يسريان على المخلوقات، أما القرآن فهو كلام الله ولذلك فهو غير مخلوق، [١٠٨] وهو منسحب على ذات الله، أما تجليه فهو عبارة عن «وقوع إحداثه » طبقاً لرأي زُهير أو هو «حادث» طبقاً برأي التومَني. [١٠٩] ثم قام التومَني أيضاً باختبار إلى أي مدى يمكن التحقق من ذلك من خلال ألفاظ أخرى، فعلى نحو أن القرآن «حدث» وليس «وقوع حدث»، كذلك يكون «الفعل» أيضاً؛ إذ إن «الفعل» ليس «مفعول». على العكس من ذلك فيجوز القول بأن الفعل هو «الخلق»؛ ولا يجوز

---

(١٠٣) نص ٣٣، c في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(١٠٤) ربما أنه يتعلق بذلك قصده إلى عدم تفسيره لكلمة «*دُنيا*» على أنها مخلوق وإنما على أنه هواء في الفضاء الذي تتواجد فيه الأشياء ؟ (راجع نص [في الجزء السادس من هذا الكتاب] ٣٢ والسياق الوارد عن الأشعري). وقد انفرد زُهير بهذا الرأي.

(١٠٥) نص ٢٦، a في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(١٠٦) السابق b في المرجع السابق.

(١٠٧) نص ٢٨، f في المرجع السابق. راجع أيضاً نص ١٧؛ ٥٢، و د- ٤ في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

(١٠٨) نص ٢٩ في الجزء السادس من هذا الكتاب؛ أيضاً (مقالات) ٥٩٣، ٨.

(١٠٩) نص ٣٠، f و٢٨، a في الجزء السادس من هذا الكتاب؛ في ذلك راجع ولفسون Wolfson (Philosophy of the Kalam) ٢٩٦ - ٢٩٨.

القول بأنه «مخلوق»، [١١٠] وسبب ذلك ربما يرجع إلى المعنى المزدوج لكلمة «خلق» الذي تناولناه عالياً، وربما أن سببه أيضاً راجع إلى تعانق فعلين إلهيين هنا، كلام الله مع إرادته. فمع كلام الله يحدث أمر مختلف عن أي فعل آخر، إذ تحول حدث الكلام هذا إلى شيء مادي من خلال القرآن الثابت وجوده في عالم المسلمين. لهذا فإن زُهير يرى بأن القرآن ، على الرغم من أنه كلام الله، كامن في الذات، الذي يوجد في كل مكان، [١١١] وربما أن زُهير رأى في كلام الله توازياً مع حضور الله في كل مكان.

يبقى السؤال الآن عن تصنيف هذين المفكرين من خلال ما استعرضناه عالياً؟ فعلاوة على الروايات التي تختص بأبي شَمِر فهناك روايات أخرى تختص بأبي الهُذيل؛ لا سيما تلك الواضحة في مسألة تقسيم حدث الخلق في إطار صفتي الكلام والإرادة، [١١٢] وربما أيضاً في مسألة التفريق بين إرادة الله على اعتبارها «خلق» وعلى اعتبارها «أمر». وبالرجوع إلى تاريخ مدينة البصرة على اعتبارها نقطة تماس جامع لم يُتمكن من الوصول لشيء في سياق هذين المفكرين. غير أن الشيء المؤكد على الإطلاق أن الاصطلاحات الواردة تعبر عن نهاية القرن الثاني الهجري. يتبقى علاوة على ذلك افتقار للمصادر، فليس بين أيدينا إشارات أخرى تدلل على وقوع ذلك في مصر. على عكس من ذلك ، لا سيما في حالة زُهير الأثري ، فإن هناك ما يشير إلى آثار فارسية، فمثلاً يتحدث الجُشَمي عن جماعة أُطلق عليها «الزُهيرية» كانت تربط بين *التشبيه والعدل*. [١١٣] ربما يكون الزُهيرية هؤلاء هم أتباع زُهير الأثري الذين عاشوا في شرق العالم الإسلامي الذي كان الجُشمي خبيراً به. وهناك تنويه إلى التماس بين ذلك وبين جماعة من جماعات الكرامية التي عاشت في زمن لاحق. [١١٤] يسري هذا أيضاً على الاصطلاحات التي كانت مستخدمة، فتفضيل التومَني وزُهير للكلام عن «*المُحدث*» و«*الحدث*» بدلاً من الكلام عن «*الخلق*» و«*المخلوق*» يذكر بتحديدات

---

(١١٠) نص ٢٨، a-b في الجزء السادس من هذا الكتاب.

(١١١) نص ٣٠، g في المرجع السابق.

(١١٢) راجع فصل ج-٣-٢-١-٣-٤-٤ في الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ أيضاً دايبر Daiber (Mu'ammar) ٢٣٩. وعلى كلٍ فإن أبا الهذيل يفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال هذا على العكس من المعتزلة المتأخرين (راجع ج-٣-٢-١-٣-٤-٢ في الجزء الثالث من هذا الكتاب).

(١١٣) (شرح عيون المسائل) ١؛ ٤٧ b.

(١١٤) راجع الصفحات السابقة [٥-٤-١] من هذا الجزء من الكتاب.

قامت بها جماعات الكرامية،[١١٥] كذلك فيما يتعلق باستخدام الكلمة عند ابن شُجاعة الثَلجي (تُوفي ٢٦٦هـ/ ٨٨٠م) وعند داود الأصفهاني (تُوفي ٢٧٠هـ/ ٨٨٤م).[١١٦]

خصوصاً مع صاحب الاسم الأخير يتوافر لدينا أثر هام، ففي تراث كتب الفرق في المشرق تُذكر ضمن المرجئة جماعة «الأثرية»، التي ربما كانت تتوارى خلفها الظاهرية،[١١٧] مع العلم أن اسم هذه الجماعة يرد أيضاً عند ابن الجوزي.[١١٨] ويطرح السؤال نفسه: هل أن زُهير الأثري لم يكن فقط ذلك الشخص الذي أذعن فيما يتعلق بقضية صورة الله إلى ما يرد في *الأثر*؛ أي في القرآن والسُنَة، وإنما كان أيضاً ظاهرياً خالصا؟ فاستهلالاته المنهجية لا تمنع من القول بأنه كان من تلاميذ داود بن خلف. غير أن مثل هذا القول يلزم منه جعل زُهير قد عاش في زمن متأخر شيئاً ما على نحو يقتضى افتراض أن أبا معاذ التومني ، ذلك الذي يقوم بالرد على آرائه، قد كان من معاصري الأشعري. وربما يستوجب الأمر منا قلب هذا الافتراض، فداود بن خلف كان في الأصل من أتباع الشافعي، وهذا يعني أن زُهير الأثري ربما كان أيضاً ضمن حلقته، وهذا يؤدي بدوره إلى عدم استبعاد كون زُهير من مصر. كذلك فإن الظاهرية يبدو أنها كانت لها أقدام راسخة هناك في الأزمان اللاحقة، هذا على عكس مما كان عليه استمرار هذه الجماعة في المغرب العربي، فمن الصعب افتراض عكس ذلك لا سيما بالرجوع إلى ابن حزم. ويبدو أنه لا حيلة لنا إلا الاستمرار في طرح كل هذه التساؤلات لحين الوصول إلى نص يحكم الحالة.

---

(١١٥) (Ungenützte Texte) ٢٤.

(١١٦) راجع ج-٦-٣-٢ في الجزء الرابع من هذا الكتاب؛ دايبر Daiber ١٧٧.

(١١٧) أبو مطيع (رد) ١٢٢، ١١ - ١٣؛ (تذكرة المذاهب) ١٣٦، ١.

(١١٨) (تلبيس إبليس) ٢١، ١١ - ١٢.

المحتويات

هذا الكتاب

في موسوعته العلمية الشاملة «علم الكلام والمجتمع» يبحث شيخ المستشرقين الألمان فان إس في تاريخ التفكير الديني والاجتماعي والسياسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة ويطرح مجموعة من المفاهيم والمواضيع والأطروحات المثيرة للجدل حول العلاقة الجدلية بين اللاهوت والمجتمع.

وكما يقول محمد أركون، لقد فتح فان إس طريقاً جديداً أمام الباحثين للتحرّي العلمي عن قضايا ما زالت لم تطرح وتمارس وتنفذ، رغم أن المسلمين ما زالوا يعيشونها ويعبّرون عنها في حياتهم اليومية بنحو أو آخر.

إن هذه الموسوعة الجادة تكشف عن قضايا فكرية وفلسفية ذات دلالات دينية واجتماعية وتضع أمام المهتمين بالفكر العربي - الإسلامي نموذجاً رصيناً في البحث العلمي الذي نحن بأمسّ الحاجة إليه.

إبراهيم الحيدري

